20692

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا محمد وآله الطاهرين **كتاب الزكوة** وهى فى اللغة لمعان عديدة وفى عرف الشرع للمال المعهود المخرج
قد يطلق على اخراجه ايضا وعليه يحمل قوله سبحانه والذينهم للزكوة فاعلون وهى فى المعنى المذكور حقيقة شرعية يدل على ثبوتها التبادر فى زمان الشارع بحكم
الحدس والوجدان وقد عرفها الفقهاء بتعريفات ينتقض طردا وعكسا ولكن الامر فيها هين بعد وضوح المعرف وظهوره الاشتغال بتزييفها وتصحيحها
قليل الفائدة وتضييع الوقت فى غيره من الامور المهمة فى الدين هو اللايق لساير المتقين ثم ان وجوبها ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع بل الضرورة وهى احد الاركان
الخمسة والنصوص فى فضلها وعقاب تاركها متواترة بل لا يكاد يحصى من الكثرة وكتب الفقه والحديث [illegible] وهى قسمان زكوة المال وزكوة الفطرة ونبين
احكامهما فى مقصدين **المقصد الاول فى زكوة المال** والكلام فيها اما فيمن يجب عليه او فيما يجب وشرايطه والقدر الواجب فيه واخراجه او فيما
الزكوة فيه او فى مصرفها وكيفية صرفها ونفقة فههنا اربعة ابواب **الباب الاول فيمن يجب** عليه اى بيان شرايط وجوبها بحسب احوال المكلف وهى امور
الشرط الاول والثانى البلوغ والعقل فلا يجب زكوة مال فى مال الصبى ولا المجنون مطلقا نقدا كان المال او غيره بلا خلاف فى النقد
كما فى غيره وحقق بل بالاجماع كما ذكره الفاضلان والشهيدان وغيرهم واما ما ذكره ابن حمزة كما نقله فى المختلف من قوله ويجب الزكوة فى مال الطفل لفظا كما قيل
الراد به فى الجملة كما ان ما حكى عن غيره من وجوبها فى مال التجارة للطفل محمول على ارادة الاستحباب كما ياتى وعلى الاصح الاشهر بين المتاخرين وغيره واليه ذهب
السيد فى الجمل والحلى والديلمى والاسكافى والعمانى والفاضلان بل نسبه فى التحرير الى اكثر علمائنا ويدل على الحكم مطلقا الاصل لاختصاص ادلة وجوب
الزكوة بالمكلفين وحديث رفع القلم بضميمة اصالة عدم تعلق التكليف بالولى وقد يستدل ايضا بقوله سبحانه خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم حيث
لا يتمشى التطهير عن الاثام فى غير اهل التكليف وفيه نظر ويدل على انتفاء الزكوة فى مال الصبى مط ايضا حكمهم عليهم السلام بانتفاء الزكوة فى مال اليتيم
بعبارات مختلفة كما فى الصحاح الاربع لزرارة ومحمد بن القاسم والحلبى ومحمد وحسنة محمد والموثقات لعمر بن ابى شعبة وابى بصير ويونس وسماعة وروايات
السمان ومروان ومحمد بن الفضيل وليس فى مال اليتيم زكوة الا ان يتجر به فان اتجر به ففيه الزكوة والربح لليتيم وغير ذلك من الروايات ولا يضر التعبير فيها
بلفظ اليتيم الذى هو من لا اب له لعدم القول بالفصل بينه وبين ساير الاطفال مع اشتمال بعضها على ثبوت الزكوة فى ماله اذا اتجر به لعدم وجوبها فى مال
التجارة على البالغ كما ياتى فههنا اولى وعلى انتفائها فى مال المجنون كذلك صحيحة البجلى ورواية موسى بن بكر ولا يظن اختصاصهما بالنقدين من حيث تضمنهما
العمل والتجارة فى المال لثبوتهما فى غير النقدين ايضا وعلى انتفائها فى خصوص غلات اليتيم صحيحة ابى بصير وليس على جميع غلاته من نخل او زرع او غلة زكوة
وان بلغ اليتيم فليس عليه لما مضى زكوة ولا عليه لما يستقبل حتى يدرك فاذا ادرك فانما عليه زكوة واحدة وحملها على نفى الاستغراق بعيد جدا سيما
بملاحظة صدر الرواية وذيلها خلافا فى غير النقدين من الغلات والمواشى للمحكى عن الشيخين والقاضى والحلبى بل نسبه فى الناصريات الى اكثر اصحابنا
وجعله فى النافع الاحوط فاوجبوا الزكوة فيهما اما فى غلات الاطفال فلصحيحة محمد وزرارة عن الصادقين عليهما السلام ليس على مال اليتيم فى الدين والمال
الصامت شى واما الغلات فعليها الصدقة واجبة والجواب عنها انها مرجوحة بالنسبة الى الاولى بموافقة العامة كما ذكره فى المنتهى بل يدل عليه رواية
مروان كان ابى يخالف الناس فى مال اليتيم ليس عليه زكوة مع انه مع التكافؤ يرجع الى العمومات والاصل وهما مع النفى مع ان فى دلالة الصحيحة على الوجوب
بالمعنى المصطلح نظرا لان الوجوب فى اللغة الثبوت والمسلم ثبوت الحقيقة الشرعية فيه لو سلم هو الوجوب الواقع على المكلفين وهو هنا واقع على الصدقة
واما فى مواشيهم ومواشى المجانين وغلاتهم فلعموم قوله سبحانه وفى اموالهم حق معلوم وعموم الاخبار المثبتة للنصب وما يخرج منها كقوله فيما سقت

فى بيان شرايط الزكوة

كتاب الزكوة

السّماء العشر والجواب اما عن الاية فبانّ الضمير فيها يعود الى ما يشمل الاطفال والمجانين اولا وبعدم دلالتها على الوجوب ثانيا وبعدم كون الحق المعلوم الزكوة ثالثا بل في رواية سماعة الحق المعلوم ليس من الزكوة هو الشئ تخرجه من مالك ان شئت كل جمعة وان شئت كل شهر واما عن عموم الاخبار فبانها مسبوقة لبيان النصب والعدد المخرج فيما يجب فيه الزكوة وهو هنا اول المسئلة مع انه لو سلم العموم يجب تخصيصه بما مرّ من الاخبار النافية للزكوة في مال اليتيم والمجنون مط **فروع أ** الحمل ملحق بالصبي فيما عزل له اولا قطع في كره بالاول وفي الايضاح ان اجماع اصحابنا على انه قبل انفصال الحمل لا زكوة في ماله لا وجوبا ولا غيره وانما ثبت وجوبا على القول به او استحبابا على الحق بعد الانفصال انتهى وقيل يبنى على دخوله في مفهوم اليتيم فان دخل لم يجب نصيبه زكوة والا وجب لعموم مثل قوله فيما سقت السماء العشر وفي كل مائتي درهم خمسة دراهم ونحوهما واستقرب في البيان انه يراعى بالانفصال فلو انفصل حيا لم يجب فيه زكوة لانكشاف كون المال للجنين ولذا يكون نماؤه له ولا زكوة في ماله اما لصدق اليتيم او للاولوية بالنسبة الى المنفصل او للاجماع المركب ويؤيده ما يدل بظاهره على تلازم وجوب الزكوة لوجوب الصلوة وان انفصل ميتا يعلم ان المال كان لغيره ولذا يكون نماؤه له وينتقل الى وارثه لو مات ذلك الغير ولو قبل سقوط الحمل فان كان الغير جامعا لشرائط وجوب الزكوة التي منها التمكن من التصرف وجبت الزكوة فيه لادلتها لعموم مثل في كل مائتي درهم خمسة دراهم ولا ينافيه الاجماع المنقول في الايضاح لانا ايضا نقول بعدم وجوب الزكوة قبل الانفصال **ب** يشترط الكمال بالبلوغ والعقل في تعلق الزكوة بالنقدين والمواشي طول حول فلا زكوة بعد الكمال في ما حال حوله قبل الكمال ولا بعد تمام الحول فيما حال حوله قبله بل يستأنف الحول من حين الكمال ويدل على الاول بعد الاجماع صحيحة ابي بصير السالفة فان معنى ما مضى ما سبق زمان تعلق الزكوة به على زمان البلوغ ويصدق على ما حال حوله قبل البلوغ انه مضى وكذا قوله فاذا ادرك فانما عليه زكوة واحدة باى معنى اخذ يدل على ذلك اذ لولاه لكان عليه زكوات عديدة للاحوال المتعددة وعلى الثاني قوله في موثقة اسحق بن عمار بعد السؤال عن الدين المقبوض ايزكيه قال لا حتى يحول عليه الحول في يده وفي الاخرى بعد السؤال عن ميراث الغايب ايزكيه حين يقدم قال لا حتى يحول عليه الحول وهو عنده وفي ثالثة بعد السؤال عن ميراث الغايب ايضا انه اذا جاء هو ايزكيه قال لا حتى يحول عليه الحول وهو في يده وفي رابعة بعد السؤال عن ثمن وصيفة اذا باعها ايزكي ثمنها لا حتى يحول عليه الحول وهو في يده وفي صحيحة الفضلاء الخمسة وكل ما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شئ عليه فيه وفي صحيحة علي بن يقطين كلما لم يحل عليه عندك الحول فليس عليك فيه زكوة وفي حسنة زرارة وعبيد فلا شئ عليه فيها حتى يحول عليه الحول وهو عنده الى غير ذلك ولا شك انه لا يكون المال في يد الصبي والمجنون ولا عنده وبدل عليه ايضا ما ياتي من اشتراط التمكن من التصرف فيه [illegible]ول وهما غير متمكنين وكون تصرف الولي تصرفه ويده يده ممنوع كما ياتي في زكوة المال الغايب وفي الاستدلال للثاني ايضا بصحيحة ابي بصير السابقة وفي دلالتها عليه نظر اذ صدق ما مضى على ما بقي بعض حوله غير معلوم وحمل قوله حتى يدرك على الحول عليه الحول عنده او ما غير متعين ولذا تامل صاحب الذخيرة في هذا الحكم ولكنه لا وجه له بعد دلالة غيرها عليه هذا حكم النقدين والمواشي واما الغلات فيشترط الكمال قبل تعلق الوجوب بها من بدو الصلاح وانعقاد الحب او صدق الاسم فلو كمل بعده لم يجب عليه زكوة وان كان قبل الحصاد القوله في صحيحة ابي بصير فليس عليه لما مضى زكوة لصدق المضي وللاستصحاب حيث انه لم يجب في تلك الغلة قبل كمالها زكوة فيستصحب ولا يندفع باطلاقات وجوب الزكوة لانه خرجت منها هذه الغلة قبل كمال الرب فعودها يحتاج الى دليل **ج** المجنون الدوري ان بلغ دور افاقته حولا يجب عليه زكوة ما حال عليه ذلك الحول حين افاقته وبعضه حين جنونه او لم يبلغ دوره الحول مط فصرح في التذكرة والنهاية وجمع اخر من متاخري المتاخرين بعدم وجوب الزكوة فيه ووجوب استيناف الحول من حين الافاقة بشرط بقائها الى تمامه واستقرب في كره تعلق الوجوب حال الافاقة واستحسنه في الذخيرة لعموم الادلة وعدم مانع من توجه الخطاب المبرح قال في الذخيرة الا ان يصدق عليه المجنون عرفا حين الافاقة كما اذا كان زمان الافاقة قليلا نادرا بالنسبة الى زمان الجنون والحق هو الاول لما مرّ من اشتراط حولان الحول عليه في يده وعنده وليس مال ذي الادوار كذلك لرفع يده عنه بالحجر حال الجنون وعدم تمكنه من التصرف فيه وبذلك يخصص العمومات الا ان يكون زمان جنونه قليلا جدا بحيث لا يحكم بخروج ماله عن يده وعن كونه فيما عنده عرفا فان الظاهر عدم الالتفات الى هذا الجنون لكن جن طول الحول عشر ثم افيق ومنه يظهر ضعف القول الثاني مع انه على فرضه لا وجه للاستثناء الذي ذكره في الذخيرة لان حال الافاقة وان كانت قليلا جدا فليس في تلك الحال مجنونا حقيقة واقعا ولذا يجب عليه الصلوة لو كانت بقدرها فلا يكون مانع من تعلق الخطاب اليه واطلاق المجنون عليه اعم من الحقيقة بل صحة السلب امارة المجاز هذا حكم غير الغلات واما هي فالمعتبر فيها وقت تعلق وجوب الزكوة فان كان فيه مجنونا لا يجب وان كان مفاقا يجب **د** قال في كره يجب الزكوة على الساهي والنائم والمغفل دون المغمى عليه لانه تكليف وليس من اهله ونظر فيه جمع ممن تاخر عنه وهو كذلك لانه ان اراد المغمى عليه حال تمام الحول ففيه اولا ان النائم والساهي ايضا ليسا من اهل التكليف فالفرق غير واضح والقياس على قضاء الصلوة حيث لا يجب على المغمى عليه ويجب على اخويه باطل الا انّ من جهة النصوص مع ان ذلك ليس قضاء وثانيا انه لم يخرج من اهله ولكنه مكلف بعد رفع الاغماء ولا يلزم من عدم تكليفه في ان تمام الحول عدمه مطلقا وان اراد المغمى عليه في اثناء الحول حتى ينقطع بسببه الحول ولزم استينافه فان كان له وجه كما مرّ وتم الفرق من جهة استحالة خلو الادمي عن النوم والسهو طول حول فيكون استثناؤهما ضروريا بخلاف الاغماء الا انه يرد عليه ان المناط في انقطاع الحول عدم صدق كون المال في يده او عنده عرفا ولا شك انه لا ينتفي الصدق بمجرد النوم او السهو او الاغماء فيشمله ادلة عموم وجوب الزكوة نعم لو فرض حصول الاغماء مدة مديدة كشهر او شهرين بحيث ينتفي الصدق المذكور عرفا نسلم

انقطاع الحول بل وكذا النوم والسهو لولا الاجماع على خلافه فيهما وقد يجاب عن الاستناد الى انقطاع الحول بمنعه لان هذه الامور من موانع التكليف
والوجوب لا نقطاع الحول لانتفاء شرط التكليف وفيه نظر ظاهر المشهور عند النافين لوجوب الزكوة على الطفل والمجنون في الزرع والضرع استحباب
اخراجها لوليهما فيهما ومنهم من خص الاستحباب بزرع الاطفال ونفاه عن مواشيهم وعن مواشي المجانين وزرعهم وعن الحلي نفي الاستحباب مطلقا
دليل القائلين بالاستحباب مط التفصي عن خلاف الموجبين وصحيحة زرارة ومحمد المتقدمة ويضعف الاول بان فيه دخول في خلاف المحرم والتفصي
عنه ايضا احتياط والثاني بانه انما يتم لو لم يرد دلالة الصحيحة بقصورها عن افادة الوجوب واما بعد ردها بالمرجوحية بموافقة العامة فلا يبقى دلالة
منها على الاستحباب ودليل من خصه بزرع الاطفال اختصاص الصحيحة به وخلو غيره عن المستند وحجة الحلي ضعف الاستناد الى الصحيحة بما مر او عدم حجية
الاحاد وعدم مستند اخر للزرع ولا لغيره **اقول** لما ثبت التسامح في ادلة السنن ولو بالتعويل على مجرد فتوى الفقهاء فيمكن الاستناد في
الاستحباب في الجميع بفتاوى القائلين بالوجوب والاستحباب فالاقرب هو القول المشهور ويستحب الزكوة في مال الصبي والمجنون اذا اتجر بهما لهما
وفاقا للاكثر بل عن المع والمن والغن ونهاية الاحكام اجماع علمائنا عليه وظاهر المقنعة الوجوب الا ان في التهذيب حمل كلامه على الاستحباب لاستنادا
الى انتفاء الوجوب عنده في مال التجارة للكامل فغيره اولى وعن الحلي نفي الوجوب والاستحباب ومال اليه بعض المتاخرين لنا على نفي الوجوب الاخبار
المتقدمة النافية للزكوة عن مال اليتيم والمجنون والاتية النافية لها عن مال مطلقا وعلى الاستحباب الاجماعات المحكية والمعتبرة المستفيضة المتقدمة
اليها الاشارة كصحيحتي الحلبي وزرارة وبكير وحسنة محمد وموثقتي ابن ابي شعبة ويونس ورواية السمان ورواية ابي العطارد مال اليتيم يكون عندك
فاتجر به قال اذا حركته فعليك زكوته وقوية محمد بن الفضيل عن صبية صغار لهم مال بيد ابيهم او اخيهم هل يجب على مالهم زكوة فقال اذا كان موقوفا
فلا زكوة عليه كل ذلك في الاطفال ويدل عليه في المجنون صحيحة البجلي ورواية موسى بن بكر المتقدمة اليهما الاشارة ومقتضى بعض تلك الاخبار
صريحا وبعضها ظاهرا وان كان الوجوب الا انه لما استفيض من الاخبار النافية لوجوبها في مال التجارة مطلقا او للبالغ العاقل وجب حملها على الاستحباب
دليل الثاني للوجوب قصور الروايات دلالة من جهة ظهورها في الوجوب المنفي هنا ومن جهة دلالة بعض النصوص ان الحكم في هذه الروايات وارد
مورد التقية فلا يكون دليلا على الاستحباب ويرد بعدم دلالة بعضها على الوجوب عدم ضير انتفاء الوجوب فيما دل عليه في ثبوت مطلق الرجحان
وعدم ثبوت الورود مورد التقية كما ياتي مع انه على فرض تسليم الجميع يكفي الشهرة العظيمة والاجماعات المحكية المنقولة في اثبات الاستحباب **الشرط
الثالث** الحرية فلا تجب زكوة على المملوك اما على القول بعدم تملكه شيئا فبلا خلاف كما صرح به جماعة ووجهه ظاهر ويدل عليه ايضا صحيحة ابن
سنان مملوك في يده مال اعليه زكوة قال لا قلت له فعلى سيده قال لا انه لم يصل الى سيده وليس هو للمملوك واما على القول بتملكه شيئا فعلى
الاقوى الاشهر بل عن ف وكره الاجماع عليه لصحيحة ابي البختري ليس في مال المكاتب زكوة ونفيها عن المكاتب يقتضي نفيها عن غيره بطريق اولى
وصحيحة ابن سنان ليس في مال المملوك شيء ولو كان له الف الف ولو انه احتاج لم يعط من الزكوة شيء والاخرى سال له رجل وانا حاضر عن مال المملوك
اعليه زكوة فقال لا ولو كان له الف الف درهم خلافا للمحكي عن المع والمن فاوجبوها لانه مالك وله التصرف فيه كيف شاء وهو اجتهاد في
مقابلة النص ومقتضى اطلاق هذه الاخبار وفتاوى الاخيار عدم الفرق في الحكم بين ما اذن السيد له في التصرف مطلقا او في اداء الزكوة
ام لا وفاقا للشرايع والدروس والبيان وغيرها ويحكى قول بالتقييد بعدم الاذن لارتفاع الحجر بالاذن وللمروي عن قرب الاسناد ليس على
المملوك زكوة الا باذن مواليه والجواب عن الاول بانه يتم لو كان سبب انتفاء الوجوب عنه الحجر وليس كذلك وعن الثاني بضعف السند الخالي عن
الجابر اولا وبضعف الدلالة ثانيا لاحتمال كون متعلق الاذن اخراج الزكوة عن السيد وكما لا يجب الزكوة على المملوك على القول بتملكه كذلك
لا يجب زكوة هذا المال على سيده ايضا كما نص به في المن وفي المن ولا الاصل ولانه غير مالك ولا يجب على احد زكوة مال غيره وعن ظ التحرير والقواعد
وجوبها على المولى لانه مال مملوك لاحدهما فلا يسقط الزكوة عنهما معا ولانه مال مستجمع لشرايط وجوب الزكوة فاذا لم يجب على العبد وجب
على المولى وفسادهما في غاية الظهور وعلى القول بعدم تملك العبد فهل يجب الزكوة على سيده ام لا قيل نعم لانه مال مستجمع لجميع شرايط وجوب
الزكوة وقيل لا لانه غير متمكن من التصرف فيه وفيه انه اخص من المدعى لامكان تمكنه من التصرف واما تنزيله على عدم التمكن من جهة المروة و
الوفاء بالعهد فغير مفيد لانهما لا ينفيان جواز التصرف نعم يمكن ان يستدل على نفي الزكوة عليه بصحيحة ابن سنان الاولى حيث صرح
بعدم وجوب الزكوة على السيد ولا يوجب التعليل المذكور فيها تخصيص الانتفاء بصورة عدم تمكن السيد من التصرف بنفقه عن المملوك
او جهله لجواز ان يكون المعنى لانه لم يفد وصله لسيده ولا ينتفع هو به حيث تركه للمملوك فيجري التعليل في جميع الصور بل هذا المعنى هو الظاهر من هذه
العبارة في هذا المقام **فرع** لو قلنا بعدم ملكية المملوك شيئا فلا شك في اشتراط الحرية في وجوب الزكوة على انعامه واثمانه على طول الحول ووجهه ظ
مما ياتي من اشتراط الملكية في الحول وان قلنا بملكيته فكذلك لو لم يكن ماذونا في التصرف لما ياتي ايضا من اشتراط التمكن من التصرف طول الحول وان كان
ماذونا فيه متمكنا فاعتق في اثناء الحول ففيه اشكال والظ البناء على الحول السابق الا ان يثبت الاجماع على خلافه **الشرط الرابع** الملكية فلا زكوة
على احد في غير ما يملكه بالاجماع المحقق والمحكي في المع والمن وذخيرة وغيرها ويدل عليه مع الاجماع الاصل اذ لم يثبت من ادلة وجوب الزكوة وجوبها في غير
ما يملك ولا عمومها من هذه الجهة حتى يحتاج الى التخصيص بالاجماع او غيره وبعض الاخبار كمكاتبة علي بن مهزيار وفيها فكتب لا يجب عليه الزكوة الا في

[illegible]

كتاب الزكوة

مالدوفي صحيحة الكنانى فانما الزكوة على صاحب المال ولا اشكال فى ذلك ولا كلام وانما الكلام فيما اشترطه جماعة منهم المحقق فى الشرايع والفاضل فى جملة من كتبه والشهيدين وغيرهم من تمام الملكية والكلام تارة فى المراد منه والاخرى فى اشتراطه وعدمه والذى يومى اليه كلام المع على ما حكاه فى ك وغيره ان المراد منه الشرط الاتى وهو التمكن من التصرف بلعنى الاتى وبه صرح فى البيان قال فى تعداد الشرايط ومن كون الملك تاما ونقصه بمنعه من التصرف والموانع ثلثه فقد الوقف والغصب والغيبة واحتمل فى ك وغيره ان يكون المراد منه تمامية السبب المقتضى للملك وجوز ان يكون مرادهم عدم تزلزل بالملك ونقلا عن بعضهم وصرح باشتراطه بهذا المعنى بعض مشايخنا المحققين ولكن خصه بالتزلزل الموجب لنقض الملك لا مطلقا ومثل للاول بخيار البايع وللذى لا يوجبه بخيار المشترى وجعله بعض مشايخنا الاعم من التزلزل ومن غيره مما يوجب نقصا فى الملكية باعتبار عدم التمكن من جميع التصرفات فيه من جهة ضعف الملكية وقصورها لا من جهة العوارض الخارجية كالغصب والغيبة ومثل له بالمنذور وصدقه بعينه وبالوقف على البطون بالقسمة قبل القسمة ونحوها واعترض على ارادة هذه المعانى عنا فاته لبعض تعريفاتهم وعلى ارادة بعض اخر بعدم خروجه عن بعض الشروط الاخر ولا اهتمام كثيرا بتعيين مرادهم منه وانما المهم بيان اشتراطه وعدمه باى معنى اخذ فنقول لا شك فى اشتراطه بالمعنى الاول لما ياتى من اشتراط التمكن من التصرف ولا بالمعنى الثانى لان الملكية المعتبرة تتعلق بما يتوقف عليه ويتفرع عليه انه لا يجرى الموصى به فى الحول الا بعد حصول القبول عن الموصى له وبعد وفاة الوصى واما المعنى الثالث وهو عدم كونه متزلزلا فقد عرفت ان منهم من قال باشتراطه ويمكن ان يستدل له بوجوه منها الاجماع المنقول فى كره ومنها ما قيل من ان التزلزل ينافى التمكن من التصرف فان التمكن من التصرف ربما ينتفى من جهة عدم تمامية الملك وربما ينتفى مع تماميته فالاول مثل المبيع فى زمن الخيار للبايع والموهوب قبل القبض والقسمة قبل القسمة والمنذور وبصدقه فى اثناء الحول والثانى مثل المال المفقود والغايب وهذا القسم هو مرادهم فى الشرط الاتى والاول هو المراد عند اشتراط تمامية الملك حيث ان الملك ما دام ناقصا متزلزلا لا يجوز لمالكه التصرف فيه فلا يجوز له نقله الى غيره ببيع او غيره من النواقل ولا اعطاءه للغير بعنوان الزكوة وقد صرح بعد نقله جماعة منهم الفاضل الهندى وصاحب خيره وبعض مشايخنا المحققين بل هو ادعى عليه البداهة ونقل عن ك ايض فلا يجب عليه اعطاء الزكوة من هذا المال لانه تصرف فيه ولا من غيره اذ لا معنى لوجوب زكوة مال على غير ذلك المال مع ان الزكوة تتعلق بالاعيان ومنها انه لا شك فى اعتبار الملكية والمالية كما ثبت بالاجماع ودلت عليه الاخبار كالمكاتبة والصحيحة المتقدمتين والمتبادر من الملكية التامة **اقول** يرد على الاول مع عدم حجية الاجماع المنقول عدم تعين ارادة الاجماع على اشتراط هذا المعنى من تمامية الملك فلعله اراد احد المعانى الاخر كما ان الشهيد اطلق فى البيان اشتراط التمكن من التصرف وحصر المانع منه فى الثلثة المذكورة وعد خيار البايع مما جعله بعضهم مانعا وليس بمانع وعلى الثانى انه لو سلم عدم تمكن المالك من جميع التصرفات والا فانه مختلف فيه وقد جوز نقل المبيع فى زمن الخيار بعض متاخرى المتاخرين فمن اين يشترط فى وجوب الزكوة التمكن من هذا النوع من التصرفات وما الدليل عليه ولا سيما مما سيأتى فى اشتراط التمكن من جميع انحاء التصرفات **فان قلت** اعطاء الزكوة نقل المالك الملك الى الفقير وانما هو تعيين لمال الفقير والمالك فى الزكوة هو الله سبحانه فهو بالاعطاء يعين ما نقله الله الى الفقير ولذا قال فى خيره مع منعه من تصرف المتهب فى الموهوب قبل القبض ببيع ونحوه لو رجع الواهب بعد وجوب الزكوة وقبل ادائها فالظ تقديم حق الفقراء لتعلقه بالعين ولا يضمنه المتهب انتهى فان التعلق بالعين لم يحصل من جهة المتهب بل من جهة الله سبحانه وعلى الثالث المنع من تبادر الملكية التامة بهذا المعنى اى عدم كونه متزلزلا فان من البديهيات انه يقال فى العرف ان الحيوان قبل انقضاء الثلثة مال المشترى وملك له وكذا للبايع خيار الغبن فيه او خيار تاخير الثمن وكذلك الموهوب قبل القبض ومن ذلك ظهر ان الحق عدم اشتراط تمامية الملكية بذلك المعنى اى عدم التزلزل واما بالمعنى الرابع فقد عرفت الحال فى احد قسميه وهو ما كان ضعف الملكية وقصورها باعتبار التزلزل واما القسم الاخر فالظ انه لا ينضبط بعنوان خاص ولذا ترى بعضهم يدرج الوقف والمنذور والغنيمة تحت ما لا يمكن التصرف فيه و بعض اخر يعنون كلا منها على حدة ولك ان تضبطه بما ثبت من الشرع وجوب صرف عينه فى مصرف معين او ثبت منه بخصوص عدم جواز نقل عينه لا من المالك ولا من غيره وبالجملة فالظ عدم الخلاف فى عدم وجوب الزكوة فى ذلك القسم لانه ليس ملكا له عرفا بل يقال لمن نذر اعطاء شئ معين انه اخرجه من ملكه وكذا الوقف الخاص وكذا الغنيمة قبل القسمة ولا يتبادر من المال والملك شئ منها مع انه يعارض عمومات وجوب الزكوة مع عمومات عدم جواز التصرف فيها او عدم جواز صرف عينها فى غير مصرف معين فيبقى اصل عدم وجوب الزكوة بلا معارض ولعله يأتى الكلام فى بعض افراد ذلك القسم ايض ثم بعد ما ذكرنا من عدم اشتراط تمامية الملك بمعنى عدم التزلزل فى وجوب الزكوة لا يبقى مجال للكلام فى انه هل يشترط حول ان الحول من حين الملكية او من حين انتفاء التزلزل نعم لو قلنا باشتراطها لزم الكلام فى ذلك ايض وكذا لا يبقى مجال للكلام فى ذلك فى القسم الثانى من قسمى عدم تمامية الملك بعد ما عرفت من عدم تعلق وجوب الزكوة به **فرع** المشروط الملكية طول الحول فيما يشترط فيه الحول بالاجماع ولانه المراد من حولان الحول لا حولانه على وجوده ويدل عليه جميع الاخبار المتقدمة المصرحة باشتراط حولان الحول عليه عنده ربه وفى يده **الشرط الخامس** التمكن من التصرف واشتراطه مقطوع به فى كلام كثير من الاصحاب وفى الحدايق وهو مما لا خلاف فيه فيما اعلم وفى ك وغيره انه مقطوع به فى كلام الاصحاب بل عليه الاجماع عن السراير والتذكرة والغنى وفى المن واستدل له بعد الاجماع المنقول بانه لو وجب الزكوة مع عدم التمكن من التصرف عقلا او شرعا للزم وجوب الاخراج من غيره وهو معلوم البطلان لان الزكوة انما يجب فى العين وبالمستفيضة من الاخبار الموثقات الاربع وصحيحى الفضلاء وعلى بن يقطين المتقدمة فى الفرع الثانى من الشرط الاول الواردة فى سقوط الزكوة عن المال الغايب كصحيحة ابن سنان

اما الاول م

والمعصوب م

تعلق م

لا صدقة على الدين ولا على المال الغايب عنك حتى يقع فى يدك وموثقة اسحق رجل خلف عند اهله نفقة الفين لسنتين عليها زكوة فقال ان
كان شاهدا فعليه زكوة وان كان غايبا فليس عليه زكوة وقريبة من مضمونها مرسلة ابن ابى عمير وموثقة ابى بصير وصحيحة رفاعة عن الرجل يغيب
عنه ماله خمس سنين ثم ياتيه فلا يرد راس المال كم يزكيه قال سنة واحدة وموثقة زرارة فى رجل ماله عنه غايب لا يقدر على اخذه قال فلا زكوة عليه
حتى يخرج فاذا خرج زكاه لعام واحد وان كان يدعه متعمدا وهو يقدر على اخذه فعليه الزكاة لكل ما مر به من السنين وحسنة سدير فى رجل كان له
مال فانطلق به فدفنه فى موضع فلما حال عليه الحول ذهب ليخرجه من موضعه فاحتفر الموضع الذى ظن ان المال فيه مدفون فلم يصبه فمكث بعد ذلك
ثلث سنين ثم انه احتفر الموضع من جوانبه كله فوقع على المال بعينه كيف يزكيه قال يزكيه لسنة واحدة لانه كان غايبا عنه وان كان احتبسه وما ورد فى
سقوط الزكوة عن الدين او الوديعة الذى لا يقدر على اخذه او لا يصل اليه كرواية عمر بن يزيد ليس فى الدين زكوة الا ان يكون صاحب الدين هو الذى
يؤخره فاذا كان لا يقدر على اخذه فليس عليه زكوة حتى يقبضه ورواية عبد العزيز كل دين يدعه هو اذا اراد اخذه فعليه زكوته وما كان لا يقدر على
اخذه فليس عليه زكوة حتى يقبضه وصحيحة الخراسانى الرجل يكون له الوديعة والدين فلا يصل اليهما ثم ياخذهما متى يجب عليه الزكوة قال اذا اخذهما
ثم يحول عليه الحول يزكى ومنهم من لم يذكر هذا الشرط بل ذكر سقوط الزكوة فى جملة من الافراد التى لا يتمكن فيها من التصرف خاصة ولم يذكر القاعدة
الكلية كالشيخ فى ف والفاضل فى الارشاد وغيرهما واعترض على اشتراط القاعدة الكلية بوجهين احدهما ان العمدة فى اعتبارها الروايات وهى انما
تدل على سقوط الزكوة فى المال الغايب الذى لا يقدر المالك على اخذه على اعتبار التمكن من التصرف وثانيهما انا ان اريد به التمكن من التصرف من جميع ولام
الوجوه يخرج المملوك فى زمن خيار البايع ومال المريض اذا حجرنا عليه فيما زاد من الثلث والمحجور عليه لردة او سفه او فلس وان اريد التمكن فى الجملة
ورد تحققه فى الغايب والمغصوب ونحوها اذ يجوز بيعها ممن يتمكن من استخلاصها ويجوز هبة المغصوب لغاصبه ونحو ذلك **واجيب** بانه مع ان عن الاول م
الاجماع المنقول والدليل المذكور بعده تثبت القاعدة ان كل واحد من الاخبار وان كان اخص من المدعى الا ان ضم بعضها مع بعض يفيد القاعدة من
باب الاستقراء مع ان الموثقات الاربع والصحيحة التى بعدها غير مختصة بالمال الغايب بل يدل على سقوط الزكوة عن كل ما ليس فى يد المالك وعنده و
صحيحة ابن سنان متضمنة لحكم الدين ايضا وحسنة سدير لحكم المال المفقود بل المستفاد من الروايات الثلثة الاخيرة اقتضاء عدم القدرة على الاخذ
مطلقا لسقوط الزكوة **اقول** اما الاجماع المنقول فقد عرفت عدم حجيته مرارا مع ان مراد المدعى له من التمكن من التصرف لا يخلو عن اجمال واما
الدليل الذى بعده ففيه ان غاية ما يدل عليه لو سلم عدم التكليف بالاخراج حال عدم التمكن لا مطلقا واما الاخبار وان لم يكن مخصوصة بالمال
الغايب ولكن لا يستفاد منها اكثر من اشتراط القدرة على الاخذ كلما شاء وكون المال عنده وفى يده عرفا اما التمكن من مطلق التصرف من نقل
الملك ونحوه فلا فلا يثبت الحكم فى مثل الوقف والنذر والصدقة ونحوها فان ارادوا بالتمكن من التصرف هذا المعنى فهو صحيح ثابت بالاخبار وان
ارادوا الزايد عنه فلا دليل عليه بل لا يعلم ارادة المدعى للاجماع معنى زايدا على الاول ومن ذلك يظهر الجواب عن الثانى ايضا فيقال ان المراد من التمكن
من التصرف كونه فى يده عرفا او قادرا على اخذه كلما شاء ووصفه انما اراد فلا يرد النقض بالمملوك فى زمن الخيار وما عطف عليه ولا بالغايب
والمغصوب ونحوهما ولا حاجة الى ما اجاب به الفاضل الهندى حيث قال ولعله يندفع بانهم انما ارادوا به ما يرفعه الاسباب التى ذكروها خاصة لان
ذلك رد للقاعدة وتخصيصا ببعض الافراد فتامل ثم ان مقتضى الاخبار المذكورة بل كثير من الاجماعات المنقولة وفتاوى الاصحاب اشتراط جريان
الحول فيما يعتبر فيه الحول على هذا الشرط ولا يكفى مجرد تحققه حال تعلق الوجوب وهو كذلك لما ذكر وبه يقيد بعض الاطلاقات كصحيحة ابن سنان
المتقدمة المقتضية باطلاق مفهوم الغاية لوجوب الزكوة حين الوقوع على اليد مطلقا **فرعان ا** قد عرفت اشتراط التمكن من الاخذ ويجىء فى
كل من الاجناس الزكوية اشتراط النصاب ايضا فهل يشترط التمكن من التصرف فى النصاب او يشترط التمكن من التصرف والنصاب مطلقا سواء تمكن
من التصرف فى مجموعه ام لا ويظهر الفائدة فيما لو ملك النصاب وخص التمكن من التصرف بما دونه كان يكون له عشرون دينارا وكان عشرة منها
غايبة وعشرة بيده او اربعون شاة وكانت عشرون منها غايبة او مغصوبة وعشرون بيده او كان له الف من زرع وغصب غيره مائة منان
منه او غصب المجموع وعادت مائة منان فانه لا شك فى عدم وجوب قدر الحصة من زكوة الغايب والمغصوب اذ لا زكوة فيه بالاخبار وهل
يجب قدر الحصة من زكوة ما يتمكن من اخذه مع استجماعه الشرايط من القدرة على الاخذ وملكية النصاب ولا يجب لعدم استجماعه الشرايط التى منها
القدرة على اخذ النصاب الظاهر الاول اذ لم يثبت من اخبار اشتراط القدرة الزايد على عدم وجوب الزكوة فيما لا يقدر واما عدم وجوبه فى غيره فلا
ولم يثبت من ادلة النصاب سوى اشتراط تملكه فان مثل قوله فى اربعين شاة شاة او ما بلغ خمسة اوسق ففيه العشر او لا يجب فى اقل من اربعين او خمسة
اوسق ونحو ذلك مطلق مقتضاه ثبوت الشاة والعشر فى كل اربعين شاة وخمسة اوساق ولكن قيد ذلك بالاربعين والخمسة المملوكتين
لشخص واحد مع الشرايط الثابتة كالسوم والزرع واما تقييدهما بالتمكن من التصرف فى جميعها فلا دليل عليه **ب** اشتراط تعلق الزكوة
بالاجناس الزكوية بالتمكن من التصرف وسقوط الزكوة عنها لما مضى بدونه منوط انما هو فيما يعتبر فيه الحول واما غيره من الغلات فلا اختصاص
جميع الاخبار الموجبة لاشتراط التمكن من التصرف بما يعتبر فيه الحول نعم اذا كانت الغلة ممنوعة من التصرف فيها او غايبة لا يجب على المالك
الاخراج حين عدم التمكن والغيبة لانه تكليف بما لا يطاق واما بعد وصولها الى يده يجب زكوتها لما مضى كما يدل عليه صحيحة ابن سنان

المقدمة وسيجيء بيان ذلك ايضا في بيان حكم المغصوب واذا عرفت اشتراط التمكن من التصرف بالمعنى الذي ذكرناه يتفرع عليها عدم وجوب الزكوة على اموال منها المال الغايب عن مالكه وهو اتفاقي ونقل الاجماع عليه متكرر والاخبار به مستفيضة كما مر وهل الموجب لسقوط الزكوة هو الغيبة مطلقا كما يظهر عنه البعض في الذخيرة وهو ظاهر اطلاق الارشاد ويع والاصل وجمع كثير من الاخبار السالفة كالموثقات الاربع وصحيحي الفضلاء وعلي وغيرهما او الغيبة المقيدة بعدم القدرة على التصرف حتى لو كان متمكنا من احضار المال او ابضاعه الى وكيله متى شاء لم يسقط كما في ف والنهاية وفع والتحرير ونهاية الاحكام بل عرف عدم الخلاف فيه وان كانت مطلقة الا ان موثقة زرارة المعتبرة بنفسها المنجبرة بالشهرة فيها تقييد المطلقات والقول بان قوله فيها ضعلية الزكوة ليس صريحا في الوجوب ضعيف **فروع أ** المصرح به في المع ويع وشاوق وغيرها ان يد الوكيل يد المالك وتمكنه تمكنه وكذا الولي ولم يذكر بعضهم الوكيل ولا الولي كما في فع ومقتضى اطلاق الاخبار السقوط اذا لم يتمكن المالك من الاخذ وان كان في يد وكيله او وليه اذا لم يتمكن من الاخذ من الوكيل لبعده وعدم وصول اليد اليه او انقطاع خبره او عدم علمه بوصول المال الى الوكيل بل مقتضى عموم موثقة اسحق الحاصل بترك الاستفصال السقوط ان كان في يد الولي حيث انه بعد السؤال عن رجل مات وبعض ولده غايب في انه كيف يصنع بميراث الغايب عن ابيه قال يعزل حتى يجيء قلت فعلى ماله زكوة فقال لا حتى يجيء قلت فاذا جاء هو ايزكيه قال لا حتى يحول عليه الحول في يده فانه لعم من ان يكون المعزول في يد ولي الغايب ومن ان يكون الولد صغيرا ويعزل في يد وليه بل في موثقة الاخرى المتقدمة في صدر هذا الشرط تصريح به حيث قال رجل خلف عند اهله نفقة سنتين فان الاهل يكونون وكيلا في ضبطه مع انه اسقط الزكوة عنه وكذا مرسلة ابن ابي عمير وموثقة ابي بصير فالتحقيق ان المناط تمكن المالك بنفسه الا ان يثبت الاجماع على قيام يد الوكيل مقام يده وهو عندي غير ثابت **ب** المرجع في الغيبة وعدم القدرة على الاخذ وعدم الكون في اليد هو العرف مثلا اذا كان له داران بينهما فرسخ او فرسخان وكان هو في دار والمال في اخرى فلا شك انه غايب عنه ولا يقدر على الاخذ في تلك الساعة ولكن نحو ذلك لا يضر في الصدق العرفي ولا يقال لمثل ذلك انه غايب وانه على الاخذ غير قادر وانه ليس في يده فالمناط في الصدق هو العرف وكذلك في الضال والمفقود وربما يتفاوت ذلك فيما قبل الحول وفي اثنائه فانه لو ورث مالا وكان غايبا وحضر بعد يوم يبتدئ الحول من ذلك اليوم الذي قدم بخلاف ما لو غاب عن ماله في اثناء الحول يوما فانه لا ينقطع به الحول والفارق العرف **ج** صرح جماعة منهم المحقق في يع وفع والفاضل في المن والارشاد وغيرهما انه لو مضت على الغايب والمفقود اعوام ثم عاد استحب زكوة سنة واحدة وعن المن الاجماع عليه وفي ك انه مذهب الاصحاب لا اعرف فيه مخالفا للموثقة زرارة وصحيحة رفاعة وحسنة سدير المتقدمة وفي المن اطلق استحباب زكوة سنة ولم يقيد بمضي السنتين ومال اليه في خيرة وهو الاظهر للاطلاق والموثقة وقيل في الاولها نظر لظهورها في مضي السنتين كما يظهر من اخرها وفيه منع ظاهر والفاظ الاخبار جمل خبرية فلا يفيد ازيد من الرجحان فالقول بافادتها الوجوب غير سديد **د** منع الغيبة عن وجوب الزكوة انما هو فيما يعتبر فيه الحول دون الغلات كما ياتي وجهه في المال المغصوب ومنها المال المغصوب والمجحود والمسروق الذي لا يقدر على تخليصه فيعدم وجوب الزكوة فيه واعتبار مبتدأ الحول من حين التخلص اجماعي وعليه الاجماع عن ف وكره والمن ويدل عليه الموثقات والصحيحة المتقدمة بل اكثر الاخبار المذكورة لاشتراط القدرة على الاخذ طول الحول هذا في الاموال التي يعتبر فيها الحول واما الغلات فلا شك في عدم وجوب زكوتها اذا غصبت قبل بدو الصلاح او بعده بدون تقصير المالك ولم يعد اليه ابدا ولا في وجوبها اذا عادت اليه قبل حال تعلق الوجوب اي بدو الصلاح ولا فيما اذا غصبت بعد تعلق الوجوب ثم عادت وانما الكلام فيما غصبت قبل تعلق الوجوب وعادت بعد زمان تعلق الوجوب فظاهر اطلاق بعضهم عدم الوجوب ايضا وعن لك التصريح به واستشكل فيه في ك ونفى البعد عن وجوب الزكوة فيها متى تمكن من الاخذ واستحسنه في الذخيرة واختاره الفاضل الهندي في ح ضه وهو الاظهر لحصول نموها في ملكه وعموم الاخبار الموجبة للزكوة فيها نحو قوله فيما سقت السماء العشر وفي صحيحة محمد وابي بصير كل ارض دفعها اليك السلطان فما حرثته فيها فعليك فيما اخرج الله منها الذي قاطعك عليه وليس على جميع ما اخرج الله منها العشر انما العشر عليك فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك ولا ينافيه اخبار سقوط الزكوة عما لا تقدر عليه لاختصاصها بما فيه الحول مع ان في بعضها دلالة على وجوب زكوته بعد القدرة من غير اعتبار شرط كقوله في صحيحة ابن سنان ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يدك وفي رواية عمر بن يزيد فاذا كان لا يقدر على اخذه فليس عليه زكوة حتى يقبضه دلت بمفهوم الغاية على وجوب الزكوة بعد الاخذ مطلقا خرج ما يعتبر فيه الحول بالدليل فيبقى الباقي **فروع أ** هل الممنوع من التصرف في ماله من غير اثبات اليد عليه حكم المغصوب منه ام لا صرح في البيان بالثاني ووجوب الزكوة فيه لنفوذ تصرفه ولا افهم معنى نفوذ التصرف فان اراد انه غير ممنوع منه شرعا فالمغصوب ايضا كذلك وان اراد وقوع تصرفه فالمفروض عدمه والاقرب انه ان بلغ المنع والحبس حدا لسلب معه كون المال عنده وفي يده منع عن وجوب الزكوة والا فلا هذا فيما يعتبر فيه الحول واما الغلات فلا كما مر **ب** لو امكن تخليص احد الثلثة وجبت الزكوة لموثقة زرارة واعتبر ابتداء الحول من حين تحقق التخلص ان شرع فيه او لا الامكان والا فبعد مضي زمان يمكن فيه التخلص ومنه يظهر ان المناط والضابطة القدرة على الاخذ كلما شاء عرفا للموثقة المذكورة بل رواية عبد العزيز وبهما يقيد اطلاقات اشتراط اليد والكون عنده **ج** اذا امكن التخليص ببعض المال او بمال اخر فان خلصه به فلا شك في وجوب الزكوة في المستخلص وانما الكلام في انه هل يجري امكان

التخلص به مجرى التمكن من التخليص حتى يجب عليه زكوته لو لم يخلصه من ابتداء الحول من بدو زمان الامكان ام لا تردد فيه في ن والاظهر
الاول لصدق القدرة على الاخذ ووجه الثاني ان القدرة انما يحصل بعد اداء البعض او مال اخر فهو اذا لا قادر على تحصيل القدرة لا على التخليص وتحصيل
القدرة غير واجب لعدم وجوب تحصيل شرايط الوجوب من غير فرق بين شرطه وشرط شرطه وفيه ان المرجع في صدق القدرة العرف ولا شك في
ان مثل ذلك يعد قادرا عرفا لا انه يصير قادرا بعد بذل البعض او مال اخر ونحوه الكلام فيما اذا توقف التخليص في المغصوب والمسروق والمجحود على اقامة بينة
وتمكن منها فانه يجب عليه الزكوة فيما يمكن تخليصه بالبينة كما حكى التصريح به عن كره ونهاية الاحكام وعد نعم لو احتاج التخليص الى دعوى وشق عليه
امكن السقوط لعدم صدق القدرة مع الدعوى الشاقة وامكن عدم صدق القدرة والاولى ملاحظة حال المالك والجاحد وقدر المال فانه يختلف
مراتب المشقة باختلافها فيحكم بالسقوط فيما كانت المشقة فيه كثيرا بحيث لا يجوز اهل العرف تحملها ومنه يظهر الحال فيما اذا توقف التخليص على اليمين او
على الاستغاثة بشخص ليشفع على المالك التوسل به سيما اذا توقف على نوع تعظيم له شاق عليه ومنها المفقود والضال ووجه سقوط الزكوة فيه
يظهر مما مر وضلال بعض النصاب حكم ضلال الكل ولو ضلت شاة من اربعين ثم عادت بعد مضي زمان صدق الضلال عرفا استانف الحول للكل و
منها الوقف ولا خلاف في سقوط الزكوة فيه عند الاصحاب لعدم التمكن من الاخذ وفي دلالته نظر لمنع عدم التمكن وانما هو لا يتمكن من الاتلاف ونقل
الملك ونحوهما والثابت من الاخبار ليس اشتراط ذلك التمكن فالاولى الاستدلال بعدم صدق الملكية عرفا وبعدم دليل على وجوب الزكوة فيه اذ
ليس الا العمومات وهي معارضة بعمومات منع التصرف في الوقف وتغييره فيرجع فيه الى اصل عدم وجوب الزكوة ويجب الزكاة في نتاج الوقف بعد الحول
وفي غلته بعد بدو الصلاح اذا كان وقفا على شخص واحد وان كان وقفا على اشخاص محصورين فلو كانت القسمة معينة شرعا اعتبر الشرايط من الحول
فيما يعتبر فيه والنصاب في الغلات في سهم كل واحد وان كانت مفوضة الى راى الناظر اعتبرت الشرايط في سهم كل بعد القسمة اذ لا يملكه الا بعدها ففي الغلة
لا زكوة لو كانت القسمة بعد بدو الصلاح لعدم تعلق الوجوب في ملكه نعم لو قسمه الناظر قبل زمان تعلق الوجوب يجب الزكوة على كل من بلغ سهمه
النصاب ومنها المرهون فقيل بعدم تعلق الزكوة به الا بعد جريان الحول عليه بعد انفكاكه وهو مختار موضع من ط وبيع وعد وكره والمن والتحرير لعدم
تمكن الراهن منه وعدم الاقتدار على التصرف فيه شرعا واختار في موضع اخر من ط تعلق الزكوة به لانه قادر على التصرف فيه بان يفك رهنه ومنهم
من فصل فقال بالاول مع عدم قدرة الراهن على الفك وبالثاني مع القدرة عليه والحق هو الثاني لانه ماله واستجمع جميع الشرايط الا ما يتوهم من عدم
تمكن التصرف فيه وهو وهم لان الشرط هو كونه في يده وقادرا على اخذه وهو كذلك وان لم يكن قادرا على اتلافه ونقل ملكه ولكنه ليس بشرط ويدل على
وجوب الزكوة فيه العلة المذكورة في صحيحة يعقوب بن شعيب عن الرجل يقرض المال للرجل السنة والسنتين والثلثة او ما شاء الله على من الزكوة على
المقرض او على المقترض فقال على المقترض لان له نفعه وعليه زكاته وفي صحيحة زرارة الواردة في زكوة القرض وفيها بعد ان حكم بان كان من المال في يده
زكوه فقال يا زرارة ارايت وضيعة ذلك المال او ربحه لمن هو وعلى من هو قلت للمقترض قال فله الفضل وعليه النقصان وله ان ينكح ويلبس منه وياكل منه
ومنها المنذور صدقته بعينه فقالوا بسقوط الزكوة عنه لعدم جواز تصرفه فيه والاولى ان يستدل له بعدم صدق المملوكية كما مر ويتعارض ادلة وجوب
الزكوة ووجوب الوفاء بالنذر هذا اذا كان النذر قبل تمام الحول وتعلق الوجوب سواء كان النذر مطلقا من حيث وقت الاداء او موقتا سواء كان وقته
بعد الحول او تعلق الوجوب او قبله وسواء وفى الموقت بالنذر في وقته او لم يف به واما اذا كان بعده فيجب الزكاة فيه فيزكيه ويتصدق بالباقي ان كان متعلق
النذر الجميع او بقدر ما ينوع عما سوى القدر الواجب في الزكوة والا فيزكي ويتصدق بالقدر المنذور وهذا كله اذا كان النذر مطلقا او مشروطا بشرط
غير متحقق في الحول او قبل تعلق الوجوب فان كان شرط تحققه في اثناء ذلك الحول او في زمان هو قبل تعلق الوجوب فلا شك في وجوب الزكوة فيه لعدم
تعلق النذر به من جهة عدم تحقق الشرط وان كان شرطا مطلقا ولم يحصل بعد او موقتا بما بعد الحول او وقت تعلق الوجوب احتمل وجوب الزكاة لعدم
تعلق النذر به بعد فلو حصل الشرط يتصدق بما بقي ويكون القدر المخرج كالتالف ويحتمل عدم الوجوب لتعلق النذر في الجملة والممنوعية من التصرف
ويحتمل البناء على حال الشرط فان كان تحققه مقتضى الاصل كعدم حصول الامر الفلاني يسقط الزكوة وان كان على مقتضى الاصل يجب الزكوة و
الاقرب الاول ومنها الدين اي ما لاحد في ذمة الغير فقالوا ليس على المدين زكوة لانه ليس في يده وتفصيل الكلام انه ما في ذمة الغير لاحد فاما لا يقدر
المدين على اخذه لكونه على ذمة جاحد او مماطل او معسر او لكونه موجلا او يقدر فعلى الاول فالحق المشهور عدم وجوب الزكوة على المدين فاذا اخذه
استانف الحول وفي كره اشعار بالاتفاق عليه بل صرح بعض مشايخنا بالاتفاق وفي ط عن بعض اصحابنا انه يخرج لسنة واحدة اذا لم يكن موجلا
ولعل غرضه الاستحباب كما قيل ويدل على المختار اكثر ما مر من الاخبار في الشرط الخامس وموثقة سماعة عن الرجل يكون له الدين على الناس يجب فيه
الزكوة قال ليس عليه زكوة حتى يقبضه فاذا قبضه فعليه الزكوة وان طال هو فحبسه على الناس حتى يمر لذلك سنون فليس عليه زكوة حتى يخرج فاذا
خرج زكوة لعامه ذلك الحديث واما رواية عبد الحميد عن رجل باع بيعا الى ثلث سنين من رجل ملي بحقه وماله في ثقة يزكي ذلك المال في كل سنة تمر به
او يزكيه اذا اخذه فقال لا بل يزكيه اذا اخذه قلت لكم يزكيه قال لثلث سنين وصحيحة الكناني عن الرجل ينسى او يعبر فلا يزال ماله دينا كيف يصنع في زكوته
قال يزكيه ولا يزكي ما عليه من الدين فانما الزكوة على صاحب المال فلا يفيد ان بدون الرجحان فعليه يحملان او على ما اذا كان التاخير من صاحب المال وعلى
التقية لمطابقته لمذهب جمع من العامة وعلى الثاني ففيه قولان الاول عدم وجوب الزكوة على المالك وهو المحكي عن القديمين والاستبصار والحلي

والسيد

والسيد والقاضى والفاضلين وفخر المحققين وعامة المتاخرين ونسبه بعض المتاخرين الى الاكثر والثانى للشيخين وجمل السيد واستظهره بعض مشايخنا الاخباريين حجة الاول الاصل والموثقات الاربع وصحيحة الفضلاء الخمس المتضمنة لاشتراط كونه عند المالك وفى يده وحسنة زرارة المتقدمة المذكورة بعد هذه الموثقات والصحيحة وصحيحة ابن سنان المتقدمة فى صدر هذا الشرط وموثقة سماعة المتقدمة وموثقة الحلبى قلت له ليس فى الدين زكوة قال لا وموثقة اسحق بن عمار الدين عليه الزكوة فقال لا حتى يقبضه قلت فاذا قبضه ايزكيه قال لا حتى يحول عليه الحول فى يده وصحيحة ابى بصير عن رجل يكون نصف ماله عينا ونصفه دينا فيحل عليه الزكاة قال يزكى العين ويدع الدين وصحيحة زرارة رجل دفع الى رجل مالا قرضا على من زكوته على المقرض ام على المقترض قال لا بل زكاتها ان كانت موضوعة عنده حولا على المقترض قال قلت فليس على المقرض زكوتها قال لا يزكى المال من وجهين فى عام واحد وليس على الدافع شئ لانه ليس فى يده شئ انما المال فى يد الاخذ فمن كان المال فى يده زكاه الحديث ويظهر من قوله لا يزكى المال من وجهين الخ دلالة رواية الحسن بن عطية ايضا لقوم عندى قرضا ليس يطلبونها منى افعلى فيها زكوة فقال لا يقضى ولا يزكى ذلك ويدل عليه ايضا التعليل المذكور فى صحيحة يعقوب بن شعيب السابقة وما دل على اشتراط الملكية فان الذى غير مملوك للمدين فعلا الا بعد قبضه له ويصرح به المروى فى قرب الاسناد المنجبر ضعفه لو كان بدعوى الشهرة عن الدين يكون على القوم المياسير اذا شاء قبضه هل على صاحبه زكوة قال لا حتى يقبضه ويحول عليه الحول ودليل القول الثانى موثقة زرارة وروايتا عمر بن يزيد وعبد العزيز المتقدمة جميعا والرضوى وان غاب مالك عنك فليس عليك الزكاة الا ان يرجع اليك ويحول عليه وهو فى يدك الا ان يكون مالك على رجل متى ما اردت اخذت منه فعليك زكوته واطلاق صحيحة الكنانى ورواية عبد الحميد المتقدمتين ولا يخفى ضعف دلالة الموثقة لان مرجع الضمير فى قوله يدعه هو المال الغائب والدين لعدم تشخصه بل هو امر كلى فى الذمة ليس مالا وكذلك ليس غائبا فموضوع الموثقة غير موضوع المسئلة والرضوى ضعيف قاصر عن الاسناد والاخريان غير ناهضتان لاثبات الوجوب مع ان رواية عبد الحميد مختصة بما لا يقدر على اخذه لعسره الى ثلث سنين فهو خارج عن المورد فلم يبق الا الروايتين واجيب عنهما ايضا بضعف السند وهو عندنا ليس بمعتمد وبمعارضتهما مع مثل موثقتى سماعة والحلبى ولا يفيد اخصيتهما اذ لو افادت لوجب تخصيص المعارض وهو فيما يتضمن السؤال غير جائز لايجابه تاخير البيان عن وقت الحاجة وفيه منع لزوم كون وقت السؤال وقت الحاجة نعم انهما يعارضان المروى فى قرب الاسناد بالتباين فى الزكوة فما يجب حمل الروايتين على الاستحباب بقرينة هذه الرواية او يطرحان لموافقة العامة فى الجملة ويرجع الى الاصل وهو ايضا مع عدم الوجوب **فرع** لو استقرض مالا عينا او قبضه ثم بقى عنده حولا اما عند نفسه او عند المقرض مع تمكنه من التصرف فيه فزكوته على المقرض بلا خلاف كما قيل لانه مال له فزكوته عليه لا انها على صاحب المال كما مر ولصحيحتى يعقوب بن شعيب وزرارة ورواية ابن عطية المتقدمة ويدل عليه ايضا موثقة البصرى ومرسلة ابان وفى صحيحة منصور فى رجل استقرض مالا فحال عليه الحول وهو عنده قال ان كان الذى اقرضه يؤدى زكوته فلا زكوة عليه وان كان لا يؤدى ادى المستقرض واطلاق هذه الروايات كعبارات طائفة من الاصحاب تصريح بعض اخر يقتضى عدم الفرق بين ما اذا اشترط الزكاة على المقرض ام لا خلافا للشيخ فى باب القرض من النهاية فاوجبها بالشرط على المقرض للصحيحة الاخيرة وضعف بان مقتضاها جواز اداء المقرض لا لزومها وحملها على صورة الشرط ليس باولى من حملها على التبرع مع ان الزكوة تابعة للملك وهى للمقترض فلا يجوز اشتراطها على الغير لانه من قبيل اشتراط العبادة على غير من وجبت عليه ويمكن ان يجاب عن الاول بانه لا شك فى دلالة الصحيحة على جواز مباشرة الغير لاخراجها عمن لزمته ولو تبرعا وحيث جاز صح اشتراطها ولزم لعموم ما دل على لزوم الوفاء بالشرط الجائز هذا مع ما ورد فى الاخبار من جواز شرط اداء الزكوة عن الغير ولزومه كما فى صحيحة ابن سنان باع ابى هشام بن عبد الملك ارضا بكذا وكذا الف دينار واشترط عليه زكوة ذلك المال عشر سنين وقريبة منها صحيحة الحلبى وفى الفقه الرضوى فان بعت شيئا وقبضت ثمنه واشترطت على المشترى زكوة سنة او سنتين او اكثر من ذلك فانه يلزمه ذلك دونك وحكى الفتوى به عن الصدوق ثم مع الشرط المذكور هل يسقط عن المقترض بمجرد الشرط فيه ام لا صرح فى خبره بالثانى وهو كذلك لعموم ما وجب الزكوة على المقترض ولا ينافيه لزوم على المقرض ايضا كما لو وجبت على شخص اداء دين اخر بنذر او شرط فانه لا يسقط الوجوب عن المديون فان وفى سقط عنه والا وجب عليه والحاصل انه يجب على كل منهما بدلا فكل اداها يسقط عن الاخر اما عن المقترض فلان وجوبها عليه انما هو اذا لم يكن مؤداة واما عن المقرض فلان الوفاء بالشرط انما يجب مع امكانه وبعد اداء المقترض لا يكون زكوة حتى يمكن له اداؤها اذ لا يجب زكوة فى مال فى عام مرتين هذا ثم ان مقتضى الصحيحة جواز تبرع المقرض باداء الزكوة وانه لو اداها سقط عن المستقرض وهو كذلك وهل هو مطلق او مقيد بما اذا اذن المقترض مقتضى الاطلاق الاول فهو الاقرب ومنها مال المحجور عليه للفلس صرح بعدم الزكوة فيه الشهيد فى ن وصاحب خيره وصرح الفاضل الهندى فى ح ضه وجوب الزكوة فيه بل كونه من المسلمات حيث اعترض على من اشترط تمكن التصرف بانه ان اراد من جميع الوجوه يرد عليه القبض بالمبيع فى زمن الخيار ومال المحجور عليه لردة او سفه او فلس وكذا هو الظاهر منهم فى مسئلة عدم منع الدين من الزكوة ولو استوعب المدين المال من غير استثناء هم المحجور عليه ويدل عليه ايضا عموم الاخبار الاتية المصرحة بعدم منع الدين للزكوة ولو كان الدين اكثر ما فى يده الحاصل من ترك الاستفصال الا انه يمكن ان يقال ان ادلة اشتراط الاقتدار من التمكن فى التصرف فيما يعتبر فيه الحول يوجب سقوطها عن المحجور عليه لعدم صدق كون المال فى يده وعنده عدم القدرة على اخذه واما فى الغلات فالاقرب وجوب الزكوة فيها لعدم دليل على السقوط ومنع المحجور عليه انما هو فى التصرف فيما له وليس ذلك مالا له بل مال الفقراء مع ان دليل منعه

التخلص به مجرى التمكن من التخليص حتى يجب عليه زكوته لو لم يخلصه ابتداء الحول من بدو زمان الامكان ام لا تردد فيه في تة والاظهر
الاول لصدق القدرة على الاخذ ووجه الثاني ان القدرة انما يحصل بعد اداء البعض او مال اخر فهو اذ لا قادر على تحصيل القدرة لا على التخليص وتحصيل
على القدرة غير واجب لعدم وجوب تحصيل شرايط الوجوب من غير فرق بين شرطه وشرط شرطه وفيه ان المرجع في صدق القدرة العرف ولا شك في
ان مثل ذلك يعد قادرا عرفا لانه يصير قادرا بعد بذل البعض او مال اخر ونحوه الكلام فيما اذا توقف التخليص في المغصوب والمسروق والمجحود على اقامة بينة
وتمكن منها فانه يجب عليه الزكوة فيما يمكن تخليصه بالبينة كما حكى التصريح به عن كره ونهاية الاحكام وغيرهما نعم لو احتاج التخليص الى دعوى وشق عليه
امكن السقوط لعدم صدق القدرة مع الدعوى الشاقة ولكن عدم صدق القدرة والاولى ملاحظة حال المالك والجاحد وقدر المال فانه يختلف
مراتب المشقة باختلافها فيحكم بالسقوط فيما كانت المشقة فيه كثيرا بحيث لا يجوز اهل العرف تحملها ومنه يظهر الحال فيما اذا توقف التخليص على اليمين او
على الاستغاثة بشخص ليشفع على المالك التوسل به سيما اذا توقف على نوع تعظيم له شاق عليه ومنها المفقود والضال ووجه سقوط الزكوة فيه
يظهر مما مر وضلال بعض النصاب حكم ضلال الكل ولو ضلت شاة من اربعين ثم عادت بعد مضي زمان صدق الضلال عرفا استانف الحول للكل و
منها الوقف ولا خلاف في سقوط الزكوة فيه عند الاصحاب لعدم التمكن من الاخذ وفيه دلالة نظر لمنع عدم التمكن وانما هو لا يتمكن من الاتلاف ونقل
الملك ونحوهما والثابت من الاخبار ليس اشتراط ذلك التمكن فالاولى الاستدلال بعدم صدق الملكية عرفا وبعدم دليل على وجوب الزكوة فيه اذ
ليس الا العمومات وهي معارضة وعمومات منع التصرف في الوقف وتغييره فيرجع فيه الى اصل عدم وجوب الزكوة ويجب الزكاة في نتاج الوقف بعد الحول
وفي غلته بعد بدو الصلاح اذا كان وقفا على شخص واحد وان كان وقفا على اشخاص محصورين فلو كانت القسمة معينة شرعا اعتبر الشرايط من الحول
فيما يعتبر فيه والنصاب في الغلات في سهم كل واحد وان كانت مفوضة الى راى الناظر اعتبرت الشرايط في سهم كل بعد القسمة اذ لا يملكه الا بعدها ففي الغلة
لا زكوة لو كانت القسمة بعد بدو الصلاح لعدم تعلق الوجوب في ملكه نعم لو قسمه الناظر قبل زمان تعلق الوجوب يجب الزكوة على كل من بلغ سهمه
النصاب ومنها المرهون فقيل بعدم تعلق الزكوة به الا بعد حول بان الحول عليه بعد انفكه وهو مختار موضع من ط وبيع وعد وكره والمن والتحرير لعدم
تمكن الراهن منه وعدم الاقتدار على التصرف فيه شرعا واختار في موضع اخر من ط تعلق الزكوة به لانه قادر على التصرف فيه بان يفك رهنه ومنهم
من فصل فقال بالاول مع عدم قدرة الراهن على الفك وبالثاني مع القدرة عليه والحق هو الثاني لانه ماله واستجمع جميع الشرايط الا ما يتوهم من عدم
تمكن التصرف فيه وهو وهم لان الشرط هو كونه في يده وقادرا على اخذه وهو كذلك وان لم يكن قادرا على اتلافه ونقل ملكه ولكنه ليس بشرط ويدل على
وجوب الزكوة فيه العلة المذكورة في صحيحة يعقوب بن شعيب عن الرجل يقرض المال للرجل السنة والسنتين والثلثة او ما شاء الله على من الزكوة على
المقرض او على المقترض فقال على المقترض لان له نفعه وعليه زكاته وفي صحيحة زرارة الواردة في زكوة القرض وفيها بعد ان حكم بان كان من المال الذي
زكوة فقال يا زرارة ارايت وضيعة ذلك المال وربحه لمن هو وعلى من هو قلت للمقترض قال فله الفضل وعليه النقصان وله ان ينكح ويلبس منه وياكل منه
ومنها المنذور صدقة بعينه فقالوا بسقوط الزكوة عنه لعدم جواز تصرفه فيه والاولى ان يستدل له بعدم صدق المملوكية كما مر ويتعارض ادلة وجوب
الزكوة ووجوب الوفاء بالنذر هذا اذا كان النذر قبل تمام الحول وتعلق الوجوب سواء كان النذر مطلقا من حيث وقت الاداء او موقتا سواء كان وقته
بعد الحول وتعلق الوجوب او قبله وسواء وفي الموقت بالنذر في وقته او لم يف به واما اذا كان بعده فيجب الزكاة فيه فيزكيه ويتصدق بالباقي ان كان متعلق
النذر الجميع او بقدر ما يستوعب ما سوى القدر الواجب في الزكوة والا فيزكي ويتصدق بالقدر المنذور وهذا كله اذا كان النذر مطلقا او مشروطا بشرط
غير متحقق في الحول او قبل تعلق الوجوب فان كان شرطه تحقق في اثناء ذلك الحول او في زمان هو قبل تعلق الوجوب فلا شك في وجوب الزكوة فيه لعدم
تعلق النذر به من جهة عدم تحقق الشرط وان كان شرطه ولم يحصل بعد او موقتا بما بعد الحول او وقت تعلق الوجوب احتمل وجوب الزكاة لعدم
تعلق النذر به بعد فلو حصل الشرط يتصدق بما بقي ويكون القدر المخرج كالتالف ويحتمل عدم الوجوب لتعلق النذر في الجملة والممنوعية من التصرف
ويحتمل البناء على حال الشرط فان كان تحققه مقتضى الاصل كعدم حصول الامر الفلاني يسقط الزكوة وان كان على مقتضى الاصل يجب الزكوة و
الاقرب الاول ومنها الدين اي ما لاحد في ذمة الغير فقالوا ليس على المدين زكوة لانه ليس في يده وتفصيل الكلام انه ما في ذمة الغير لاحد فاما لا يقدر
المدين على اخذه لكونه على ذمة جاحد او مماطل او معسر او لكونه موجلا او يقدر فعلى الاول فالحق المشهور عدم وجوب الزكوة على المدين فاذا اخذه
استانف الحول وفي كره اشعار بالاتفاق عليه بل صرح بعض مشايخنا بالاتفاق ونقل في ط عن بعض اصحابنا انه يخرج لسنة واحدة اذا لم يكن موجلا
ولعل غرضه الاستحباب كما قيل ويدل على المختار اكثر ما مر من الاخبار في الشرط الخامس وموثقة سماعة عن الرجل يكون له الدين على الناس يجب فيه
الزكوة قال ليس عليه زكوة حتى يقبضه فاذا قبضه فعليه الزكوة وان طال هو حبسه على الناس حتى يمر لذلك سنون فليس عليه زكوة حتى يخرج فاذا فيهم
خرج زكوه لعامه ذلك الحديث وامارواية عبد الحميد عن رجل باع بيعا الى ثلث سنين من رجل ملي بحقه وماله في ثقة يزكي ذلك المال في كل سنة تمر به
او يزكيه اذا اخذه قال لا بل يزكيه اذا اخذه قلت لكم يزكيه قال لثلث سنين وصحيحة الكناني عن الرجل ينسى او يعير فلا يزال ماله دينا كيف يصنع في زكوته
قال يزكيه ولا يزكي ما عليه من الدين فانما الزكوة على صاحب المال فلا يفيد ان بدون رجحان فعليه يحملان او على ما اذا كان التاخير من صاحب المال او على
التقية لمطابقته لمذهب جمع من العامة وعلى الثاني ففيه قولان الاول عدم وجوب الزكوة على المالك وهو المحكي عن القديمين والاستبصار والحلي

والسيد

كتاب الزكوة

والسيد والقاضي والفاضلين وفخر المحققين وعامة المتاخرين ونسبه بعض المتاخرين الى الاكثر والثاني للشيخين وجمل السيد واستظهره بعض
مشايخنا الاخباريين حجة الاول الاصل والموثقات الاربع وصحيحة الفضلاء الخمس المتضمنة لاشتراط كونه عند المالك وفي يده وحسنة زرارة
المتقدمة المذكورة بعد هذه الموثقات والصحيحة وصحيحة ابن سنان المتقدمة في صدر هذا الشرط وموثقة سماعة المتقدمة وموثقة الحلبي قلت
له ليس في الدين زكوة قال لا وموثقة اسحق بن عمار الدين عليه الزكوة فقال لا حتى يقبضه قلت فاذا قبضه ايزكيه قال لا حتى يحول عليه الحول في يده
وصحيحة ابي بصير عن رجل يكون نصف ماله عينا ونصفه دينا فيحل عليه الزكاة قال يزكي العين ويدع الدين وصحيحة زرارة رجل دفع الى رجل مالا
قرضا على من زكوته على المقرض ام على المقترض قال لا بل زكاتها ان كانت موضوعة عنده حولا على المقترض قال قلت فليس على المقرض زكوتها قال لا
يزكى المال من وجهين في عام واحد وليس على الدافع شئ لانه ليس في يده شئ انما المال في يد الآخذ فمن كان المال في يده زكاه الحديث ويظهر من
قوله لا يزكى المال من وجهين الخ دلالة رواية الحسن بن عطية ايضا لقوم عندي قروضا ليس يطلبونها مني افعلي فيها زكوة فقال لا يقضي ولا تزكي
وتدل عليه ايضا التعليل المذكور في صحيحة يعقوب بن شعيب السابقة وما دل على اشتراط الملكية فان الذي غير مملوك للمدين فعلا الا بعد قبضه له
ويصرح به المروي في قرب الاسناد المنجبر ضعفه لو كان بدعوى الشهرة عن الدين يكون على القوم المياسير اذا شاء قبضه هل على صاحبه زكوة قال لا حتى
يقبضه ويحول عليه الحول ودليل القول الثاني موثقة زرارة وروايتا عمر بن يزيد وعبد العزيز المتقدمة جميعا والرضوي وان غاب مالك عنك فليس
عليك الزكاة الا ان يرجع اليك ويحول عليه وهو في يدك الا ان يكون مالك على رجل متى ما اردت اخذت منه فعليك زكوته واطلاق صحيحة الكناني
ورواية عبد الحميد المتقدمتين ولا يخفى ضعف دلالة الموثقة لان مرجع الضمير في قوله يدعه هو المال الغائب والدين لعدم تشخصه بل هو امر كلي في الذمة
ليس الا وكذلك ليس غائبا فموضوع الموثقة غير موضوع المسئلة والرضوي ضعيف قاصر عن الاسناد والاخيرتان غير ناهضتان لاثبات الوجوب مع ان
رواية عبد الحميد مختصة بما لا يقدر على اخذه لسعر الى ثلث سنين فهي خارجة عن المورد فلم يبق الا الروايتين واجيب عنهما ايضا بضعف السند و
هو عندنا ليس بمعتمد وبمعارضتهما مع مثل موثقتي سماعة والحلبي ولا يفيد اخصيتهما اذ لو افادت لوجب تخصيص المعارض وهو فيما يتضمن السؤال عن
جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وفيه منع لزوم كون وقت السؤال وقت الحاجة نعم انما يعارضان المروي في قرب الاسناد بالتباين في الزكوة فان
يحمل الروايتين على الاستحباب بقرينة هذه الرواية او يطرحان لموافقة العامة في الجملة ويرجع الى الاصل وهو ايضا مع عدم الوجوب **فرع** لو
استقرض مالا عينا او قبضه ثم بقي عنده حولا اما عند نفسه او عند المقرض مع تمكنه من التصرف فيه فزكوته على المقترض بلا خلاف كما قيل لانهما لم فزكوته
عليه لانها على صاحب المال كاملا وصحيحتي يعقوب بن شعيب وزرارة ورواية ابن عطية المتقدمة ويدل عليه ايضا موثقة البصري ومرسلة ابان و
في صحيحة منصور في رجل استقرض مالا فحال عليه الحول وهو عنده قال ان كان الذي اقرضه يؤدي زكوته فلا زكوة عليه وان كان لا يؤدي ادى
المستقرض واطلاق هذه الروايات كعبارات طائفة من الاصحاب وتصريح بعض آخر يقتضي عدم الفرق بين ما اذا اشترط الزكاة على المقرض ام لا خلافا
للشيخ في باب القرض من النهاية فاوجبها بالشرط على المقرض للصحيحة الاخيرة وضعف بان مقتضاها جواز اداء المقرض لا لزومها وحملها على صورة
الشرط ليس اولى من حملها على التبرع مع ان الزكوة تابعة للملك وهو للمقترض فلا يجوز اشتراطها على الغير لانها من قبيل اشتراط العبادة على غير من وجبت
عليه ويمكن ان يجاب عن الاول بانه لا شك في دلالة الصحيحة على جواز مباشرة الغير لاخراجها عمن لزمته ولو تبرعا وحيث جاز صح اشتراطها ولزم
لعموم ما دل على لزوم الوفاء بالشروط الجائزة هذا مع ما ورد في الاخبار من جواز شرط اداء الزكوة عن الغير ولزومه كما في صحيحة ابن سنان باع ابي
هشام بن عبد الملك ارضا بكذا وكذا الف دينار واشترط عليه زكوة ذلك المال عشر سنين وقريبة منها صحيحة الحلبي وفي الفقه الرضوي فان
بعت شيئا وقبضت ثمنه واشترطت على المشتري زكوة سنة او سنتين او اكثر من ذلك فانه يلزمه ذلك دونك وحكى الفتوى به عن الصدوق وقد
ثم مع الشرط المذكور هل يسقط عن المقترض بمجرد الشرط ام لا صرح في خيره بالثاني وهو كذلك لعموم ما اوجب الزكوة على المقترض ولا ينافيه كون
على المقرض ايضا كما لو وجبت على شخص اداء دين آخر بنذر او شرط فانه لا يسقط الوجوب عن المديون فان وفى سقط عنه والا وجب عليه والحاصل انه
يجب على كل منهما بدلا فكل ادى سقط عن الآخر اما عن المقترض فلان وجوبها عليه انما هو اذا لم يكن مؤداة واما عن المقرض فلان الوفاء بالشرط
انما يجب مع امكانه وبعد اداء المقترض لا يكون زكوة حتى يمكن له اداؤها اذ لا يجب زكوتان في مال في عام مرتين هذا ثم ان مقتضى الصحيحة جواز تبرع المقرض
باداء الزكوة وانه لو اداها سقط عن المستقرض وهو كذلك وهل هو مطلق او مقيد بما اذا اذن المقترض مقتضى الاطلاق الاول فهو الاقرب
ومنها المال المحجور عليه للفلس صرح بعدم الزكوة فيه الشهيد في ت وصاحب خيره وصرح الفاضل الهندي في شرحه وجوب الزكوة فيه بل كونه
من المسلمات حيث اعترض على من اشترط تمكن التصرف بانه ان اراد من جميع الوجوه يرد عليه القبض بالمبيع في زمن الخيار وما المحجور عليه لرده او سفه
او فلس كذا هو الظاهر منهم في مسئلة عدم منع الدين من الزكوة ولو استوعب الدين المال من غير استثناء هم المحجور عليه ويدل عليه ايضا عموم الاخبار
الآتية المصرحة بعدم منع الدين للزكوة ولو كان الدين اكثر ما في يده الحاصل من ترك الاستفصال الا انه يمكن ان يقال ان ادلة اشتراط الاقتدار
من التمكن في التصرف فيما يعتبر فيه الحول يوجب سقوطها عن المحجور عليه لعدم صدق كون المال في يده وعنده وعدم القدرة على اخذه واما في الغلات
فالاقرب وجوب الزكوة فيها لعدم دليل على السقوط ومنع المحجور عليه انما هو في التصرف فيما له وليس ذلك مانعا من ماله بل الفقراء مع ان دليل منعه

وغيره الاجماع وتخصيصه فى المورد غير معلوم ويلحق بهذا الباب مسائل اربع **المسئلة الاولى** يعتبر فى وجوب الزكوة امكان الاداء والايصال الى المستحق اجماعا كما فى المن لاطلاق الاوامر السالمة عن المعارض والمقيد واما ما قيل من ان معنى وجوب ايصاله الى المستحق ولا معنى لهذا عند عدم التمكن ففيه ان معناه ليس وجوب ايصاله بالفعل بل معناه وجوب ايصاله عند التمكن كما انه يجب الصلوة بالزوال على فاقد الماء فى اول الوقت المتوقع له بعد ساعة وهذا ليس وجوبا تعليقيا بل ايجاب تنجيزى بمعنى انه طلب منه الصلوة بعد الوضوء ويدخل فى تحت خطاب اقيموا الصلوة لدلوك الشمس ففى المورد ايضا يدخل تحت خطاب ايما رجل كان له مال وحال عليه الحول يزكيه وان لم يرد انه يزكيه بالفعل مطلقا بل مع اجتماع ساير الشرايط والحاصل ان كل خطاب تكليفى مقيد بحال القدرة ولكن معناه ان اداء التكليف موقوف عليها الا تعلق الخطاب به ويظهر الفايدة فيما بعد حصول القدرة نعم يعتبر فى الضمان التمكن من الاداء كما ياتى بعد ذلك **المسئلة الثانية** لا يشترط فى وجوب الزكوة الاسلام بل يجب على الكافر كساير الفروع ولكن لا يصح ادائه منه ما دام كافرا الا انهم قالوا انه لا يضمن بعد اسلامه زكوة حال كفره اداها او لم يؤدها تلف النصاب او كان موجودا وعلى تقدير الوجود ليستانف الحول من حين الاسلام وان سلم فى اثناء الحول ولم اجد دليلا على شئ من ذلك ومقتضى استصحاب الوجود عدم سقوط الزكوة عنه بالاسلام اى زكوة ما استجمع الشرايط حال الكفر وضمانه التالف كضمان المسلم وكذا مقتضى وجوبه حال الكفر وجوب اخذ الامام او نائبه زكوة الكافر حال الكفر ولا دليل على نفى شئ من ذلك **المسئلة الثالثة** الدين لا يمنع وجوب الزكوة سوا استوعب الدين النصاب ام لا وسوا كان للمديون مال سوى النصاب ام لا اجماعا كما فى المن وكره وح المفاتيح وفى المفاتيح بلا خلاف وفى الذخيرة انه مقطوع به فى كلام الاصحاب والظاهر تحقق الاجماع فيه فهو الدليل عليه مضافا الى عموم الادلة الدالة على وجوب الزكوة الخالية عن المخصص وخصوص صحيحة زرارة وفيها ليس ايما رجل كان له موضوع حتى يحول عليه الحول فانه يزكيه وان كان عليه من الدين مثله واكثر منه فليزك ما فى يده ورواية الحسن بن عطية وموثقة البصرى ومرسلة ابان وقد ينسب الى البيان التوقف فى ذلك لخبر رواه فيه عن الجعفريات والخبر ضعيف فى نفسه ومخالف لعمل الطايفة وبعض المعتبرة الكثيرة ومع ذلك هو فاصر الدلالة بل قد يناقش فى نسبة التوقف الى الشهيد ايضا لتصريحه بعدم منع الدين عن الزكاة فى ذلك البحث مكررا اذ ليس كلامه هنا صريحا فى التوقف ولو كان فالظاهر اختصاصه بمال التجارة والله يعلم **فرع** لو مات المديون بعد تعلق الزكوة فان وفى التركة بالدين والزكوة يجب ادائهما وان ضاقت بعدم الزكوة لتعلقها بالعين وخروجها عن التركة الا ان تلف اعيان متعلق الزكوة قبل الوفاة فيوزع التركة مع القصور وان تلفت بعد الوفاة بلا تفريط وزع التالف على الزكوة والدين **الرابعة** الفقر لا يمنع من وجوب الزكوة بل يجب من اخذه بالحول بملك سوى النصاب للعمومات الخالية عن المخصص وكذا السفه لا يمنع منه كما صرح به فى البيان للعمومات المذكورة قال فى تاخراجه الحاكم و عليه يجب على السفيه البينة عند اخذ الحاكم ولا يمنعه المرض وان قلنا بكون المريض محجورا فى الزايد عن الثلث لما ذكر من العمومات **الباب الثانى** فيما يجب فيه الزكوة والشروط المتعلقة بمحل الوجوب والقدر الواجب اخراجه وما يتعلق بذلك من الاحكام واعلم اولا ان ما يجب فيه الزكوة تسعة النقدان والانعام الثلثة والغلات الاربع اما وجوب الزكوة فيها فباجماع المسلمين بل الضرورة من الدين والمتواترة من اخبار العترة الطاهرة كما ياتى الى بعضها الاشارة واما عدم وجوبها فى غيرها فهو المشهور بين الاصحاب بل عن الناصريات والانتصار والغنية والمن وغيرها الاجماع عليه للاصل والاخبار ففى صحيحة ابن سنان ان الله تعالى فرض عليكم الزكوة كما فرض عليكم الصلوة ففرض الله عليهم من الذهب والفضة وفرض عليهم الصدقة من الابل والبقر والغنم ومن الحنطة والشعير والتمر والزبيب نادى فيهم بذلك فى رمضان وعفى لهم عما سوى ذلك وصحيحة الفضلاء الخمسة فرض الله الزكوة مع الصلوة فى الاموال وسنها رسول الله صلى الله عليه وآله فى تسعة اشياء وعفا عما سواهن فى الذهب والفضة والابل والبقر والغنم والحنطة والشعير والتمر والزبيب وعفى رسول الله عما سوى ذلك وقريبة منها رواية الحضرمى ورواية زرارة ورواية الطيار وفيها القسم بن عروة عن ابن بكير عن زرارة وموثقة ابن شهاب وفى موثقة زرارة عن صدقات الاموال فقال فى تسعة اشياء ليس فى غيرها شئ فى الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والزبيب والابل والبقر والغنم السائمة وهى الراعية وليس فى شئ من الحيوان غير هذه الثلثة الاصناف شئ وكل شئ كان من هذه الثلثة الاصناف فليس فيه شئ حتى يحول عليه الحول منذ يوم ينتج الى غير ذلك من الاخبار التى ياتى ذكرها فى مواضعها خلافا للشاذ فاوجبها فى كل ما ينبته الارض مما يكال او يوزن ولا نحو مثله فاوجبها فى مال التجارة وسياتى الكلام مع الفريقين فى بحث ما يستحب فيه الزكوة ثم ان فى هذا الباب فصول **الفصل الاول** فى زكوة الانعام الثلثة وفيه بحثان **البحث الاول** فى شرايط وجوبها وقدرها والشرايط امور **الاول** ان يحول عليها الحول فى ملكه فما لم يحل عليه الحول ولو نقص ساعة ليس فيه شئ اجماعا محققا ومحكيا مستفيضا وللمستفيضة من الاخبار منها الموثقات الاربع وحسنة زرارة المتقدمة جميعا فى الفرع الثانى من الشرط الاول من المطلب الاول وموثقة زرارة المتقدمة فى صدر الباب الثانى فى صحيحة ابن سنان المتقدمة فى صدر الباب الثانى فى صحيحة ابن سنان المتقدمة فى صدر المطلب بعد قوله وعفا لهم عما سوى ذلك قال ثم لم يتعرض لشئ من اموالهم حتى حال عليهم الحول من قابل فصاموا وافطروا فامر مناديه فنادى فى المسلمين ايها المسلمون زكوا اموالكم يقبل صلواتكم قال ثم وجه عمال الصدقة وعمال الطوايف وفى رواية زرارة وليس فى شئ من الحيوان زكوة غير هذه الاصناف الثلثة التى سميناها وكل شئ كان من هذه الاصناف من الدواجن والعوامل فليس فيها شئ وما كان من هذه الاصناف الثلثة الابل والبقر والغنم

فليس

كتاب الزكوة

فليس فيها شيء حتى يحول عليها الحول من يوم ينتج وفي صحيحة الفضلاء الخمسة انما الصدقة على السائمة الراعية وكلما لم يحل عليه الحول عند ربه
فلا شيء عليه حتى يحول عليه الحول فاذا حال عليه وجب عليه وفي رواية زرارة ليس في صغار الابل والبقر والغنم شيء الا ما حال عليه الحول وما لم يحل
عليه الحول فكانه لم يكن وفي صحيحة زرارة في الزكوة وكذلك الرجل لا يؤدي عن ماله الا ما حال عليه الحول وفي صحيحة محمد الحلبي عن الرجل يفيد
المال قال لا يزكيه حتى يحول عليه الحول وفي صحيحة زرارة ومحمد ايما رجل كان له مال وحال عليه الحول فانه يزكيه قيل فان وهبه قبل حوله بشهر
او بيوم قال ليس عليه شيء اذا وحسنة عمر بن يزيد الرجل يكون عنده المال ايزكيه اذا مضى نصف السنة قال لا ولكن حتى يحول عليه الحول ويحل عليه وصحيحة
زرارة ايزكي الرجل ماله اذا مضى ثلث السنة قال لا يصلي احدكم قبل الزوال وههنا مسائل **المسئلة الاولى** حد الاصحاب الحول المعتبر في
الزكوة بتمام احد عشر شهرا او دخول الثاني عشر بل عن المع والمن وكره والايضاح الاجماع عليه وفي خيره لا اعرف في ذلك خلافا بين الاصحاب
وفي يه والظ انه لا خلاف فيه واستدل له مع الاجماع المنقول بقوله ع في صحيحة زرارة انه حين رأى الهلال الثاني عشر وجب عليه الزكوة الى ان قال اذا دخل
الشهر الثاني عشر فقد حال عليها الحول ووجب عليه فيها الزكوة واختصاصها بالنقد غير ضاير لعدم الفاصل والمستفاد من تحديدهم والمتبادر من
الصحيحة ان الحول الذي اعتبره الشارع في وجوب الزكوة حولان اثنا عشر هلالا او بعبارة اخرى هو دخول الثاني عشر ومقتضى ذلك انه بدخول الثاني
عشر مستجمعا للشرايط يجب الزكوة ولا يضر اختلال بعض الشروط بعده ولا يجوز التاخير على القول بالفورية ولو اخر كان ضامنا الى غير ذلك من اثار الوجوب
وهذا هو معنى الوجوب المستقر الذي ذكروه ومنهم من قال ان الوجوب بذلك المعنى انما يتحقق بتمام الثاني عشر والمتحقق بدخوله انما هو الوجوب المتزلزل
وهو الذي اختاره في لك لان الثابت من الاجماع ليس الا تحقق الوجوب بدخول الثاني عشر وهو اعم من المستقر وان كان ظاهرا فيه ومقتضى المعنى الحقيقي
للحول المصرح به في الروايات عدم تحقق الوجوب المستقر الا بتمام الثاني عشر واما صحيحة زرارة ففي سنده كلام يضعف الاعتماد عليها بل قيل في بعض
مواضع متنها ايضا تشابه يوجب تضعيفها مع انا لو قلنا بصحة الخبر كما هو الاصح وبعدم خبر تشابه بعض اجزائه في العمل بما لا تشابه فيه كما هو الوجه
لم يستفد منه مع ملاحظة ساير الاخبار ايضا اعم من مطلق الوجوب المحتمل للمتزلزل وذلك لان الظاهر من الوجوب المذكور فيه وان كان المستقر الا
ان ما دل على اشتراط ساير الشروط طول الحول اوجب صرفه عنه لانه مقتضى العمل بهما كما انه ورد وجوب الصلوة بدلوك الشمس ولكنه لا ينفي
اشتراط ساير الشروط الواجبة بادلة اخرى وكما ان ذات العادة يجب عليها العبادة بمجرد انقطاع الدم على العشاة ولكنه لا ينافي اشتراط عدم رؤية
الدم الى العاشر **فان قيل** الخبر كما يدل على تحقق الوجوب بدخول الثاني عشر كذلك يدل على حولان الحول ايضا حيث قال فقد حال الحول ولازمه
حمل الحول المعتبر لساير الشروط على ذلك ايضا فلا يبقى تعارض لظهور الوجوب في المستقر اصلا **قلنا** الحول حقيقة لغة وشرعا كتابا وسنة في
تمام الاثنى عشر وحمله على الاحد عشر مجاز لا يصار اليه الا بقرينة والخبر انما يصلح قرينة لولا احتمال المجاز فيه بحمل قوله حال الحول على المقرب منه او
غيره فان باب المجاز واسع وهذا الاحتمال قايم بل راجح لان ارتكاب التجوز في خبر اولى من ارتكابه في السنة المتواترة والكتاب ولو سلم التساوي
فالامر داير بين مجازين متساويين فيرجع الى حكم الاصل وهو عدم استقرار الوجوب قيل يرد عليه ان مقتضى حقيقة ادلة ساير الشروط عدم تحقق
وجوب اصلا قبل تمام الاثنى عشر وعدم وجوب شيء قبله فالقول بتحقق وجوب قبله صرف لها عن حقايقها ايضا فهذا القول يوجب ارتكاب
التجوز فيها وفي الخبر بخلاف حمل الخبر على المستقر مع انه لو سلمنا تعارض المجازين وفقد المرجح من البين فالجمع بحمل احدهما على الوجوب المتزلزل
والاخر على المستقر جمع بلا دليل اذ لا شاهد عليه ولا سبيل والقياس على دلوك الشمس وانقطاع دم ذات العادة باطل لوجود الشواهد فيهما
فيجب اما نفي مطلق الوجوب بدخول الثاني عشر او القول بالوجوب المستقر به والاول باطل اجماعا وبقي الثاني **اقول** يمكن ان يقال ان تحقق
مطلق الوجوب بدخول الثاني عشر او القول بالوجوب المستقر به الذي قابله المتزلزل بدخول الثاني عشر اجماعي فالتعارض انما هو في الوجوب
المستقر واذ لا مرجح لاحد المجازين يجب الرجوع الى اصالة عدم الاستقرار والترجيح الذي ذكر من ايجاب القول بالمستقر ارتكاب التجوز في احد
وبالمتزلزل ايضا لا يصلح للترجيح لان المجاز خلاف الاصل واحدا كان او متعددا فلا يصار الى شيء منهما ما لم يتضمن الاكثر للاقل الا بدليل الا انه
يمكن ان يقال ان الوجوب في كل من الخبر وادلة ساير الشروط حقيقة في المستقر ولكن الخبر اخص مطلقا من ادلة ساير الشروط لدلالتها على
عدم تحقق الوجوب قبل حولان الحول مطلقا سواء دخل الثاني عشر او الحادي عشر او العاشر الى اخر الشهور ام لا والخبر يدل على تحققه بدخول
الثاني عشر خاصة حيث قال وجبت الزكوة والخاص مقدم على العام قطعا والخبر معتبر سندا الصحة ومعتضد بعمل الطائفة ولا يضر قوله في
الخبر بعد حال الحول لو سلم احتمال التجوز فيه لان الاستناد على قوله فقد وجب الزكوة مع ان المفهوم من هذا عرفا التجوز في حول ساير الادلة
فان المتبادر عنه ان الحول الذي اشترط هو احد عشر شهرا ولا يلتفت في العرف الى احتمال التجوز فيه هذا مضافا الى انه على فرض الاحتمال و
تكافؤ المجازين يرتفع اخبار الحول من البين ويبقى عموم وجوب الزكوة مطلقا خالية من المقيد خرج ما دون احد عشر شهرا بالاجماع فيبقى الباقي
وعلى هذا فالحق ما هو المشهور من استقرار وجوب الزكوة بدخول الثاني عشر ولا ينافيه صحيحة ابن سنان المتقدمة في صدر المقام لاحتمال كون
الوجوب المتحقق بدخول الثاني عشر موسعا الى تمامه فان الوجوب حقيقة في المطلق **المسئلة الثانية** هل يحتسب الشهر الثاني عشر من الحول
الاول او الثاني ذهب العلامة والشهيدان الى الاول واختاره المحقق الاردبيلي مع حكمه بالاستقرار بدخول الثاني عشر واستدل بان الحول

عند الرجل وليس في اولاده شيء حتى يحول عليه الحول وفي اخرى لا يزكي من الابل والبقر والغنم الا ما حال عليه الحول

ابن بزيع في [illegible]

حقيقة لغة وشرعا في تمام الاثنى عشر وغاية ما دلت عليه الصحيحة هي انه يكفي في وجوب الزكوة واستقراره دخول الثاني عشر وذلك لا يدل على
ان الحول الذي يجب جريانه على الاموال هو احد عشر شهرا واعترض عليه بانه ليس مقتضى ادلة حولان الحول الا انه لا يجب الزكوة قبله وان تمامه
شرط في وجوبها ولا معنى لها الا ذلك فاذا قلنا بالوجوب قبله وخصصنا ادلة حولان الحول بالصحيحة فلا يبقى دليل اخر لاشتراط الحول الحقيقي و على
الحاصل ان مقتضى عموما وجوب الزكوة وجوبها بمجرد تملك النصاب من غير اشتراط حول ولكن ثبت اشتراط الحول في وجوبها بادلته ثم ثبت
بالصحيحة فلا يبقى دليل على اشتراط مضي الثاني عشر فلا يكون وجه لاحتسابه من الحول الاول بل يجب زكوة كل حول بمضي احد عشر شهرا اقول
القايل باحتسابه من الاول لعله لا ينكر كون كل حول للزكوة احد عشر شهرا ولا يقول باشتراط مضي الثاني عشر في تعلق الوجوب او استقراره بل
مراده من احتسابه من الاول ان مبدء الحول الثاني من تمام اثنى عشر شهرا من الاول ومبدأ الثالث تمام اثنى عشر للثاني وهكذا فالمرجع النزاع حقيقة
في مبدء الاحوال اللاحقة ولا دلالة لاستقرار الوجوب بدخول الثاني عشر على ان مبدأ الثاني دخول هذا الشهر بل لا دليل اصلا يدل على ذلك
ولو سلمنا كون حول الزكوة مطلقا احد عشر وان اخبار الحول يدل على وجوبها لاحد عشر في كل عام فلا يثبت ان مبدء الاثنى عشر في اي وقت
وليس في قوله في الخبر اذا راى الهلال الثاني عشر فقد حال الحول ان الثاني عشر مبدء من اي وقت فعلى هذا يجب الرجوع الى الاصل وهو ابتداء الحول
الثاني من تمام الثاني عشر من الاول لاصالة عدم وجوب الزكوة الا بعد مضي احد عشر من ذلك المبدء بل لولا الاجماع على اتحاد جميع الاحوال لكان مقتضى
الاصل عدم الوجوب بمضي اثنى عشر شهرا من ذلك المبدء والخبر لا يدل على ازيد من ان الحول الاول يحول بمضي احد عشر ويمكن ان يكون المراد اذا راى
الهلال الثاني عشر من حين التملك واستجماع الشرايط فقد حال الحول فلا يدل على ما نقل مضافا الى رواية الكرخي عن الزكوة انظر شهرا من السنة
فانو ان تؤدي زكوتك فيه فاذا دخل ذلك الشهر فانظر ما نض يعني ما حصل في يدك من مالك فزكه فاذا حال الحول من الشهر الذي زكيت فيه
فاستعمل مثل ما صنعت ليس عليك اكثر منه فان انتظار مثل الشهر يجتمع مع احتسابه الثاني عشر مع الاول هذا غاية ما يمكن ان يستدل به لذلك مثل
القول ولكن يرد عليه ان التمسك بالاصل انما كان يتم لو كان دليل تكرير الزكوة الاجماع فيقال لم يثبت ازيد من ذلك ولكن قد دلت عليه الاخبار
ففي موثقة زرارة وان كان يدعه متعمدا وهو يقدر على اخذه فعليه الزكوة لكل ما مر بها السنين وفي رواية عبد الحميد بن سعيد قلت لكم تزكيه اذا اخذه قال
لثلث سنين وفي صحيحة ابن يقطين يلزمه الزكوة في كل سنة الا ان يسبك وعلى هذا فنقول انه وان لم يتعين مبدء الاحوال ولكن الظاهر ان بعد
اشتراط الحول والسنة في الزكوة بالاخبار وجعل احد عشر شهرا بالخبر المتقدم يفهم ان كل حول في الزكوة هو ذلك ثم اذا قال ما مر به احوال او
وكذا يفهم منه عرفا ان مبدء كل حول لاحق تمام الحول السابق فانه المتفاهم من مرور الاحوال المصطلحة على شيء ولذا لو قيل حول الاخرة خمسون عاما
ونوع من الحساب بعد ثلث احوال يفهم منه ان مبدء كل حول لاحق بعد تمام الحول السابق الذي هو خمسون عاما من اعوام الدنيا واما رواية الكرخي
فهي متشابهة غير صالحة للاستدلال لان المراد بقوله اذا حال الحول والشهر الذي زكيت فيه ان كان تمام الحول والشهر يلزم لزوم مرور ثلثة
والشهر شهرا وهو خلاف الاجماع وان كان المراد بقوله حال دخل لم يكن معنى لدخول الحول معا الا ان هذا الشهر اخر الحول وحمله على تمه بالنسبة الى الحول
ومحمل بالنسبة الى الشهر يوجب استعمال اللفظ في معنييه والظ انه نوع ارشاد لم يلاحظ فيه التحقيق بل اكتفى بالتقريب ومن ذلك يظهر ان الحق
احتساب الثاني عشر من الثاني كما هو مذهب القطب الراوندي وفخر المحققين في حواشي القواعد والفاضل الهندي في شرح **المسئلة الثالثة**
المراد من اشتراط حولان الحول على الجنس الزكوي اشتراط حولانه عليه مستجمعا طول الحول جميع شرايط وجوب الزكوة المعتبرة في المالك من البلوغ
والعقل والحرية والملكية والتمكن من التصرف وفي المال من النصاب والسوم وعدم كونه عوامل في الانعام والمسكوكية ونحوها في النقدين فلو
اختل احد هذه الشروط في اثناء الحول سقطت الزكوة اما اشتراط تحقق شرايط المالك طول الحول فقد مر واشتراط النصاب وسقوطه اتمام
بنقصان النصاب بعض الحول فهو اجماعي بل هو مما لا خلاف فيه اذ لو كان نصابا اولا ونقص في اثناء الحول فليس عليه الزكوة قبل تمام الحول لما
صرح بان ما لم يحل عليه الحول فليس فيه شيء ولا بعد تمام الحول لما صرح بان ما نقص عن النصاب ليس فيه شيء ولو كان ناقصا اولا وبلغ النصاب في اثناء
الحول فلا يجب على المجموع بعد تمام الحول وبعضه لم يحل عليه الحول وما لم يحل عليه الحول لا زكوة فيه ولا على قدر الناقص الذي حال عليه الحول
مثل قوله ليس فيما دون العشرين مثقالا من الذهب شيء وقوله ليس فيما دون الاربعين شاة شيء الى غير ذلك ويدل عليه ايضا حسنة رفاعة
وفيها اذا اجتمع مائتا درهم فحال عليها الحول فان عليه الزكوة واما اشتراط ساير الشرايط من السوم ونحوه طول الحول فسيأتي في طي ذكر الشرايط
انشاء الله **المسئلة الرابعة** لو عاوض الجنس الزكوي في اثناء الحول بغيره سقطت الزكوة مطلقا سواء عاوضه بجنسه كالشاة بالشاة
او بغير جنسه كالشاة بالبقر مطلقا بلا خلاف معتبر اذا لم يكن المعاوضة بقصد الفرار سواء كان العوض مستجمعا لجميع الشرايط غير الحول كمعاوضة
السائمة بالسائمة اولا للاصل وقوله في المستفيضة كلما لا يحول عليه الحول عند ربه فلا باس عليه فان العوض لم يحل عليه الحول عنده مطلقا
جنسا كان او غيره بقصد الفرار كان اولا خلافا للمحكي عن ط فيما اذا عاوضه بجنسه فيبني على حوله واختاره فخر المحققين في شرح الارشاد وقال اذا
عاوض اربعين سائمة في ستة اشهر باربعين اخرى كذلك يبني على الحول الاول لا اذا عاوضها باربعين معلوفة او اربعين سائمة في اربعة اشهر وكذا لما
صدق الاسم فيصدق ان عنده اربعين شاة مثلا طول حول وهو ضعيف لان المراد بالموصول في مثل قوله ما لم يحل عليه الحول الاعيان **الخامسة**

لعاوض

كتاب الزكوة

لو عاوض فى اثناء الحول او جعل النصاب ناقصًا بقصد الفرار من الزكوة سقطت الزكوة ايضًا على الاقوى وفاقًا للمحكى عن العمانى والاسكافى و المفيد
والنهاية والخلاف والاستبصار والقاضى والحلى واحتمله فى الناصريات وكلام اكثرهم وان كان فى سبك الذهب والفضة بقصد الفرار الا ان الظاهر عموم الحكم
وهو مختار الفاضلين بل هو المشهور مطلقًا كما فى لك وغيره او بين المتاخرين خاصة كما فى الحدائق للاصل وعدم حول الحول واطلاق صحيحة زرارة و
محمد ايما رجل كان له مال فحال عليه الحول فانه يزكيه قيل له فان وهبه قبل حوله بشهر او بيوم قال ليس عليه شئ ونحوه فى حسنة وفيها ايضًا رجل كان
له مائتا درهم فوهبها لبعض اخوانه او ولده او اهله فرارًا بها من الزكوة فعل ذلك قبل حلها بشهر فقال اذا دخل الشهر الثانى عشر فقد حال عليها الحول
ووجبت عليه فيها الزكوة قلت فان احدث فيها قبل الحول قال جاز له ذلك قلت انه فرّبها من الزكوة قال ما ادخل على نفسه اعظم مما منع من زكوتها
الحديث وصحيحة عمر بن يزيد رجل فرّ بماله من الزكوة فاشترى به ارضًا او دارًا اعليه شئ قال لا ولو جعله حليًا او نقرًا فلا شئ عليه وما يمنع من فضله
اكثر مما منع من حق الله يكون فيه وحسنة هرون بن خارجة لابى يوسف ولى هؤلاء انما الا اصاب فيها اموالا كثيرة وانه جعل ذلك حليًا اراد به ان يفر من
الزكوة اعليها الزكوة قال ليس على الحلى زكوة وحسنة ابن يقطين وفيها اذا اردت ذلك فاسبكه فانه ليس فى سبائك الذهب ونقار الفضة شئ
من الزكوة والمروى فى العلل والمحاسن لا يجب الزكوة فيما سبك فرارًا من الزكوة ويدل عليه ايضًا عموم ما نفى الزكوة عن الحلى والسبائك وصحيحة ابن
يقطين عن المال الذى لا يعمل ولا يقلب قال يلزمه الزكوة فى كل سنة الا ان يسبك خلافًا للمحكى عن المقنع والفقيه ورسالة والده عن الانتصار و
المسائل المصرية الثالثة والجمل والاقتصاد وف وط وموضع من يب والوسيلة والغنية والاشارة فاوجبوا الزكوة فى سبك الذهب والفضة
بقصد الفرار ونقل فى الانتصار وف وط اذا ابدل جنسًا بغيره ايضًا وفى الاولين الاجماع عليه كما فى المسائل المصرية ونسبه بعضهم الى اكثر المتقدمين
وقواه بعض مشايخنا الاخباريين للاجماع المذكور والروايات كموثقة محمد عن الحلى فيه زكوة قال لا الا ما فرّ به من الزكوة وموثقتى معوية و
اسحق احديهما الرجل يجعل لاهله الحلى من مائة دينار والمائتى دينار واراى قد قلت ثلثمائة فعليه الزكوة قال ليس عليه زكوة قال قلت فانه فرّ به
من الزكوة فقال ان كان فرّ به من الزكوة فعليه الزكوة ورواه الحلى فى مستطرفات السرائر عن معوية بن عمار فيكون الرواية صحيحة والاخرى عن رجل له
مائة درهم وعشرة دنانير اعليه زكوة قال ان كان فرّ بها من الزكوة فعليه الزكوة وان كان انما فعله ليتجمل به فليس عليه زكوة والرضوى ليس فى
السبائك زكوة الا ان يكون فرّ به من الزكوة فان فررت به من الزكوة فعليك فيه زكوة والجواب عنها مع ضعف الاخير واخصية الاولين والاخير
عن مطلوب بعضهم لاختصاصها بالسبائك وتحقق القول بالفصل ان الاخبار المتقدمة قرينة على عدم ارادة الوجوب من هذه فهى محمولة على
الاستحباب كما قاله اكثر الاصحاب مع ان الاولى غير دالة على الوجوب اصلا اذ قوله فيه الزكوة اعم من الوجوب والاستحباب بل كذا قيل فى الموثقتين الاخريين
ايضًا لاحتمال عود الضمير فى عليه الى المال وفيه لا فرق بين فى وعلى وهو كذلك مع انه على فرض التعارض فالترجيح للمتقدمة لاصحية السند و
اكثرية العدد مع انه لولا الترجيح لكان المرجع الى الاصل والاستحباب وهذا مع القول الاول وقد يرجح الثانى بمخالفة جميع العامة كما صرح به فى الانتصار
وفيه انه انما يحتاج اليه لولا انفهام الاستحباب عرفًا مع مقابلة الفريقين من الاخبار مع ان الثانية ايضًا موافقة لقول مالك واحمد واشتهار مذهب
الشافعى وابى حنيفة فى تلك الازمنة لا يفيد بعد موافقة منها لطائفة من العامة وقد يحمل الثانية على قصد الفرار بعد الحول ونستشهد له بموثقة زرارة
ان اباك قال من فرّ بها من الزكوة فعليه ان يؤديها قال صدق ابى ان عليه ان يؤدى ما وجب عليه وما لم يجب عليه فلا شئ عليه منه ونحوها حسنته ورده
فى الحدائق بانه لا يجرى فى الموثقة الثانية لانه متى خص بتمام الحول وحصل المقسم بعده اقتضى سقوط الزكوة عمن فعله ليتجمل به وهو خلاف الاجماع وحمل الفرار
على ما بعد الحول وقصد التجمل عليها قبله يجعل الكلام متهافتًا **اقول** يمكن ان يقال ان المراد حمل الفرار على الزكوة على ما اذا فعله بعد الحول فيكون المقسم
عامًا ويقسمه الامام على قسمين قسم يفعله بعد الحول وهو الذى عبّر عنه بقوله فان كان فرّ به من الزكوة وقسم يفعله قبله وهو المذكور بقوله ليتجمل وانما عبّر عما
بعد الحول بالفرار لان الفرار عن الشئ وجوده فالاستشهاد انما هو فى التجوز دون التخصيص المستلزم للتهافت والى هذا ينظر كلام الشيخ حيث ذكر بعد ذلك
الحمل ان معه لا يستقيم الاستثناء فى الموثقة الاولى واجاب بان لا فى جواب السؤال عن وجوب الزكوة فى الحلى اقتضى ان كلما يقع عليه اسم الحلى لا يجب عليه
الزكوة سواء صنع قبل حلول الوقت او بعد حلوله لدخوله تحت العموم فقصد عم بذلك تخصيص البعض من الكل وهو ما صنع بعد حلول الوقت انتهى يعنى
انه اراد من قوله الا ما فرّ ما حال عليه الحول فتجوز عن حلول الحول بذلك وبه حصل التخصيص فى المستثنى منه وعلى هذا يظهر جواب اخر عن الاخبار
الثانية اذ يكون الخبران المذكوران قرينتين على التجوز فيجب ارتكابه **فروع** على القول بعدم السقوط **أ** هل الوجوب يختص بالفرار فى اثناء الحول ام
يعم الفرار ولو قبل الشروع فى الحول ايضًا كان ورث مالا زكويًا فبدل بعضه اولا فرارًا ظاهرهم العموم **ب** لو تركب القصد من الفرار وغيره فمع
استقلال احدهما فالحكم له ومع تساويهما اشكال **ج** لو فرّ وبدل فهل الزكوة متعلقة بالمبدل او المبدل منه او ينتقل الى الذمة فيه احتمالات **الثالثة**
لا تعد اولاد الانعام الحاصلة فى اثناء حول الامهات مع امهاتها بل لها حول بانفرادها وكذا غير الاولاد مما يملكه المالك مع ما كان له فى اثناء الحول
بارث او شراء او نحو ذلك بلا خلاف فيه كما فى خيره والحدائق بل بالاجماع كما فى لك وحكاه بعضهم عن جملة من عبارات الاصحاب ويدل عليه عموم
جميع ما دل على ان كل ما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شئ عليه فيه وجميع ما دل على انه ليس فى السخال شئ حتى يحول عليه الحول منذ يوم ينتج ولا تعد
من الاولاد وغيرها من انضمامها بالاجماع مع انه يدل عليه مطلقًا صحيحة شعيب كل شئ جر عليك المال فزكه وكل شئ ورثته او وهبتك فاستقبل

فيه؟

زرارة

مبدء استيناف الحول حين ما ملكته ورواية الصيقل في الرجل يكون له على الرجل مال فاقبضه متى ما ازكيه قال اذا قبضته فزكه قلت فاني اقبض بعضه في صدر السنة وبعضه بعد ذلك قال فتبسم ثم قال ما احسن ما ادخلت فيها من السؤال ثم قال ما قبضت منه في الستة الاشهر الاولى فزكه لسنة وما قبضت بعد في الستة الاشهر الاخيرة فاستقبل في السنة المستقبلة وكذلك اذا استفدت مالا منقطعا في السنة كلها فما استفدت منه في اول السنة الى ستة اشهر فزكه في عامك ذلك كله وما استفدت بعد ذلك فاستقبل به السنة المستقبلة وما يتضمنه ذيل الرواية من جعل ابتداء ما يستفاد في الستة الاشهر الاولى عند الشروع في الاستفادة وما يستفاد في السنة الاخرى عند الفراغ منها جميعا فليس على وجه الوجوب اجماعا وانما هو ارشاد لتسهيل الضبط و رواية ابي بصير عن رجل يكون نصف ماله عينا ونصفه دينا فيحل عليه الزكوة قال يزكى العين ويدع الدين قلت فانه اقتضاه بعد ستة اشهر قال يزكيه حتى اقتضاه قلت فان هو حال عليه الحول وحل الشهر الذى كان يزكى فيه وقد اتى لنصف ماله سنة ولنصفه الاخر ستة اشهر قال يزكى الذى مرت عليه سنة ويدع الاخر حتى تمر عليه سنة قلت فان اشتهى ان يزكى ذلك قال ما احسن ذلك ورواية عبد الحميد في الرجل يكون عنده المال فيحول عليه الحول ثم يصيب مالا اخر قبل ان يحول على المال الحول قال اذا حال على المال الحول زكاهما جميعا اى اذا حال على كل ما لحوله زكاه ويحتمل غير ذلك المعنى ايض بان يراد بالمال الاخر المال الاول فيقدم زكوة الثاني او الاخير فيؤخر زكوة الاول وعلى هذا فالخبر لا يخ عن اجمال **فرع** اذ عرفت انه لا يعد الضميمة مع الاصل في الحول فنقول لكيفية ضبط حولهما ان بعد كونه الاصل نصابا لا يخ اما لا يكون الضميمة الحاصلة في اثناء حول الاصل بنفسها نصابا مستقلا بعد نصاب الاصل او يكون فان لم يكن كذلك فاما لا يكون نصابا غير النصاب الذى بعد نصاب الاصل ايض ولا مكملا للنصاب ايض او يكون فالاول كان يضم مع خمس من الابل اربع او مع ثلثين من البقر خمس او مع اربعين من الغنم عشرون وحكمه ظاهر اذ لا اثر لوجوده بل يجرى على حول الاصل كما لو لم يكن هناك ضميمة والثاني اما يكون مكملا للنصاب اللاحق خاصة او نصابا غير النصاب الذى بعد نصاب الاصل خاصة او يكون كليهما فالاول كان يضم مع خمس وعشرين من الابل بلا او مع ثلثين من البقر احد عشر او مع مائة من الغنم اثنان وعشرون وحكمه ايض ظ فيزكى الاصل بعد تمام حوله للروايات الاربع المتقدمة وعمومات وجوب الزكوة في النصاب بعد الحول ولا ينافيه ما يدل على ان فريضة النصاب الحاصل من الاصل والضميمة غير ذلك لانه بعد حولان الحول عليه لم يحل بعد ولا دلالة فيها على انه ليس لما دونه شئ حتى يعارض العمومات والروايات المتقدمة ولا زكوة حين تمام حول الضميمة للضميمة منفردة لنقصانها عن النصاب فاما يزكى المجموع عما او يؤخر الى الحول الثاني لاصلها او يزكى المجموع الاول بط لاستلزامه اخراج الزكوة عن الاصل مرتان في عام واحد وهو بصريح الاخبار بط فتعين الثاني **فان قيل** يعارض ما دل على انه لا يزكى مال في عام مرتين مع ما دل على ان النصاب اللاحق بعد حولان الحول عليه يجب فريضته **قلنا** التعارض بالعموم من وجه والمرجح معه ايض اصالة عدم وجوب الزكوة والثاني كان يضم مع ست وعشرين من الابل خمس ومع اربعين من الغنم او مائة واحد وعشرين اربعون ويزكى اصله بعد حولان حوله وفى اخراج زكوة الضميمة بعد حولها ثم زكوة الاصل بعد حوله الثاني ثم زكوة الضميمة بعد حوله الثاني ايض وهكذا العمومات زكوة النصاب وظاهر الروايات الاربع المتقدمة او اسقاط الضميمة من البين والبناء على حول الاصل لادلة العفو احتمالان اظهرهما الثاني وفاقا للاكثر لما ذكر مضافا الى الاصل واختصاص الروايات الاربع بما استجمعت شرايط وجوب الزكوة اجماعا ومنها عدم كونه عفوا وبه يخصص عمومات وجوب الزكوة في النصاب مع انه على التعارض يرجع الى الاصل والثالث كان يضم مع ثلثين من الابل سبع ومع خمس وعشرين منها احد عشر او مع ثمانين من الغنم اثنان واربعون ففى بناء زكوتهما على الحول الاول للاصل فيزكيان جميعا عند تمام حوله فيحصل الفائدة للفقير او على الحول الاول للضميمة
فيزكيان عنده ويسقط من حول الاصل ما زاد للاصل ما تقدم من حوله على حول الضميمة فيحصل الفايدة للمالك او اخراج زكوة للاصل بعد تمام حوله الاول ثم البناء في زكوتهما على الحول الثاني للاصل ويسقط الضميمة من حولها على تمام الحول الاول للاصل او بناء كل منهما على حوله دائما احتمالات اربعة يبطل اولها بادلة اشتراط الحول ولم يجر على الضميمة بعد وبظاهر الروايات الثلث الاول من الاربع وثانيها بعمومات وجوب الزكوة في النصاب المعين بعد حولان الحول عليه الخالية عن معارضة ادلة العفو مضافة الى ظاهر الروايات الثلث وثالثها بالعمومات المذكورة ايض ورواية ابي بصير فلم يبق الا الاخير ولا ادرى له مبطلا وما ورد في حكم العدد المركب من الاصل والضميمة فالمتبادر منه اتحاد الجميع في ساير الشرايط ولا يضر عدم ظهور مصرح بهذا الاحتمال لعدم ثبوت اجماع في ذلك المورد وان كانت الضميمة نصابا مستقلا بعد نصاب الاصل فهو على قسمين لانه اما لا يبلغ الضميمة مع الاصل النصاب الذى بعد نصاب الضميمة كالنصاب الثالث مثلا او يبلغ فالاول كان يضم مع اربعين من الغنم مائة واثنى وعشرون فان الضميمة مستقلة بلغت النصاب الذى بعد نصاب الاصل ولكن لا يصلان معا النصاب الثالث وهو احدى ومائتان وحكمه سقوط زكوة بادلة العفو فان ما زاد عن المائة واحدى وعشرين ونقص عن الاحدى والمائتين عفو ثم البناء على حول الضميمة والثاني كان يضم مع مائة من الغنم مائة واثنان وعشرون والظ فيه بناء على حوله والله يعلم كاملا **الشرط الثانى** السوم بالاجماع المحقق والمحكى في المع والتحرير وكره والمنتهى والحدائق وغيرها لموثقة زرارة المتقدمة في صدر الباب وقوله في حسنة الفضلاء بعد نصاب الابل انما ذلك على السائمة الراعية وبعد نصاب البقر انما الصدقة على السائمة الراعية وصحيحة الفضلاء وفيها انما الصدقات على السائمة الراعية وصحيحة زرارة وفيها هل على الفرس او على البعير يكون للرجل يركبها شئ قال لا ليس على ما يعلف شئ انما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذى يقتنيها فيه الرجل فاما ما سوى ذلك فليس فيه شئ **اقول** المرج بالجيم مرعى الدواب ثم المراد بالسوم الرعى كما هو معناه اللغوى والمصرح به في الاخبار وههنا مسائل **المسئلة الاولى** يشترط

من البين م
زكوة م
الاصل م
كل م

كونها

كتاب الزكوة

كونها سائمة طول الحول بالاجماع المحقق والمحكى مستفيضا وللقول في صحيحة زرارة الاخيرة عامها الذي تعهها فيه الرجل فلو انقطع سومها في اثناء الحول لم يجب الزكوة لعدم صدق كونها سائمة عام افتنائها ثم انه لا اختلاف في انقطاع السوم بما اذا كان العلف غالبا على السوم بل ادعى بعضهم الاجماع في المساوى ايضا والظاهر انه كذلك الا انه حكى عن ف اعتبار الاغلب ولم ينقل منه حكم المساوى واختلفوا فيما اذا كان العلف اقل من السوم على اقوال اصحها عند اكثر المتاخرين اعتبار الصدق والاسم فلا ينقطع السوم ان علف بقدر ما يصدق معه السوم طول الحول في العرف ولا ينقطع ان كان بقدر يصدق عليه ذلك وهو مذهب الفاضل في التحرير وكره والمنتهى ولف وضه والشهيد الثاني واليه ذهب المحقق الثاني لعدم النص ووجوب الرجوع الى العرف المحكم في مثله خلافا للشيخ في ف فجعل الحكم للاغلب ولازمه عدم الانقطاع بالعلف خمسة اشهر ونصف وللشرايع فحكم بالانقطاع به ولو في يوم وهو مختار عد والارشاد وبعض اخر واكثر هؤلاء صرحوا بعدم الانقطاع باللحظة وقد يشمل اطلاق كلام البعض اللحظة ايضا ويأتي تحقيق المقام في ذكر العوامل **الثانية** قالوا يتحقق العلف باطعامها العلف المملوك مطلقا ولو بالرعى كما لو زرع لها قصيلا او ارسلها اليه وحاصل الضابط على هذا اشتراط السوم بان لا يكون العلف مملوكا وانقطاعه بالعلف بالمملوك مطلقا **اقول** نظرهم في التعميم ان كان الى ان اعتبار السوم لحصول مؤنة العلف في المعلوفة كما قيل ففيه انه علة مستنبطة مردودة وان كان الى انه مقتضى معنى السوم ذلك ففيه اشكال كما صرح به بعض افاضل المتاخرين ايضا والتحقيق ان العلف بالمملوك على قسمين احدهما نقل العلف بعد حصاده وثانيهما رعى الدابة من العلف الثابت في منبته ثم انه لا شك في تحقق العلف بنقل العلف الى الدابة او الى محل اخر واتيان الدابة اليه سواء كان العلف مملوكا او مباحا في الاصل ولقائها فيما اذا كان العلف بالرعى ففيه اشكال جدا سيما اذا كان العلف مما يبقى من الحصاد من اصول السنابل او من علف المباغ وامثالها فان عدم صدق الرعى الذي هو معنى السوم عليها غير معلوم الا ان يقال ان تصريح الاصحاب بمنافاة مثل ذلك للسوم يوجب الشك في الصدق ولا جله يحصل الاجمال في معنى السائمة ولعدم حجية العام المخصص بالمجمل في موضع الاجمال لا يحكم بوجوب الزكوة في امثال ذلك فتو ولا فرق في العلف المملوك بين ما اذا استاجر الارض للعلف او اشتراها والتفرقة بينهما كما في كلام جماعة غير جيدة ولا فرق ايضا في العلف بين ان يكون لعذر كثلج او لغير عذر ولا بين ان يعتلف الدابة بنفسها من العلف المنقول او اعلفها المالك او غيره من بعد اذن المالك او باذنه من مال المالك او غيره وفاقا لجماعة وخلافا للمحكى عن كره وغيره فاستقرب وجوب الزكوة لو علفها الغير من ماله لعدم المؤنة وفيه ان العلة غير منصوصة بل مستنبطة فلا يصح مقيدة لاطلاق ما دل على نفى الزكوة **الثالثة** في المعلوفة م ما ذكر من شرايط السوم طول الحول انما هو في غير السخال اى اولاد الانعام الثلثة في عامها الاول واما هي فلا يشترط فيها ذلك طول الحول على الاقوى بل يستثنى منها زمن الرضاع وفاقا للاسكافي والشيخ وجماعة وضه ومال اليه جدى الفاضل قدس سره وجماعة بل اكثر المتاخرين بل هو المشهور مطلقا كما في لف وللك لموثقة زرارة المتقدمة في صدر الباب ورواية المتقدمة في صدر الشرط الاول وصحيحة ليس في صغار الابل شيء حتى يحول عليه الحول منذ يوم ينتج دلت هذه الاخبار بمفهوم الغاية على وجوب الزكوة في الانعام بعد مضى الحول من يوم النتاج وهذه مطلقا من صحيحة زرارة المتقدمة المشترطة للسوم طول الحول اذ ما مضى حول من يوم نتاجه لا يكون سائمة طول الحول قطعا فيكون مقتضى مفهوم الغاية وجوب الزكوة في الاولاد الحولية الغير السائمة بتمام الحول البتة ومقتضى مفهوم الحصر في الصحيحة عدم وجوب الزكوة في غير السائمة عاما سواء كانت من الاولاد الحولية او غيرها فيجب تخصيص المفهوم الاخير بل وكذا الحكم لو قلنا بعموم المفهوم الاول ايضا كما قد يتوهم من جهة شمول ما مضى حول من يوم نتاجه لما مضى اكثر من حول ايضا اذ التعارض ح يكون بالعموم من وجه فاو يجب الاول بقوة الدلالة والاكثرية والا فيرجع الى عموم وجوب الزكوة في الانعام ويدل على المط ايضا حسنة ابن ابى عمير كان على ع لا ياخذ من صغار الابل شيئا حتى يحول عليه الحول ولا ياخذ من جمال العمل صدقة ورواية زرارة ليس في صغار الابل والبقر والغنم شيء الا ما حال عليه الحول عند الرجل وليس في اولادها شيء حتى يحول عليه الحول والاخرى لا يزكى من الابل والبقر والغنم الا ما حال عليه الحول الى غير ذلك ولا ينافي ما ذكرنا موثقة اسحق بن عمار السخل متى يجب فيه الصدقة قال اذا اجذع لان معنى اجذع على ما في الوافي تمت له سنة فيوافق ما ذكرنا نعم يستشكل فيها على ما فسر الجذع في الغنم بما كمل له سبعة اشهر واستشكل ح من جهة المعارضة مع اخبار الحول ولا شك في مرجوحيته بالنسبة اليها خلافا للفاضلين فشرطا فيها ايضا السوم طول الحول ويلزمهما ان يكون مبدء حولها عند استغنائها بالرعى عن الارتضاع لاشتراط السوم بالنصوص والاجماع ولا سوم حين الارتضاع والاجماع ممنوع في موضع النزاع والعام يخصص مع وجود الاخص مع ان العمومات معارضة بمثلها كقوله في صحيحة الفضلاء واذا حال عليه الحول وجب عليه واستقرب في تنا التفصيل بارتضاعها من لبن السائمة فالاول او المعلوفة فالثاني جمعا بين الدليلين ويندفع بان الجمع بالتخصيص هو الموافق للاصول مع عدم شاهد على ذلك مما الاشاهد له ثم ان استثناء السخال انما هو من اشتراط السوم طول العام لا من اشتراط السوم مطلقا فيشترط سومها بعد الاستغناء من الارتضاع لعمومات اشتراط السوم مطلقا من غير معارض ومخصص والظ كفاية صدق السائمة حال الحولان الحول ولا يشترط اتصال السوم من هذه الاستغناء عن الامهات الى الحول لعدم الدليل وانما يخصص ما ذكر ما دل على اشتراطه طول الحول **الشرط الثالث** ان لا يكون عوامل بلا خلاف فيه بين الاصحاب كما في خيره بل بالاجماع كما في ك وعن ف وكره والمنتهى لموثقة زرارة وفيها وكل شيء من هذه الاصناف من الدواجن والعوامل فليس فيها شيء وفي حسنة الفضلاء في الابل والبقر ليس في العوامل شيء وقال في البقر ولا على العوامل السائمة شيء وفي صحيحة الفضلاء

ليس على العوامل من الابل والبقر شئ انما الصدقات على السائمة الراعية ولا ينافيها الروايات الثلث لاسحق بن عمار لعدم دلالة شئ منها على الوجوب لان تضمنت لفظة على لانها داخلة على المال ولم يثبت افادتها للوجوب مع انه لو دلت عليه لوجب صرفها الى الاستحباب بقرينة تلك الاخبار هذا مضافا الى عدم حجيتها لشذوذها ومخالفتها الاجماع ثم الظاهر اتفاقهم على اعتبار هذا الشرط ايضا طول الحول وهو الدليل عليه ولم اعثر على دليل اخر يدل على اشتراط استمراره مسئلة لا شك ان المراد بالسائمة والمعلوفة والعوامل ليس التلبس بالمبدأ بالفعل بل المراد من هذه الالفاظ ذوى الملكات كالكاتب والفصيح والاكول والمرجع في معرفة هذه المعاني الى العرف لا لاجل تقديم الحقيقة العرفية على اللغوية بل لان الالفاظ موضوعة للمصاديق العرفية فالمراد بالسائمة ما يسمى في العرف سائمة وان اعلف في ان الاطلاق فان الراعية طول دهرها لو اعتلف لحظة يقال انها سائمة ح ايضا والعاملة طول حولها لو سكنت يوم يقال انها عاملة ح ايضا ثم انك تعلم انهم اختلفوا فيما يتحقق به السوم وينقطع وكذلك العمل وكلامهم اما في صدق كونها سائمة او معلوفة او عاملة او عدم صدقها بالاطلاق او في صدقها وعدمه في الحول والظاهر من اعتبار بعضهم الاغلب ان المراد صدق المعلوفة والعامل وضدهما في الحول وكيف كان فان كان الكلام في الاول فلا شك في وجوب الرجوع الى المصداق العرفي فالسائمة ما يصدق عليه السائمة عرفا وكذا العامل وضدهما ولا شك في اشتراط وجوب الزكوة بصدق كونها سائمة وغير عاملة حال التعلق وجوب الزكوة فلو لم يصدقا ان عليه حال التعلق لا يتعلق وان كان الكلام في الثاني اى ما يصدق معه السائمة او غير العاملة في الحول فمرادهم من اشتراط ذلك في الحول اما انه يجب ان يكون في تمام الحول سائمة وغير عاملة بحيث لم يصدق في جزء منه انها غير سائمة او عاملة او مرادهم منه انه يجب ان يكون بحيث يصدق عليها انه سائمة في الحول او غير عاملة فيه وان لم يصدق عليها ذلك في يوم او يومين من الحول فان كان المراد الاول فاللازم تحقيق معنى السائمة وغير العاملة مطلقا كما مر ولا يحتاج الى تحقيق معنى سائمة الحول وغير العاملة في الحول بل اذا علم ما يتحقق به السوم المطلق وينقطع به وكذا العاملة يكفي لفهم ذلك ايضا ويقال انه يجب ان يكون بحيث لا يصدق عليه في جزء من الحول ولو لحظة غير السائمة والعاملة كما كان كذلك في اشتراط الملكية والنصاب والبلوغ والعقل والتمكن من التصرف فانه يشترط تحقق هذه الامور في جميع اجزاء الحول لانه مدلول ومالم يحل عليه الحول عنده فلا شئ عليه الا ان لا يعمل لحظة ولا يعلف لحظة لانهما لا يوجبان صدق العاملية والعلف في هذه اللحظة بل غير عاملة وسائمة في هذه اللحظة ايضا مالم يعمل ولم يعلف مدة يصدق معها العاملة والمعلوفة في تلك اللحظة وان كان المراد الثاني فاللازم تحقيق معنى السائمة وغير العاملة في الحول فانه يمكن ان يصدق عليه سائمة الحول مع عدم كونه سائمة في بعض ايام الحول والظاهر حين عدم منافاة صدق المعلوفة او السائمة في يوم بل يومين في صدق سائمة الحول وظاهر قولهم ان بعضهم اعتبر الاغلب ارادة الثاني لانه لا يمكن اعتبار الاغلب في غيره فيرد ونه معنى الاول ولكن يخدشه انه لو كان مرادهم ذلك يجب ان لا يضر عدم صدق السائمة وغير العاملة في يوم في تمام الحول عند من يعتبر الاغلب والمعنى العرفي من غير تفاوت بين طرفي الحول واثنائه مع ان الظ انه لو ملك احد النصاب معلوفة او عاملة يبتدئ الحول من حين السوم وترك العمل ولا يحسب ما كان معلوفة او عاملة في الابتداء من الحول ولو كان يوما او يومين وكذا لو كان بحيث يصدق عليه المعلوفة والعاملة في يوم او يومين في اخر الحول وكيف كان فالمفيد لنا تحقيق ان اشتراط استمرار السوم وعدم العمل في الحول هل هو بالمعنى الاول او الثاني والظ انه لا دليل على الاول اما في اشتراط عدم العاملية في الحول فلان دليله الاجماع فقط ولم يثبت الاجماع على ذلك واما في اشتراط السوم فلانه وان دل عليه قوله في مرسلة في مرجها عامها في صحيحة زرارة ولكن ارادة كونها كذلك في جميع اجزاء الحول غير معلوم بل ارادته ما ينتفي معه صدق السوم الحول معلوم وغيره منتف بالاصل فتعين المعنى الثاني اى يجب ان يصدق عليه السائمة حولا وغير العاملة حولا وان انتفى الصدق في نحو يوم من الحول والظ انتفاء ذلك ايضا بانتفائها في شهر من الحول بل عشرين يوما واما فيما دون ذلك فمشكل والاصل يقتضي عدم كونه مسقطا للزكوة لعموما وجوب الزكوة فيقتصر في التخصيص على ما علم خروجه لا يقال اذا كان الدليل الاجماع والاقتصار على المتيقن يجب اشتراط اغلبية السوم وعدم العاملية او مع التساوى وما سواها ليس مورد الاجماع واليقين لانا نقول ان المجمع عليه والمتيقن اشتراط سوم الحول وعدم عامليته ومن عبر بالاغلب فانما هو لتعيين معنى سوم الحول وعدم عامليته حيث انه زعم توقف صدق سوم الحول عليه لا ان يكون لنفس الاغلبية او التساوى مدخلية ويكون محطا للخلاف فتدبر جدا والله العالم

انتفاء

في بيان النصب والعفو في الزكوة

الشرط الرابع النصاب ولكون نصب الانعام الثلثة مختلفة نذكر نصب كل واحد مع قدر الفريضة في مقام على حدة فههنا ثلث مقامات

المقام الاول في نصب الابل وهي اثنى عشر نصابا الخمس ولا يجب فيما دونها شئ فاذا بلغت خمسا حصل اول النصب وفيها شاة ولا يجب للزايد عليها شئ حتى اذا بلغت ثاني وهو خمسة عشر وفيها ثلث شياة الى ان يبلغ الرابع وهو عشرون وفيها اربع الى ان يبلغ الخامس وهو خمس وعشرون وفيها خمس الى ان يبلغ السادس وهو ست وعشرون وفيها بنت مخاض بمعنى الحامل بفتح الميم اسم جمع الماخض اى بنت ما من شانها ان يكون ما خضا اى حاملا فان ولد الناقة اذا استكمل الحول فصل عن امه وصار من شان امه ان يكون ماخضا سواء كانت ماخضا او لم يكن وبنت المخاض ما استكمل الحول ودخلت في الثانية فهي زكوة النصاب السادس الى ان يبلغ السابع وهو ست وثلثون وفيها بنت لبون بفتح اللام اى بنت ذات لبن ولو بالقوة وهو ما استكملت السنتين ودخلت في الثالثة فان امها صاحبة لبن لوضع حمل غيرها فصارت لها لبن وهي نصاب السابع الى ان بلغ الثامن وهو ست واربعون وفيها حقة بكسر الحاء وهو ما استكملت الثلث ودخلت في الرابعة سميت بها لاستحقاقها الفحل والحمل الى ان يبلغ التاسع وهو احدى وستون

وفيها

كتاب الزكوة

وفيها جذعة بفتح الجيم وهي ما دخلت الخامسة سميت بها لشانها وحداثة سنها وقيل لان فيها تجذع مقدم اسنانها اي يسقط ويرده بعضهم ثم
هي الزكوة الى ان يبلغ العاشر وهو ست وستون وفيها ابنتا لبون الى ان يبلغ الحادي عشر وهو احدى وتسعون وفيها حقتان الى ان يبلغ الثاني عشر
وهو مائة واحدى وعشرون وح ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون وانما كل ذلك على المشهور المنصوص بل عليه الاجماع عن ف والانتصار والغنية
واما ما في ط والجمل والوسيلة وكره من ان النصاب ثلثة عشر وجعل الثالث عشر في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون فالتعبير لفظي لرجوعه الى المشهور
بل الظاهر ان الاجماع محقق فهو الدليل عليه مع النصوص المستفيضة منها صحيحة الحلبي المتضمنة لجميع هذه النصب فذكر زكوتها كما ذكر الى ان بلغ عشرين ومائة قال
فاذا كثرت الابل ففي كل خمسين حقة وصحيحة ابي بصير وهي قريبة من سابقها وصحيحة زرارة وهي نحو سابقها الى قوله عشرين ومائة ثم قال فان زادت على
العشرين ومائة واحدة ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين ابنة لبون ونحو الصحيحة الاخيرة موثقة ابن بكير وزرارة خلافا للمحكي عن العماني فجعل النصاب احد عشر
باسقاط سادس المشهور وهو ست وعشرون واوجب بنت المخاض في خمس وعشرين فخالفهم معهم في عدد النصب في زكوة نصاب الخامس لصحيحة الفضلاء
وهي مثل ما مر من الاخبار الى قوله الى ان يبلغ خمسا وعشرين فاذا بلغت ذلك ففيها ابنة مخاض وليس فيها شيء حتى يبلغ خمسا وثلثين واسقط فيها
الواحد من كل نصاب الى عشرين ومائة ثم قال فاذا بلغت عشرين ومائة ففيها حقتان طروقتا الفحل فاذا زادت واحدة على عشرين ومائة ففي كل خمسين
حقة وفي كل اربعين بنت لبون والجواب عنها بتضعيفها بمخالفتها عمل الاصحاب كالحق العماني في النصب المتلو عن الخامس وموافقتها المذهب العامة
في النصاب الخامس حيث ان ما تضمنه موافق للعامة كما صرح به الاصحاب ويدل عليه الصحيحة الاولى فان فيها على ما في الكافي بعد قوله وفي ست وعشرين ابنة
مخاض الى خمس وثلثين قال وقال عبد الرحمن هذا فرق بيننا وبين الناس مع ان صحيحة الفضلاء مرتبة في المسائل عن بعض نسخ معاني الاخبار الصحيحة بما
يوافق سائر الاخبار وللمحكي عن الاسكافي في قدر زكوة النصاب الخامس فانه قال في خمس وعشرين ابنة مخاض فان تعذر فابن لبون فان لم يكن فخمس شياه
فان زادت على خمس وعشرين ففيها ابنة مخاض ولم نعثر له على مستند تام له في الاخبار نعم قال في الانتصار ان ابن الجنيد عول في هذا المذهب على بعض الاخبار
المروية عن ائمتنا ولا يخفى ان مثل ذلك لا يصلح حجة لنا وللمحكي عن الصدوق في الهداية ووالده في الرسالة في النصاب العاشر فبدلاه بالاحدى والثمانين
وقالا ان فيها ثني ومستندهما عبارة الفقه الرضوي فانها مصرحة بذلك والجواب عنها بضعفها بنفسها وبمعارضتها للاخبار الصحيحة ومخالفتها العمل معظم
الطائفة وللانتصار في النصاب الاخير فجعله مائة وثلثين وقال فيها حقة وابنتا لبون مستدلا عليه بالاجماع وهو غير حجة في مقام النزاع سيما مع دعوى
الاجماع على خلافه في الناصريات فروع أ هل التقدير بالاربعين والخمسين في النصاب الاخير على التخيير مطلقا كما اختاره جماعة من المتاخرين ونسبه
في فوائد القواعد الى ظاهر الاخبار وكلام الاصحاب ام يجب التقدير بما يحصل به الاستيعاب فان امكن بهما تخير وان لم يمكن بهما وجب اعتبار اكثرهما استيعابا
حتى لو كان التقدير بهما وجب الجمع فيجب في الاربعمائة يتخير بين اعتباره بهما او بكل واحد منهما كما هو صريح ط وف والسرائر والوسيلة والنهاية والتذكرة
والمنتهى وظاهر المحقق بل في فانه مقتضى المذهب وفي السرائر انه المتفق عليه وفي المنتهى نسبه الى علمائنا وكلام التذكرة يشعر بكونه اتفاقيا عندنا دليل
الاول الاصل لانحصار القول فيه وفي الثاني وعدم الترجيح فيجب الاكتفاء بمقتضى الاصل واطلاق قوله ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين ابنة لبون في
صحيحتي الفضلاء وزرارة وموثقة زرارة وابن بكير وباعتبار التقدير بالخمسين خاصة في صحيحة الحلبي ولو كان التقدير بالمستوعب تعين اربعين في المائة
واحدى وعشرين وفيهما نظر اما في الاول فلمنع كون التخيير مقتضى الاصل بل الاصل عدم تعلق الحكم بالفرد الاخر في موضع الانطباق على احد الفردين و
اما الثاني فلان الاستدلال بما في الصحيحين انما يتم لو جعلت لفظة الواو في قوله وفي كل اربعين بمعنى او وكانه محتمل بحمل ان يخص قوله في كل خمسين
حقة بما بعده الخمسون خاصة وقوله وفي كل اربعين بما بعده الاربعون مع الاربعون الزائدة على الخمسين واذ لا ترجيح فلا دلالة للاطلاق واما ما في
صحيحة الحلبي من قوله في كل خمسين حقة يحتمل معنيين احدهما انه يكفي في كل خمسين حقة وثانيهما انه يجب في كل خمسين حقة ويختص ح بكل ما بعده
الخمسون او يكون الخمسون اقل عفو العدد ووجوب العين في غيره اجماعا والاستدلال انما يتم على الاول ولا دليل على تعينه سوى عدم الاستيعاب في بعض الصور
ويعالج ذلك بالتخصيص وهو وان كان خلاف الاصل الا ان الحمل على الكفاية ايضا كذلك حجة القول الثاني الاحتياط ومراعاة حق الفقراء والاجماع المحكي
وان التخيير يقتضي جواز الاكتفاء بالخمسين في النصاب الاخير مع انهما واجبان فيما دونه فلا فائدة في جعله نصابا آخر واستدل له ايضا في ط بعموم الاخبار
ووجه بانها دلت على ان في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون فيشمل العموم الاول كل ما يطابق الخمسين ~~اخرج~~ دون الاربعين فلا بد من العمل
بها والعموم الثاني كل ما يطابق الاربعين دون الخمسين فيجب العمل بها ويجاب عن الاولين بعدم وجوبهما وعن الثالث بعدم حجيته وعن الرابع
بامكان كون الفائدة جواز العدول عن الخمسين الى ثلث بنات لبون على وجه الفريضة لا القيمة وعن الخامس بما مر من ان ذلك تخصيص ليس باولى
من جعل لفظة الواو بمعنى او ويمكن الاستدلال لهذا القول باستصحاب بقاء الاشتغال الى ان يؤدي فريضة العدد المطابق ولا دافع له ولكن
يعارضه استصحاب عدم شغل الذمة بالزائد واذ لا دليل على شيء منهما معينا فحكم العقل في مثله بالتخيير لعدم قول بتعين الاقل الذي هو
موافق الاصل ولا مرجح لشيء منهما فتعين التخيير ب لو كانت الزيادة بجزء من بعير لم يتغير به الفرض اجماعا لان الاحاديث تضمنت اعتبار
الواحد ج هل الواحد الزائد على المائة والعشرين جزء من النصاب او شرط في الوجوب فلا يسقط بتلفها بعد الحول بغير تفريط شيء كما
لا يسقط في الزائد عنها مما ليس بجزء وجهان بل قولان الاول للنهاية لاعتبارها في النص وهو موجب للجزئية والثاني لجملة من المتاخرين

في نصاب البقر

لايجاب الفريضة في كل من الخمسين والاربعين الظاهر في خروجها ولتكافؤ الدليلين توقف في البيان وهو في موقعه وان كان الاخير اظهر لما مرّ حيث انه اثبت الفريضة في الخمسين والاربعين دون المجموع والله العالم **المقام الثاني** في نصاب البقر وفريضته ونصابه احد العددين من الثلثين والاربعين دائما بمعنى انه اذا بلغ احدهما يتعلق به فريضته ومعنى الدوام ان الحكم كذلك فيما بعد احدهما ايضا اي يزيد بزيادة احد النصابين على احدهما فريضة النصاب الزايد وبزيادة احدهما على الزايد فريضته وهكذا فاذا بلغت ثلثين يجب فريضتها ولو بلغت ستين يزيد على الثلثين ثلثون اخرى فيجب اثنان من فريضة الثلثين ولو بلغت سبعين يزيد عليها اربعين فيجب فريضة الثلثين وفريضة الاربعين ولو بلغت ثمانين سبعين يزيد عليها اربعين فيجب فريضة الثلثين وفريضة الاربعين ولو بلغت ثمانين يزيد على الاربعين اربعون اخرى فيجب اثنان من فريضة الاربعين واذا بلغت تسعين يزيد على الستين ثلثون فيجب ثلث من فريضة الثلثين واذا بلغت مائة يزيد على السبعين ثلثون فيزيد فريضة الثلثين على فريضة السبعين وهكذا وما بعده العددان كالمائة والعشرين يتخير في تكرير فريضة اي من العددين كل ذلك بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا والنص وهو صحيحة الفضلاء الخمس المصرحة بذلك الا ان المصرح به فيها فيما بعده العددان كالمائة والعشرين تعين تكرير فريضة الاربعين ولكن الاجماع اوجب حمله على احد فردي المخير ثم فريضة الاربعين مثبتة وهي بقرة انثى سنها ما بين سنتين الى ثلث اجماعا محققا ومحكيا في المن وغيره ونفى عنه الخلاف جدّي الفاضل قدس سره في رسالته الزكوية وللتصريح به في الصحيحة وان كان في دلالتها على الوجوب والتعيين نظر وفريضة الثلثين تبيع حولي اي بقرة ذكر يتبع امها في المرعى وله حول كامل للصحيحة المذكورة وهل يتعين التبيع كما عن العماني وابنا بابويه حيث خصوه بالذكر اتباعا للنص او يتخير بينه وبين التبيعة كما هو المشهور بل يظهر من جماعة الاجماع عليه وفي المن لا اختلاف في اجزاء التبيعة عن الثلثين لاولويتها من التبيع ولما رواه في المع والنهاية من الرواية المصرحة بالتخيير المنجبرة بالشهرة العظيمة بل لاشعار الصحيحة المذكورة بان ذكر التبيع ليس على اليقين حيث قال في التسعين ثلث تبايع بتانيث النبت الظاهر في ارادة الانثى بل الظ ان مراد المخالفين ايضا ليس التعيين انظر الى كلام الصدوق في المقنعة والمقنع حيث قال اذا بلغت ثلثين ففيها تبيع حولي الى ان قال فاذا بلغت ستين ففيها تبيعتان بالتانيث مع ان دلالة الصحيحة على تعين التبيع غير معلومة لعدم صراحتها في كون ذلك على سبيل الوجوب والله العالم **المقام الثالث** في نصاب الغنم

في نصاب الغنم

وقدر فريضته وللغنم خمسة نصب اربعون وفيها شاة ثم مائة واحدى وعشرون وفيها شاتان ثم مائتان وواحدة وفيها ثلث شياه ثم ثلثمائة وواحدة وفيها اربع شياه ثم اربعمائة ففي كل مائة شاة وهكذا دائما على الحق الموافق للمحكي عن المقنعة والشيخ والاسكافي والحلبي والقاضي والقهرستي وابني زهرة وحمزة والفاضل في غير المنتهى والتحرير والايضاح لوالده والبيان واللمعة وغيرهم واختاره جدي الفاضل نصير الدين القمي في رسالته الزكوية بل هو الاشهر كما في يع وفع وضه وعن المع بل في فالاجماع عليه مط كما عن جماعة الاجماع على النصب الثلثة الاولى لصحيحة الفضلاء الخمس في الشاة في كل اربعين شاة شاة وليس فيما دون الاربعين شيء ثم ليس فيها شيء حتى يبلغ عشرين ومائة فاذا بلغت عشرين ومائة ففيها مثل ذلك شاة واحدة فاذا زادت على مائة وعشرين ففيها شاتان وليس فيها اكثر من شاتين حتى يبلغ مائتين فاذا بلغت المائتين ففيها مثل ذلك فاذا زادت على المائتين شاة واحدة ففيها ثلث شياه ثم ليس فيها اكثر من ذلك حتى يبلغ ثلثمائة فاذا بلغت ثلثمائة ففيها مثل ذلك ثلث شياه فاذا زادت واحدة ففيها اربع شياه حتى يبلغ اربعمائة كان على كل مائة شاة وسقط الامر الاول وليس على ما دون المائة بعد ذلك شيء وليس في النيف شيء خلافا للمحكي عن الصدوق في الفقيه والمقنع بل عن ابنه في النصاب الاول حيث جعلاه واحدة واربعين لما في الفقه الرضوي وهو مع ضعفه بنفسه جدا بل ظني انه ليس الا رسالة والد الصدوق انه شاذ واجب الطرح لمخالفته عمل الطايفة بل سيما مع معارضته مع الصحاح المعتضدة بالشهرة واما ما في الفقيه من قوله وروى حريز عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له في الجواميس شيء قال ما في البقر وليس على الغنم شيء حتى يبلغ اربعين شاة فاذا بلغت اربعين شاة وزادت واحدة ففيها شاة الى عشرين ومائة فاذا زادت واحدة ففيها شاتان الى مائتين فان زادت واحدة ففيها ثلث شياه الى ثلثمائة فاذا كثر الغنم اسقط هذا كله واخرج من كل مائة شاة فالظ ان الكل ليس من الخبر بل من قوله وليس في الغنم شيء من كلام الصدوق ويؤيده ان خبر زرارة مروي في الكافي وليس فيه هذه الزيادة وللمحكي عن الصدوق والعماني والجعفي والسيد والديلمي والحلي والمن والتحرير ونسبه الحلي الى المفيد وانكره في لف وتعجب منه وقال ان المفيد قد صرح في المقنعة بالاول **اقول** قال المفيد واذا كملت مائتين وزادت واحدة ففيها ثلث شياه الى ثلثمائة فاذا بلغت ذلك تركت هذه العدة واخرج من كل مائة شاة انتهى ولا يخفى ان ظاهر هذه العبارة انه يجعل النصاب الاخير ثلثمائة لا بزيادة واحدة فيكون كلامه مخالفا للنسبتين وللقولين بل يجعل النصاب اربعة ويجعل الرابع ثلثمائة فيكون ذلك قولا ثالثا ونسب في لف الى المهذب القول الثاني الى ابن حمزة ايضا **اقول** قال ابن حمزة النصاب فيها اربعة والعفو كذلك والفريضة جنس واحد وهو في كل نصاب واحد من جنسه باختلاف الغنم في البلد لا يتغير الحكم والنصاب الاول اربعون والثاني مائة واحدى وعشرون والثالث مائتان وواحدة والرابع ثلثمائة وواحدة فاذا زاد على ذلك تغير هذا الحكم وكان في كل مائة شاة انتهى وحصر النصب في الاربعة وان كان يوهم موافقته للقول الثاني الا ان الظ منه وجوب اربع شياه في ثلثمائة وواحدة كما هو القول الاول فيكون جعل النصب اربعة من باب المسامحة الا انه احتمل الزايد

على الثلثمائة

على الثلثمائة وواحدة فيشمل ما فوقها الى الاربعمائة ايضا كما فصل ابن زهرة ولذا جعل في الذخيرة قوله قولا ثالثا قال وفيها قول ثالث قال ابن زهرة في الغنية وهو ان في ثلثمائة وواحدة اربع شياة فاذا زادت على ذلك سقط هذا الاعتبار واخرج من كل مائة شاة ونقل عليه اجماع الفرقة والظاهر ان مرادهما من الزايد زيادة مائة والا فيكون قولهما قولا ثالثا وفيه بحث لا يضاح هذا القول الثاني الى نهاية والده وما رايناه من نسخه صريحة في الاول وكيف كان فدليل هذا القول ما رواه الشيخ عن محمد بن قيس عن ابي عبد الله عليه السلام قال ليس فيما دون الاربعين من الغنم شيء فاذا كانت اربعين ففيها شاة الى عشرين ومائة فاذا زادت واحدة ففيها شاتان الى المأتين فاذا زادت واحدة ففيها ثلث من الغنم الى ثلثمائة فاذا كثرت الغنم ففي كل مائة شاة واجيب عنها بانها ضعيفة السند لان محمد بن قيس مشترك بين اربعة احدهم ضعيف فلعله اياه ورد بان المستفاد من كلام الشيخ والنجاشي انه البجلي بقرينة رواية عبد الرحمن بن ابي نجران عن عاصم بن حميد عنه فيكون الخبر صحيحا معارضا للرواية الاولى فلا بد من الرجوع الى الترجيح فمنهم من رجح الثاني بالسند والمتن والخارج اما الاول فلانه الصحيح والاولى حسن واما الثاني فلما في متن الاولى مما يخالف الاصحاب في النصاب الثاني وذلك مما يضعف الحديث واما الثالث فلموافقته للاصل ويرد على الاول ان حسن الاولى انما هو باعتبار ابرهيم بن هاشم والحق انه لا يقصر عن الصحة سيما مع ما في صحة الثانية من التامل من جهة تعيين محمد بن قيس وعلى الثاني ان مخالفة الرواية الثانية للمعمول عليه في النصاب الثاني انما هي على ما نقله الفاضل في المنتهى وفاقا لبعض نسخ يب حيث قال فاذا بلغت عشرين ومائة ففيها شاتان واما على الوجه الذي اوردنا الخبر نقلا عن الكافي وعليه اورده الشيخ في الاستبصار والفاضل في كره وصاحب المنتقى ويوافقه بعض نسخ يب فلا يلزم محذور واصلا مضافا الى انه يرد مثل ذلك على الرواية الثانية لتصريح اخرها باخبار المصدق في احد الاربعين وذات العوار فهو مخالف لما عليه الاصحاب مع ان رد جزء من الخبر لا يؤثر في الجزء الاخر مع ان مثل هذين الوجهين ليس من المرجحات الشرعية عند اهل التحقيق من الفقهاء و اما الثالث فلان الاصل ليس مرجحا حقيقة بل هو المرجع لولا الترجيح فاللازم اولا ملاحظة وجوه التراجيح ومنهم من رجح الاولى باكثرية الرواة وفضلهم ولو في بعض المراتب وروايتهما عن امامين فان احتمال السهو من الراوي ح ابعد والتحقيق ان مثل ذلك ايضا لا يصلح للترجيح بل الصواب في الجواب ان يقال ان بين الروايتين عموما وخصوصا مطلقا لان قوله في الثانية فاذا كثرت الغنم ومفهوم الغاية وهو ما تجاوز عن ثلثمائة اعم من ان يبلغ الاربعمائة اولا والاولى مخصوصة مفصلة فيجب التخصيص بها غاية الامر ان حكم ما زاد على الثلثمائة الى الاربعمائة لا يكون مستفادا من الثانية ترك لمصلحة و مثله ليس في الاخبار بعزيز سيما مع ظهور المصلحة وهو التقية فان عمومها موافق للعامة كما صرح به جماعة منهم المح ولف والمن وكره وخيره وجد الفاضل طاب ثراه وغيرهم ومنه يظهر انه لو تحقق التعارض بين الروايتين لكان الترجيح للاولى لان مخالفة العامة من المرجحات المنصوصة واما ما قيل من ان صدر هذه الصحيحة كانت موافقة للعامة في النصاب الخامس للابل فكيف يصح بخلافهم فيها ففيه ان اصحاب الكتب الاربعة اخذوا الروايات من كتب اصحاب الاصول وما في كتبهم لعلهم اخذوه عن المعصوم في وقت واحد فلعلهم اخذوا اصلها في زمان يقتضي التقية دون ما بعده ثم انه قد ظهر بما ذكرنا ان في المسئلة قولين اخرين ايضا احدهما ما يشبه عبارة المفيد في هو كون نصاب الرابع ثلثمائة وان فيها يرجع الى المأة ويحتمله كلام الصدوق والسيد ايضا حيث انهما قالا فيها ثلث شياه الى ثلثمائة فاذا كثر ففي كل مائة شاة ويمكن ان يكون المراد من الكثرة بلوغ الثلثمائة بل ارادة زيادة الواحدة من الكثرة بعيد فعبارتهم في مخالفة القولين ظاهرة ويوافق كلامهما الروايات الثانية فيكون هي دليلا لهم والجواب ما مر ايضا مع ما يحصل لهما من الاجمال المانع من الاستدلال الا ان يكون قوله فيها فاذا كثرت الغنم محتملا لوجهين ارادة بلوغ الثلثمائة او التجاوز عنها وثانيهما ما نسب في خيره الى ابن زهرة وهو مثله كلام ابن حمزة وهو جعل النصاب الزايد على ثلثمائة وواحدة مطلقا الاخص اربعا ثم وهو لو كان قولا لهما لكان مردودا بالشذوذ وعدم الدليل والله الهادي الى سواء السبيل ثم ان ههنا سؤالا وهو انه اذا كان يجب في اربعمائة ما يجب في ثلثمائة وواحدة فاي فائدة في جعلها نصابين واجيب بانها يظهر في محل الوجوب والضمان مع التلف بعد الحول بدون تفريط فانه لو بلغت واحدة من الاربعمائة سقط من الفريضة جزء من مائة جزء من شاة ولو كانت ناقصة عنها لم يسقط ما دامت الثلثمائة وواحدة باقية واورد على ذلك بان الزكوة يتعلق بالعين فيكون الفريضة حصة شايعة في المجموع ومقتضاه توزيع التالف على المجموع وان كان الزايد على النصاب عفوا ورده في الحدائق بانه ان اريد بالمجموع مجموع النصاب والزايد فالتعلق بعينه والاشاعة فيه ممنوعان وان اريد به النصاب فمسلم ولكن لا يلزم منه سقوط شيء ولاختلاط النصاب بالعفو وعدم تميزه منه لا يستلزم تقسيط التالف فيما كان عفوا وان كان النصاب شايعا فيه وفيه ما لا يخفى اذ شيوع الحق في النصاب وشيوع النصاب في المجموع يستلزم شيوع الحق في المجموع ولازمه تقسيط التالف الا ترى انه لو باع من له اربعمائة غير معين تقسط التالف على المجموع قطعا نعم لو منعنا الاشاعة مطلقا وقيل ان الواجب اخراج واحد غير معين من النصاب والعفو كما هو مقتضى الظاهر لم يظهر الفائدة كما يجيء بيانه في مسئلة تعلق الزكوة بالعين

البحث الثاني

فيما يتعلق بهذا الفصل من الاحكام وفيه مسائل

المسئلة الاولى من وجب عليه سن من الابل وليست عنده وعنده اعلى منها بدرجة من الدرجات المعتبرة في الفريضة دفعها واخذ من الفقراء والمصدق شاتين او عشرين درهما ولو كان عنده الادنى منها بدرجة دفعها ودفع معها شاتين او عشرين درهما بالاجماع كما عن كره والمن وغيرهما والصحيح زرارة المروية في الفقيه كل من وجب عليه جذعة ولم يكن عنده وكانت عنده حقة دفعها ودفع معها شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه حقة ولم يكن عنده وكانت عنده جذعة دفعها واخذ من المصدق شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه حقة ولم يكن عنده

وكانت عنده ابنة لبون دفعها ودفع معها شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه ابنة لبون ولم يكن عنده وكانت عنده حقة دفعها واعطاه
المصدق شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه ابنة لبون ولم يكن عنده وكانت عنده ابنة مخاض دفعها واعطى معها شاتين او عشرين درهما
ومن وجبت عليه ابنة مخاض ولم يكن عنده وكانت عنده ابنة لبون دفعها واعطاه المصدق معها شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه ابنة لبون ولم يكن عنده
وكانت عنده حقة دفعها واعطاه المصدق شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه ابنة مخاض ولم يكن عنده وكانت عنده ابنة لبون دفعها واعطاه المصدق
شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه ابنة مخاض ولم يكن عنده وكان عنده ابن لبون ذكر فانه يقبل منه ابن لبون وليس يدفع معها شيئا ونحوها رواية
محمد بن مقرن عن جده عن امير المؤمنين ع وضعف سند الاخيرة مع صحة الاولى غير ضائر مع انه بالعمل ايضا منجبر واما قول الصدوق بان التفاوت بين
بنت المخاض وبنت اللبون شاة استنادا الى الرضوي فشاذ ومستندها ضعيف **فروع أ** يجزي ابن اللبون الذكر عن بنت المخاض مع عدمها وان كان
ادون قيمة من غير جبر مطلقا بغير خلاف يعرف كما في غيره وغيرها وعن كره انه موضع وفاق للاخبار صحيحة زرارة ورواية محمد بن مقرن المتقدمتين ولقوله
زاد ظ في صحيحة ابي بصير بعد نصاب الخامس فاذا واحدة فيها ابنة مخاض الخمس وثلثين فان لم يكن ابنة مخاض فابن لبون ذكر ونحوها في رواية وهل يجزي
عنها مع وجودها الاظهر لا اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع النص والفتوى وهو الاخير لشرط عدمها مع انه مقتضى مفهوم الشرط في الاخبار
المتقدمة وظاهر اطلاق الفاضل في الارشاد وصريح المحكي عن التنقيح الاجزاء اختيارا واضطرارا لكونه اكبر منها سنا وفيه انه لا دليل على اعتبار
الاكبرية وانما المعتبر الفريضة الشرعية او ما يقوم مقامها في الشريعة وهو ابن اللبون مع فقدها نعم لو ساوى قيمته قيمتها او زادت عليها جاز
اخراجه بدلا عنها بالقيمة مع وجودها ان جوزنا اخراج القيمة مطلقا وهو امر آخر غير مفروض المسئلة ولو لم يوجدا معا تخير في ابتياع ايهما شاء كما
عن ق والفاضلين بل عنهما انه موضع وفاق بين علمائنا الجواز اشتراء كل منهما بالاصل وبعد شراء ابن اللبون يكون واجدا له ولانه مع فقد بنت
المخاض لم يشترط جواز ابن اللبون بوجوده بل اطلق في النص وحكي عن مالك القول بتعين شراء بنت المخاض بل عن الشهيد الثاني تحقق الخلاف
فيه بين علمائنا ايضا استنادا الى انه مع عدمهما لا يكون واجدا لابن اللبون فيتعين عليه ابتياع ما يلزم الذمة ولانهما استويا في العدم فلا يجزي ابن
ابن اللبون كما لو استويا في الوجود والثاني قياس مردود والاول مدفوع بعدم دليل على اشتراط وجدانا ابن اللبون وعدم تعلق بنت المخاض بالذمة
بعد تجويز ابن اللبون وعدمهما بل يتعلق احدهما بها ويمكن ان يقال ان مقتضى مفهوم صحيحة زرارة ورواية ابن مقرن المتقدمتين اشتراط قبول ابن اللبون
بوجدانه وهو وان تعارض اطلاق منطوق صحيحة ابي بصير ورواية زرارة الآتي بعد الرجوع الى الاصل يكون الحكم عدم كفاية ابن اللبون الا انه يمكن
ان يقال بعد شراء ابن اللبون يكون واجدا له ويخرج عن تحت المفهوم ومنه يظهر انه لو كان عنده بنت مخاض ابن لبون بعد الحول وماتت بنت
المخاض يكفي ابن اللبون **قلت** لو لم يكن ابن اللبون جاز شراؤه ايضا **ب** اكتفى العلامة في كره في الخبر بشاة وعشرة دراهم وبه قطع الشهيد
الثاني على ما حكي عنه لمساعدة الاعتبار له وهو ضعيف لوجوب الاقتصار فيما يخالف الاصل على المنصوص ومنه يظهر ايضا ان الخبر انما هو
في صورة فقد السن المفروض لانها المنصوص عليها **ج** لو فقد السن المفروض ووجد كل من الادنى والاعلى تخير بينهما لثبوت كل منهما في النص
مطلقا بعد فقد الفرض **د** قالوا الخيار في دفع الاعلى والادنى وفي الخبر بالشاتين او الدراهم الى المالك لا الى العامل و...ير وهو كذلك
في الادنى والاعلى وفيما اذا كان المالك هو الدافع للضميمة لظهور الخبرين المتقدمين في ذلك واما لو كان العامل او الفقير هو الدافع فيشكل ذلك
لان ظاهر الخبرين اثبات التخيير فيه للمصدق فهو الاظهر **هـ** مقتضى ظاهر اطلاق النص والفتاوى عدم الفرق بين ما لو كانت قيمة الواجب السوقية
مساوية لقيمة المدفوع على الوجه المذكور ام زائدة عليها ام ناقصة عنها واستشكل ذلك في صورة استيعاب قيمة الماخوذ من الفقير لقيمة
المدفوع اليه كما لو كانت قيمة بنت اللبون المدفوعة الى الفقير عن بنت المخاض يساوي عشرين درهما التي اخذ منها بل عن المنتهى عدم الاجزاء
هنا واستوجهه في ك ونفى عنه البعد في خيرة وهو كذلك لان النص وان كان مطلقا بظاهره الا انه ينصرف الى الشايع المتعارف في ذلك
الزمان بل جميع الازمان فان ندرة الفرض بل فقده قرينة حالية على ارادة غير هذه الصورة فيبقى تلك باقية على تحت الاصل **و** مورد
النص والفتاوى ما اذا كان التفاوت في الاسنان بدرجة واحدة فلو كان باكثر من سن لم يؤخذ بدلا الفريضة مع تضاعف التقدير الشرعي
الدال ظ بقدر تفاوت الدرجات اقتصارا فيما خالف الاصل على لزوم الفريضة بعينها مع الامكان وبدلها مع العدم وهو القيمة السوقية كائنة ما كان
على مورد النص وللشيخ قول بالجواز مع تضاعف الجبران وهو المحكي عن الحلبي والفاضل في عدة من كتبه فان المساوي للمساوي مساو وفيه منع
التساوي من جميع الجهات حتى في تعلق الحكم الشرعي به ومنه يظهر عدم اجزاء غير الاسنان الواردة في النص اي ما فوق الجذع مع احد الجبران
بل لا يجزي من غير جبر ايضا ولا بنت المخاض عن خمس شياه بل ولا عن شاة الا بالقيمة **ز** ولو حال الحول على النصاب وهو فوق الجذع فالظاهر وجوب تحصيل
الفريضة من غيره لتعلق التكليف بها فلا يجزي غيرها الا بالقيمة ولو حال الحول على نصاب وهي دون فريضة يجب تحصيل الفريضة من غيرها المأمور
ولو كان تفاوته مع فريضة بدرجة جاز الدفع منه مع الجبر **ح** الحكم مختص بالابل للاصل فلا يثبت في غيرها الجبر فمن عدم فريضة البقر او الغنم ووجد
الادون او الاعلى يخرج الفريضة بالقيمة والله العالم **المسئلة الثانية** لا يزيد من الفريضة شيء لما بين النصابين في جميع الانعام
الثلثة بلا خلاف فيه يعرف بل بالاجماع ويصرح قوله ع في صحيحة الفضلاء في زكوة الابل وليس على النيف شيء ولا على الكسور شيء ونحوه

فيها

كتاب الزكوة

فيها فى زكوة البقر وفيها ايضا فى زكوة الغنم وليس على ما دون المائة بعد ذلك شئ وليس فى النيف شئ **المسئلة الثالثة** المشهور بين
الاصحاب على ما صرح به جماعة ان الواجب فى الشاة التى يؤخذ فى الزكوة من الغنم والابل يجب ان يكون اقله جذعا بالفتحتين من الضان وثنيا من المعز
بل قيل انه لا خلاف فيه يعرف بل عن ف والغنية الاجماع عليه ونقل فى الشرايع قولا بكفاية ما يسمى شاة واختاره فى ك وبق ونسبه فى الاخير الى
جملة من افاضل متاخرى المتاخرين وهو الاصح لاطلاق الاخبار المتقدمة فى نصب الغنم والابل الخالى عن المقيد **احتج** الاولون بالاجماع المنقول
وبما رواه سويد بن غفلة قال اتانا مصدق رسول الله صلى الله عليه وآله وقال نهينا ان ناخذ المراضع وامرنا ان ناخذ الجذعة والثنية ورواية اسحق بن عمار المتقدمة
السخل متى يجب فيه الصدقة قال اذا اجذع حيث ان الحمل على ارادة ابتداء الحول من حين الاجذاع او انتهائه به خلاف ما ثبت من الادلة فيبقى ان يراد منه
بيان ما يصلح للاخراج ويتعلق الفريضة بالعين مع وجوب حولان الحول على المال فلا يكون مع الامرين الا وجوب شاة سنها سنة لا اقل منها ولكن
لما لم يجب هذه بخصوصها فى الجملة اجماعا تعين ما يقرب منها سنا ولعدم انصراف الاطلاقات بل عدم معلومية صدق الشاة على ادنى ما عليه المشهور
ويرد الاول بعدم الحجية والثانى بداولا ايضا لعدم كونه من روايات اصحابنا ولا يفيد الانجبار بالشهرة لانه انما هو فى الضعيف من روايات اصحابنا
الا ان يقال بكفاية روايته فى الكتب الفقهية لاصحابنا من غير تصريح منه بكونه عاميا وثانيا بان الامر فيها غير معلوم فلعله بعض اصحاب الرسول
ولا يجرى فيه ما يجرى فى مضمرات رواياتنا من ان المعلوم من حال الراوى انه لا يروى الا عن المعصوم لعدم معروفية حال المصدق وثالثا بعدم
الدلالة لاجمال الرواية من وجهين احدهما عدم وجوب الجذع والثنية اجماعا بل اقل ما يجزى عند المشهور والحمل على ذلك المعنى مجاز لا قرينة على
تعيينه ولذا انفتح باب المجاز انشعب دايرته فيصير مجملا وثانيا انها لكونها حكاية عن واقعة لا عموم فيها ولا اطلاق فلا يعلم انه كان مصدق الابل
او الغنم او كليهما فلا يعلم انه اقل الواجب من زكوة ايهما والقول بعدم الفرق غير مقبول بل الفرق موجود كيف وخص المحقق الثانى فى حواشى القواعد
والشرايع والارشاد على ما حكى التقدير المذكور بزكوة الابل وقال اما الغنم فلا بد من مراعاة المماثلة فيها او اعتبار القيمة هذا كله مع انها على
التفصيل المشهور من كون الجذع للضان والثنية للمعز غير دالة والثالث بعدم دليل على الحمل المذكور فالرواية مجملة مع انها على فرض الدلالة لا يثبت
حكم الثنية بل بنفيه والرابع بان بعد عدم وجوب ما حال عليه الحول بخصوصه ما جرى عليه احد عشر شهرا لا دليل على تعيين ما يقرب منها منه
اصلا لا فى جهة الدنو كما فى الجذع ولا فى جهة العلو كما فى الثنية بل يجب الرجوع الى الاطلاق والخامس بانه على فرض تسليم عدم صدق الشاة
وعدم انصراف الاطلاقات الى اقل من الجذع والثنية فمقتضاه الرجوع الى الصدق العرفى وهو لا يختلف باختلاف يوم او يومين كما يختلف به
صدق الجذع والثنية فيسقط اعتبارهما ويجب الرجوع الى العرف ومقتضاه كفاية ما يسمى شاة سواء كان جذعا او ثنية ام لا نعم لما كان صدقها
على السخلة وما يقرب منها سنا غير معلوم ويجب تحصيل البراءة اليقينية فالاكتفاء بالاقل من الجذع غير محصل للبراءة اليقينية بل حصولها
بالجذع ايضا مشكل فاللازم اعتبار ما قطع بصدق الشاة عليه **فرع** على القول المشهور اعلم انه قد اختلف كلمات اهل اللغة فى بيان سن
الجذع من الضان والثنية من المعز على اقوال فى الاول منها انه ما له سنة كاملة ودخل فى الثانية مطلقا ذكره فى الصحاح والقاموس والمصباح
المنير والنهاية الاثيرية والمجمل ومنها انه ما له ستة اشهر واما السنة فانما هى فى ولد المعز ذكره الازهرى وصاحب المغرب ونقل بعضهم عن
الاخير القول الاول ومنها انه ما له ستة اشهر ومنها سبعة ومنها تسعة ومنها عشرة ومنها الفرق بين المتولد بين الشابين فستة اشهر الى سبعة
وبين الهرمين فثمانية الى عشرة وعلى قولين فى الثانى احدهما انه ما دخلت فى السنة الثالثة ذكره فى الصحاح والقاموس والمغرب والنهاية وثانيهما
انه ما دخل فى الثانية ذكره فى المجمل ومنه ظهر ان المشهور فيهما بين اهل اللغة القول الاول واما الفقهاء فكلماتهم مختلفة ولعل المشهور عندهم فى
الفريضة الثانية القول الثانى وفى الاولى الثالث ومع هذا الاختلاف فالحكم بالتعيين مشكل واصل البراءة مع الاول واصل الاشتغال
والاحتياط مع الاكثر والله الموفق **المسئلة الرابعة** قد صرح الاصحاب من غير ذكر خلاف انه لا يكفى فى الفريضة المريضة من الصحاح
والهرمة من الفتيات وذات العوار من السليمة بل عليه دعوى الاجماع مستفيضة بل هو اجماع حقيقة فهو الدليل عليه مضافا الى قوله
سبحانه ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون وصدق الخبيث على الاصناف الثلثة وان لم يكن معلوما لغة الا انه يراد منه الردى من كل جنس بقرينة الاخبار
الواردة فى شان نزول الاية كموثقة ابى بصير فى قول الله عز وجل يا ايها الذين امنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض ولا تيمموا
الخبيث منه تنفقون الحديث ولا يعارضها رواية فى قوله انفقوا من طيبات ما كسبتم فقال كان القوم قد كسبوا مكاسب سوء فى الجاهلية
فلما اسلموا ارادوا ان يخرجوا من اموالهم ليتصدقوا بها فابى الله تعالى الا ان يخرجوا من اطيب ما كسبوا لجواز ان يكون صدر الاية فى ذيلها الاول وقد يستدل
ايضا بقوله ولا يؤخذ هرمة ولا ذات عوار الا ان يشاء المصدق فى صحيحى ابى بصير ومحمد بن قيس وفيه نظر لعدم صراحته فى الحرمة مع ما فيه من
الاستثناء المثبت لجواز الاخذ مع مشية المصدق بكسر الدال كما هو المشهور او بفتحها كما ذكره الخطابى قال وكان ابو عبيد يرويه الا ان يشاء
المصدق بفتح الدال يريد صاحب الماشية واحتمل فى خيرة والمرجع فى صدق الاصناف الى العرف ويشترط فى العور ما ثبت فيه الاجماع وحرمه الاية فان
مثل العرج القليل او مقطوع الاذن او القرن ونحوهما لم يثبت فيه الاجماع ولم يعلم شمول الاية له لان الثابت من الاخبار ليس ازيد من استعمال الخبث
فى الاردء واما كل ردى ولو قليلا فغير معلوم وحيث كان المستند فيها منحصرا بالاجماع والاية فيجب الاقتصار فى المنع على ما ثبت فيه الاجماع ودلت الاية

فانه كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا امر بالنخل ان يزكى يجئ قوم بالوان من التمر وهو من اردى التمر يؤدونه عن زكاتهم ... ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون
ذلك و

في الربى والاكولة وفحل الضراب

وهو ما اذا وجد في النصاب صحيح فتى فلو كان كله مريضا مثلا لم يكلف شراء الصحيح ولعله اجماعي ايضا كما يظهر من المن وغيره فانه لا اجماع هنا ولا دلالة
طاهر ع للاية لان قوله منه يدل على ان الخبيث بعض المال وكذا يظهر من قوله ولا تيمموا فان الخبيث في وجود غيره ايضا **المسئلة الخامسة** لو
حال على نصاب احوال وكان يخرج فريضته من غيره تعددت الزكوة لعموم ادلة الوجوب السالم عن المعارض ولو لم يخرج من غيره اخرج عن سنة لا غير
سوا اخرجها من النصاب او لم يخرج اصلا لنقصان ملكية النصاب لتعلق الزكوة بالعين والظ اختصاص ذلك بما اذا كانت الفريضة من جنس النصاب لا غيره
كما مر ووجهه ظ وان كان المال الذي حال عليه الحول ازيد من نصاب تعددت الزكوة ويجبر من الزايد حتى ينقص النصاب **المسئلة السادسة**
الضان والمعز جنس واحد وكذا البخاتي والعراب والبقر والجاموس بلا خلاف يعرف كما في كره والمن وغيره وفي لك ان الحكم مقطوع به بين الاصحاب
والشاة ع ويدل عليه دخول كل من صنفين تحت جنس واحد تعلقت به الزكوة فالاول يجمعهما الغنم والثاني الابل والثالث البقر فيصدق اسم الغنم والابل والبقر عرفا
فالنصاب المجتمع من كل من الصنفين يجب فيه الزكوة وهل يخرج المالك من ايهما شاء وان تفاوتت الغنم او يجب التقسيط والاخذ من كل بقسطه مطلقا او
يناط بتفاوت الغنم الاظهر الاول لصدق امتثال الاخراج ما يصدق عليه اسم الفريضة وعدم ما يدل على اعتبار القيمة والاشهر كما قيل الثاني والاحوط
الثالث وقيل الثاني وكذا اذا كان للمالك اموال متفرقة وكان له اخراج الزكوة من ايها شاء سوا تساوت القيمة او اختلفت كما مر **المسئلة السابعة**
اختلف الاصحاب في عد الاكولة وفحل الضراب فذهب الفاضلان في النافع والارشاد والتبصرة والشهيدان في اللمعة وشرحها الى عدم عدهما ونقل من الحلبي
في الاخير ايضا لصحيحة البجلي ليس في الاكيلة ولا في الربى والربى التي تربي اثنين ولا شاة لبن ولا فحل الغنم صدقة وظاهر الاكثر عدهما للاطلاقات وضعف دلالة
الصحيحة لاحتمال ان يكون المراد عدم اخذهما للصدقة ولاشتمالها على الربى وشاة اللبن المعدتان اتفاقا ولقرينة موثقة سماعة لا تؤخذ الاكولة والاكولة
الكبيرة من الشاة يكون في الغنم ولا والد ولا الكبش الفحل مع ان الرواية مع صحتها غير صالحة للحجية لمخالفتها الشهرة ويرد الاول بكونه خلاف الظ جدا والثاني
بان مخالفة جزء من الحديث لدليل لا يوجب ترك العمل بساير اجزائه مع ان الاتفاق المدعى غير ثابت بل نفى بعض متاخري المتاخرين البعد عن عدم عد ساير
الاجزاء ايضا والثالث بعدم صلاحيته للقرينة لعدم التنافي بين عدم الاخذ وعدم العد والرابع بمنع الشهرة المخرجة للخبر عن الحجية كيف وافتى بعضهم
نقل القول بعد الاكولة عن الشهيد الثاني في حواشي الارشاد وابن فهد في المحرر والموجز وقال ونقل في الدروس قولا بالعد ايضا وبعد العمل عن الحلي و
لف والاولى رد الصحيحة بالاجمال اما في الاكيلة فلانها مفسرة بالسمينة المعدة للاكل في كلام بعض الفقهاء وفسرها بها في النهاية الاثيرية ايضا وفيها وقيل
هي الخصي والهرمة والعاقر من الغنم وفي القاموس الاكولة العاقر من الشياه تعزل للاكل كالاكيلة وفسرها في الموثقة بالكبيرة وهي ايضا مجملة لامكان ارادة
الكبر في السن فيوافق تفسيرها بالهرمة والكبر في الجسم فيوافق السمينة وعلى التقديرين يعارضها صحيحة محمد بن قيس وفيها يعد صغيرها وكبيرها واما في
الفحل فلان اضافته الى الغنم يمكن ان يكون بمعنى اللام فيراد به فحل الضراب لانه الفحل الذي يكون للغنم وان يكون بمعنى من وح فاطلاقه يخالف الاجماع و
تقييده يوجب تخصيص الاكثر الا انه يحصل الاجمال ح في المطلقات ايضا والعام المخصص بالمجمل ليس بحجة في موضع الاجمال وعلى هذا فيقوى القول الاول
وهو عدم عد الصنفين بل لا يبعد عدم عد الربى بالمعنى المفسر به في الصحيحة وشاة اللبن اي المعدة للبن بل ساير محتملات معنى الاولين ايضا لولا الاتفاق على عد
ما عدا المعدة للاكل وفحل الضراب الا ان الاتفاق في غيرهما ولا اقل من الشهرة العظيمة الموهنة لشمول الرواية له يمنع من العمل بها في غيرهما بل الاحوط
ترك العمل بها فيهما ايضا وعد الجميع **المسئلة الثامنة** صرح جماعة بانه لا يجوز اخذ الربى بضم الراء وتشديد الباء والالف المقصورة ولا الاكولة
ولا فحل الضراب بدون اذن المالك على ما قطع به الاصحاب بل يظهر من بعضهم الاتفاق عليه وهو الموافق للاصل حيث انه سيأتي ان شاء الله سبحانه انه لا
تخيير لغير المالك في اخذ شيء ولا يجوز له مزاحمته ويؤيده الموثقة المتقدمة والشهرة العظيمة بل الاجماع المنقول فلا محيص عنه وهل يجوز الاخذ مع رضا
ويجوز له نفسه دفعه عن الفريضة لا بالقيمة ام لا صرح بعضهم ومنهم الفاضل في كره بالاول في الجميع بل نفي عنه في المن وقيل بالثاني في الربى والفحل
خاصة وذهب جدي الفاضل قدس سره الى الثاني في الاول اي الربى والى الاول في الثاني والثالث ولعل منشأ الخلاف الخلاف في ان جهة المنع هل
هي كونه من كرائم الاموال ونحوه مما يتضرر به المالك او المرض وفساد اللحم والحق عدم صلاحية شيء منهما للاستناد بل المستند الموثقة وهي وان كانت
مطلقة شاملة لصورة اذن المالك وعدمه الا انها لا يثبت ازيد من المرجوحية فعليها الفتوى ولكن يتبدل الربى بالوالدة كما هي مورد الرواية والظ
ان المراد من الوالدة ذات الولد المشتغلة بارضاعها وتربيتها فانها التي يستعمل فيها الوالدة وعلى هذا فيطابق الربى على بعض تفاسيرها واما الربى
بالتفسير المذكور في الصحيحة فلا الا من جهة صدق الوالدة عليها ايضا **تنقيح** اعلم انه قد مر تفسير الاكولة في اللغة بالسمينة للاكل والمعدة له وهما التفسيران
اللذان ذكرهما الفقهاء وبالخصي والهرمة والعاقر وفي الحديث بالكبيرة واما الربى فقد فسرت في الحديث بالتي تربي الاثنين وفسرها اكثر الفقهاء بالوالدة
الى خمسة عشر يوما وقيل الى خمسين وقال الجوهري انها الشاة التي وضعت حديثا وقال الاموي هي ما بين الولادة الى شهرين وقيل عشرين يوما
وفي النهاية الاثيرية انها التي تربى في البيت من الغنم لاجل اللبن ثم انه يطلق الربى والاكولة في كلام الفقهاء تارة فيما لا يوجد واخرى فيما لا يعد واما
الاخبار فلم يذكر فيها الاولى في الاول بل ذكر مقامها الوالدة والتحقيق ان المحكوم بعدم اخذه من الربى هو قريب العهد بالولادة الى خمسة عشر يوما
بل الى الخمسين سواء سميت ربى او الوالدة للمسامحة في مقام الكراهة فيكفي قول الفقيه فيه مضافا الى صدق الوالدة الواردة في الموثقة ومن الاكولة
ايضا المعدة للاكل لظاهر الاجماع على عد غيرهما مما قد يطلق عليه الاكولة **المسئلة التاسعة** قال جماعة انه يجري الذكر والانثى من الشاة في الفريضة

للانثى

للاغنام والابل سواء كان النصاب كله ذكرا او انثى او ملفقا منهما تساوت قيمتهما ام اختلفت للاطلاقات وخالف فيه في ف فعين الاناث في الانا[ث]
من الغنم مطلقا وعن لف فجوز دفع الذكر اذا كان بقيمة واحدة من الاناث ووجهه تعلق الزكوة بالعين فلابد من دفعها منها او من غيرها مع اعتبار
القيمة ورد بان الزكوة المتعلقة بالعين ليس الا مقدار ما جعله الشارع فريضة لا بعض احادها بخصوصها وهي على ما وصلنا البنا من الشارع من جهة
الاطلاق الشاة بقول مطلق وهو يصدق على الذكر والانثى لغة وعرفا وفيه انه نفي تعلق الزكوة بالعين بالمعنى الذي ذكروه ويرجع الى ارادة تعلق
الزكوة بجنس المال وهو غير مرادهم قطعا بل خلاف مقتضى ادلة تعلق الزكوة بالعين كما ياتي والحق كما ياتي تعلقها ببعض احادها بخصوصه وعلى هذا يتجه
اجزاء الذكر عن النصاب الذكر والانثى عن النصاب الانثى وكل منهما عن الملفق فيهما واما الذكر عن الانثى وبالعكس فلا يجزي الا بالقيمة لما ياتي من تعلق الزكوة
اصالة بالعين ومن هذا يظهر انه لا يجوز دفع غير بعض احاد الفريضة فيما يتعلق بالعين الا مع اعتبار القيمة فلا يدفع غير غنم البلد بل ولا غير الغنم الذي
تعلقت به الزكوة لفريضة الاغنام الا بالقيمة **المسئلة العاشرة** لا يضم مال انسان الى مال غيره وان كانا في مكان واحد بل يعتبر النصاب في مال
كل واحد بالاجماع كما في لف وعن فقه والسرائر والمنتهى وغيرها للاصل وانتفاء الدليل على الضم والنبوي اذا كانت سائمة الرجل ناقصة عن اربعين فليس فيه صدقة
وفي اخر من لم يكن له الا اربعة من الابل فليس فيها صدقة ونحوه المرتضوي الماضي والمروي في العلل قلت له مائتا درهم بين خمسة اناس وعشرة حال
عليها الحول وهي عندهم اتجب عليهم زكوتها قال لا هي بمنزلة مال بين جماعة في الحرث ليس عليهم شيء حتى يتم لكل انسان منهم مائتا درهم قلت وكذلك
في الشاة والابل والبقر والذهب والفضة وجميع الاموال قال نعم وضعف السند لو كان ينجبر بالعمل وقد يستدل ايضا بما ورد في جملة من المعتبرة
العامة والخاصة وفيها الصحيح لا يفرق بين مجتمع ولا يجمع بين متفرق بالحمل على المجتمع والمتفرق في الملك على ما فهمه اصحابنا ولكن للخصم ان يرده بعدم
تعين ارادة الملك وخالف في ذلك جمع من العامة وقالوا ان الخلطة يجعل المالين مالا واحدا سواء كان خلطة اعيان كاربعين بين شريكين او خلطة
اوصاف كالاتحاد في المرعى والمشرب والمراح مع تميز المالين وهو سبط لانتفاء الدليل عليه والاستدلال بقوله لا يفرق بين مجتمع مردود بما مر **المسئلة**
الحادية عشر لا يفرق بين مالي المالك الواحد ولو تباعد مكاناهما بالاجماع كما عن المنتهى وكره للعمومات نحو قوله في اربعين شاة شاة فيضم الثمار في
البلاد المتباعدة وان اختلف في وقت الادراك اذا كانا لعام واحد وان اختلف وقتهما بشهر او شهرين او اكثر وفي التذكرة اجماع المسلمين على ذلك ايضا
وفي خيرة ان الظاهر انه لا خلاف وعلى هذا فلو كان المدرك اولا نصابا اخذت منه الزكوة ثم يؤخذ من الباقي عند تعلق الوجوب به قل او كثر وان كان دون
النصاب يصبر الى ان يدرك محل الوجوب ما يكمل به نصابا فيؤخذ منه ثم من الباقي **الفصل الثاني** في زكوة النقدين وفيه بحثان **البحث الاول**
في شرايطها وهي امور **الاول** النصاب بلا خلاف بين علماء الاسلام ولكل منهما نصابان اما الاول للذهب فعشرون دينارا فليس فيما نقص عنها شيء اجماعا
فتوى ونصا واذا بلغها يجب فيه الزكوة ربع العشر نصف دينار على المشهور بين الاصحاب بل بالاجماع كما عن الغنية وفي وكره والسرائر وفي الاخير اجماع المسلمين بل ع
للنصوص المستفيضة بل المتواترة كموثقة علي بن عقبة والعدة ليس فيما دون العشرين مثقالا من الذهب شيء فاذا كملت عشرين مثقالا ففيها نصف
مثقال الى اربعة وعشرين واذا كملت اربعة وعشرين ففيها ثلثة اخماس دينار الى ثمانية وعشرين فعلى هذا الحساب كلما زاد اربعة دنانير وموثقة
سماعة في كل مائتي درهم خمسة دراهم من الفضة فان نقص شيء فليس عليك زكوة ومن الذهب من كل عشرين دينارا نصف دينار فان نقص فليس
عليك شيء وصحيحة الحسين بن بشار في كم وضع رسول الله صلى الله عليه وآله الزكوة فقال في كل مائتي درهم خمسة دراهم فان نقصت فلا زكوة فيها وفي الذهب في
كل عشرين دينارا نصف دينار فان نقص فلا زكوة فيه وموثقة زرارة في الذهب اذا بلغ عشرين دينارا ففيه نصف دينار وليس فيما دون العشرين
شيء وفي الفضة اذا بلغت مائتي درهم خمسة دراهم وليس فيما دون المائتين شيء فاذا زادت تسعة وثلثون على المائتين فليس فيها شيء حتى يبلغ
الاربعين وليس في شيء من الكسور شيء حتى يبلغ الاربعين وكذلك الدنانير على هذا الحساب وفي صحيحة البزنطي عما اخرج من المعدن من قليل او كثير هل
فيه شيء قال ليس عليه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكوة عشرين دينارا وموثقة ابن ابي العلاء في عشرين دينارا الى غير ذلك من الروايات المتكثرة نصف دينار ع
كموثقتي زرارة وبكير ورواية زرارة وصحيحة الحلبي وحسنة محمد وغيرهما والتعبير في البعض بالدينار وفي البعض بالمثقال لاتحادهما كما ياتي خلافا
للمحكي عن الصدوقين بل جماعة من اصحاب الحديث كما في المعتبر او قوم من اصحابنا كما في ف فان النصاب الاول اربعون دينارا احتجاجا بموثقة الفضلاء
الاربعة في الذهب في كل اربعين مثقالا مثقال وفي الورق في كل مائتين خمسة دراهم وليس في اقل من اربعين مثقالا شيء وليس في اقل من
مائتي درهم شيء وليس في النيف شيء حتى يتم اربعون فيكون فيه واحد وصحيحة زرارة رجل عنده مائة درهم وتسعة وتسعون درهما وتسعة
وثلثون دينارا ايزكيها قال ليس عليه شيء من الزكوة في الدراهم ولا في الدنانير حتى يتم اربعين والدراهم مائتي درهم ويرد ان بعدم حجيتهما
لشذوذهما مع انه على التعارض مع ما تقدم الترجيح لما تقدم بالاشهرية رواية وفتوى والموافقة للاطلاقات كتابا وسنة بوجوب الزكوة في الذهب
بقول مطلق خرج منه ما نقص عن العشرين دينارا بالاجماع وبقي الباقي مع ان الثانية مروية في الفقيه بمتن يوافق المشهور حيث يبدل فيه تسعة
وثلثون دينارا في السؤال بتسعة عشر دينارا مع الجواب بنفي الزكوة في الذهب فيها حتى يتم وعلى هذا فلا يبقى حجية في الطريق الاول واما النصاب
الثاني للذهب فاربعة دنانير ويزيد لها عشرون دينارا ولا يزيد ما بين العشرين والاربعة الزايدة شيء بالاجماع ويدل عليه موثقتا علي بن عقبة
وزرارة المتقدمتين ورواية ابن عيينة انما جاز الزكوة العشرين دينارا ففي كل اربعة دنانير عشر دينار وغير ذلك واما النصاب الاول للفضة

في بيان نصاب الذهب

في بيان نصاب الفضة

في بيان المثقال الصيرفي والشرعي والدرهم والدينار

فما تا درهم فلا يجب شئ فيما دونها واذا بلغ هذا المقدار وجب ربع العشر خمسة دراهم باجماع علماء الاسلام محققا ومحكيا ويدل عليه النصوص
المستفيضة من المتقدمة وغيرها والثانى اربعون درهما وفيه درهم ولا يجب شئ لما بينها وبين المائتين بالاجماع ايضا ويدل عليه من الروايات
موثقة زرارة المتقدمة وموثقة محمد الحلبى اذا زاد على المائتى درهم اربعون درهما فعليها درهم وليس فيما دون الاربعين شئ فقلت فما فى تسعة
وثلثون درهما قال ليس على التسعة وثلثين درهما شئ فائدة الدينار قد ينسب الى المثقال الصيرفى فيعرف به وقد ينسب الى الدرهم اما على الاول
فهو ثلثة ارباع مثقال الصيرفى كما صرح به جماعة منهم صاحب الوافى والمحدث المجلسى فى رسالته فى الاوزان نافيا عنه الشك ووالده فى حلية المتقين
وابن الاثير فى نهايته وغيرهم ويشبه اطلاق الدينار عرفا على هذه الذهب المعمولة فى بلاد الروم والافرنج المسماة بدوبتى وباج اغلو وكل منها ثلثة ارباع
الصيرفى بل يظهر من المجمع ان الدينار فى ازمنة الائمة ايضا كانت اسماء لهذين الذهبين قال فى مادة الدرهم واما الدنانير فكانت تحمل الى العرب من
الروم الى ان ضرب عبد الملك بن مروان الدينار فى ايامه انتهى والظ عدم التغير فى مسكوكات الروم بل هى ما تحمل منها الان ايضا وهو الذهبان
المذكوران بل صرح فى النهاية الاثيرية بان الدينار هو ذلك حيث قال المثقال يطلق فى العرف على الدينار خاصة وهو الذهب الصنمى عن ثلثة
ارباع المثقال الصيرفى انتهى وبه صرح فى المجمع فى مادة النقل حيث قال فالمثقال الشرعى يكون على هذا الحساب عبارة عن الذهب الصنمى انتهى و
الذهب الصنمى هو الذهبان المذكوران حيث ان فيهما شكل الصنم فما يكون الصنم فى احد طرفيه يقال له باج اغلو وما فى طرفيه يسمى بدوبتى اى ذو
الصنمين وبما ذكرنا يعلم ان الدينار هو الذهب الذى هو ثلثة ارباع المثقال الصيرفى وهذان الذهبان وكل منهما ايضا ثلثة ارباع ولا اقل من استعماله
فى ذلك والاصل فى الاستعمال الحقيقة اذ لم يعلم له فى عرف العرب استعمال فى غيره اصلا وبضميمة اصالة عدم النقل يثبت ذلك فى عرف الشرع
ايضا مع انه صرح جماعة منهم العلامة فى النهاية والرافعى فى شرح الوجيز ان الدينار لم يختلف فى جاهلية ولا اسلام وقال فى الحدائق لا خلاف
بين الاصحاب بل وغيرهم ايضا ان الدنانير لم يتغير وزنها عما هى عليه الان فى جاهلية ولا اسلام صرح بذلك جماعة من علماء الطرفين انتهى وقال جدى
قدس سره فى بعض ما ذكر انه لا اختلاف فيه بين العلماء ثم ان المثقال الصيرفى على ما اعتبرناه مرارا ووزناه وامرنا جمعا من المدققين باعتباره
بنا اى تقريبا ثلثة وتسعين حبة من حبات الشعير المتوسطات فيكون الدينار على ذلك سبعين حبة تقريبا وهو يطابق حبات الذهب الصنمى
المذكور فانا وزناه مرارا فكان سبعين حبة واما على الثانى فصرح الاصحاب منهم المحقق فى يع والمع والفاضل فى المن وكره والتحرير والشهيدان فى البيان والروضة
وغيرهم بان الدينار درهم وثلثة اسباع درهم والدرهم نصف دينار وخمسه بل هو متفق عليه بين الاصحاب مقطوع به فى كلماتهم بل كلمات اللغويين ايضا و
قال المحدث المجلسى انه مما اتفقت عليه العامة والخاصة ونفى عنه الاختلاف احد الامجاد ايضا ثم الدرهم كما به صرحوا جميعا ايضا ستة دوانيق والدانق ثمانى
حبات من اوسط حب الشعير ويدل عليه بعد الاتفاق المحقق والمحكى مستفيضا اصالة الاستعمال بضميمة اصالة عدم النقل ويوافق ايضا ما اعتبرناه
من تطابق الدينار بالحبات فان مقتضاه كون الدرهم ثمانية واربعين حبة تقريبا كما صرحوا به ومن ذلك يعلم قدر الدرهم بالنسبة الى الدينار وايضا كذلك
بالنسبة الى المثاقيل الصيرفية المتعارفة الان فى اكثر البلاد التى كل واحد منها ثلثة وتسعون حبة تقريبا ويعلم ان كل درهم نصف مثقال صيرفى وربع
عشره واما فى بعض الاخبار الضعيفة مما يدل على ان الدرهم ستة دوانيق والدانق اثنى عشر حبة فهو مخالف لتصريح الجميع بل للاعتبار الصحيح فهو
بالشذوذ مردود ومنه يعلم ايضا ما فى مجمع البحرين من ان المثقال الشرعى ستون حبة من حبات الشعير فانه يلزم ان يكون الدرهم اثنين واربعين حبة
وهو مخالف لتصريح الاصحاب والاعتبار ثم بعد ما ذكرنا نعلم ان النصاب الاول للذهب خمسة عشر مثقالا بالمثقال الصيرفى والثانى ثلثة مثاقيل والنصاب
الاول للفضة مائة وخمسة مثقال والثانى واحد وعشرون والله اعلم فرعان المراد ببلوغ عشرين دينارا او مائتى درهم بلوغ وزنهما ولا
يشترط ان يكون ما يسمى دينارا او درهما او يكون بهذا العدد الخاص للاجماع كما صرح به فى موثقة على بن عقبة السابقة حيث قال فاذا كملت عشرين
مثقالا ففيها نصف مثقال وفى صحيحة ابن ابى عمير ما اقل ما يكون فيه الزكوة قال مائتا درهم وعدلها من الذهب فان المراد بالعدل العدل فى القيمة حيث
ان قيمة مثقال من الذهب فى هذه الازمان عشرة كما صرحوا به ويدل عليه الاستقراء فى موارد الاحكام ايضا وفى صحيحة محمد الذهب كم فيه من الزكوة قال دراهم ٤
اذا بلغ قيمته مائتى درهم فعليه الزكوة مع ان كون الدراهم اسما لنقد خاص غير معلوم ويشعر باعتبار الوزن ايضا التعبير بمثل قوله اذا بلغ واذا كان اقل او نقص
ونحو ذلك فلا يشترط فى لو نقص عن النصاب ولو بقليل لا يجب الزكوة ولو اختلفت الموازين فنقص فى بعضها دون بعض ففيه عدم وجوب الزكوة
وعن المع والمن والتحرير وكره والنهاية والاوجه ان كان الاختلاف بما جرت به العادة من النقص ما يتسامح به فى ذلك الوزن وهو قوى لانه يتعلق وجوب
الزكوة ببلوغ النصاب فاذا بلغ باحد الموازين مع صدق البلوغ فوجبت ولا يضر الاختلاف اليسير فى بعض الآخر لانه مما جرت به العادة ومثل ذلك لا ينفى
الصدق العرفى كما لا يخفى وايضا بناء كلام الشارع على طريقة المحاورات فيبنى النصاب على الاوزان المعتبرة فى المعاملات ومثل ذلك مما يتسامح به فيها
على ان غاية تحقيق الاوزان اعتبارها باوساط الشعير وشبهه فاختلافها الثانى كونهما منقوشين بسكة المعاملة الخاصة سواء كان النقش بكتابة
حروف وكلمات او بنقش صور وغيرها بلا خلاف فيه بين علمائنا بل فى الانتصار والخلاف وغيرهما الاجماع عليه وهو الدليل عليه مضافا الى ان
عموما وجوب الزكوة فى الذهب والفضة وان اقتضت وجوبها فيهما مطلقا الا ان النصوص المستفيضة بل المتواترة النافية للزكوة عن الحلى والسبائك و
النقار والتبر اخرجت هذه الامور التى هى العمدة فى غير المسكوكات والباقى وان كان ايضا اعم من المدعى الا انه خرج غير المنقوش بخبر على بن يقطين المنجبر

ولو كان

كتاب الزكوة

لوكان بالعمل وفيه ومالم يكن ركاز افليس عليك فيه شئ قال قلت وما الركاز قال الصامت المنقوش وذلك وان كان ايضا اعم من المدعى في الجملة لعدم اختصاص النقش بسكة المعاملة بمو ثقة جميل ليس في التبر زكوة انما هي على الدنانير والدراهم والتبر ماكان من الذهب غير مضروب على ماذكره الجوهري وصاحب المغرب فخرج جميع غير الدنانير والدراهم وبقيت الزكوة واجبة فيهما وهي وان اقتضت اختصاص الزكوة بالدنانير والدراهم الذين هما اسمان لمسكوك بوزن خاص اما مطلقا او بسكة خاصة ايضا كما مر في الدينار الا ان الاجماع اقتضى التعدي الى كل مسكوك بسكة المعاملة باى سكة واى وزن كان ولما كان التعدي بالاجماع يجب الاقتصار على ما ثبت فيه فلا يجب في سكة لم يقع المعاملة عليها بين الناس كمن نقش ذهبا او فضة باسمه ولم يكن من شانه ذلك ولم يقبل سكته والحاصل انه يشترط وقوع المعاملة بنحو هذه السكة لا اصل اجنبها لها بان يصير الناقش ممن يقبل سكته ولا فيما انمحت سكته بكثرة الاستعمال بحيث لم يبق فيه نقش اصلا ولا يفيد الاستصحاب لعدم صدق الدينار والدرهم وان تعومل به ولا بغير المنقوش من السبايك وان جرت به المعاملة نعم لا يتعين التعامل بها في جميع البلدان اجماعا بل يكفي جريانه في بعض الاصقاع ويدل عليه ايضا رواية زيد الصايغ انى كنت في قرية من قرى خراسان يقال لها بخارى فرايت فيها دراهم تعمل ثلث فضة وثلث مس وثلث رصاص وكانت تجوز عندهم وكنت اعملها وانفقها فقال ابو عبدالله عم لا باس بذلك اذا كانت تجوز عندهم فقلت ارايت ان حال عليها الحول وعندى منها ما يجب فيه الزكوة ازكيها قال نعم انما هو مالك قلت فان اخرجتها الى بلدة لا ينفق فيها فبقيت عندى حتى حال عليها الحول ازكيها قال ان كنت تعرف ان فيها من الفضة الخالصة ما يجب عليك فيه الزكوة فزك ما كان لك فيها من فضة ودع ما سوى ذلك من الخبث قلت وان كنت لا اعلم ما فيها من الفضة الخالصة الا انى اعلم ان فيها ما يجب فيه الزكوة قال فاسبكها حتى يخلص الفضة ويحترق الخبث ثم تزكى ما خلص من الفضة لسنة واحدة وهل يشترط فعلية المعاملة ولو في بعض البلدان او لا بل يكفي السكة ولو هجرت المعاملة بها في بعض الازمان مطلقا نص الفاضلان والشهيدان على الثاني قيل لا اعثر فيه على خلاف وهو كذلك لا لما قيل من دلالة رواية الصايغ المتقدمة لعدم دلالة فيها اصلا بل لاطلاق الدنانير والدراهم الشامل لما هجرت المعاملة به ايضا الموافق لاطلاق ما دل على ثبوت الزكوة في النقد المنقوش واطلاق ما دل على ثبوتها في الذهب والفضة مطلقا خرج ما علم خروجه ونفي غيره **الثالث** حولان الحول عليه باجماع العلماء والمستفيضة من النصوص والمراد بالحول ما تقدم من دخول الثاني عشر كما مر مفصلا **البحث الثاني** فيما يتعلق بذلك الباب من الاحكام وفيه مسائل **المسئلة الاولى** لا يجب الزكوة في الحلى محللا كان او محرما ولا في السبايك والنقار والتبر اذا لم يقصد بها الفرار من الزكوة باجماعنا المحقق والمحكي واخبارنا المستفيضة في جميع ما ذكر وعلى الحق اذا قصد الفرار ايضا وخالف الجمهور في الحلي المحرم ... فيه وجماعة فيما اذا قصد الفرار ومر الكلام فيه وعن الشيخ استحباب الزكوة في المحرم ولم نقف على ماخذه نعم يستحب زكوة الحلي باعارته للمؤمن اذا استعاره لرواية دلت عليه **الثانية** لا فرق بين ردي كل من النقدين وجيده بمعنى انه يعد الكل جنسا واحدا مع تساويهما في الجنسية وان اختلفا في الرغبة والجودة لعموم ما دل على وجوب الزكوة في المقدار المعين من الذهب والفضة فانه يشمل الجيد والردي والمختلف القيمة وغيرها ثم ان تطوع المالك اخراج الجيد للفريضة فلا كلام وان ماكس فهل يجب عليه التقسيط كما في بعض وبناء للتعلق بالعين وقوله تع ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون او يجوز له اخراج الادون كما عن الشيخ واختاره جمع من المتاخرين لحصول الامتثال بما يصدق عليه الاسم وهو الاظهر لما ذكر وعدم منافاته للتعلق بالعين وعدم دلالة الاية لان اطلاق الخبث على الردي مجاز وارادة مطلق الردي منه حتى يصدق على مثل ذلك غير معلوم واولى بالجواز اخراج الادنى بالقيمة ولو اخرج من الاعلى بقدر قيمة الادون مثل ان يخرج نصف دينار جيد عن دينار ادون فالمش كما قيل عدم الجواز لان الواجب عليه دينار فلا يجزي الناقص عنه واحتمل في كره الاجزاء ومال اليه في بل نفى الاشكال عنه على القول بعدم وجوب التقسيط اذ متى جاز اخذ دينار من النصاب نفسه وجاز اخراج القيمة يلزمه جواز ذلك وهو حسن الا انه يمكن ان يق بعد ثبوت جواز دفع القيمة من ادلته حتى من نفس النصاب بل يظهر منه الخدش في جواز دفعها من جنس النصاب ايضا من غيرها تعلق به الزكوة فالاجود المشهور **الثالثة** لا زكوة في المغشوش من الذهب والفضة مع غيرهما ما لم يبلغ الصافي نصابا فاذا بلغ وجب فيما بلغ خاصة بلا اختلاف فيه من اصحابنا كما قيل بل قيل انه يفهم من ف والمن ايضا وفي ... اتفاق الاصحاب عليه ويدل على الاول عموم الادلة الدالة على نفيها عما لم يبلغ منهما نصابا وعلى الثاني ثبوتها فيما بلغه منهما نصابا فانى الحكمين المروا ... الصايغ المتقدمة ومما ذكر يظهر انه لو كان معه دراهم مغشوشة بفضة او دنانير مغشوشة بذهب وبلغ كل منهما نصابا وجب عليه الزكوة في كل منهما **فرعان الاول** شك في بلوغ الصافي من المغشوش من احد النقدين وغيرهما نصابا لا يجب عليه زكوة للاصل والمناقشة فيه بان مقتضى الادلة وجوب الزكوة في النصاب وهو اسم لما كان نصابا في نفس الامر من غير مدخلية للعلم به في مفهومه وح فيجب تحصيل العلم والتفحص عن ثبوته وعدمه ولو بالمقدمة مردودة بان الالفاظ وان كانت اسماء للمعاني النفس الامرية الا انه يفيد في مقام التكاليف بالعلم كما بينا في محله وتوقف اجراء الاصل على الفحص انما هو في الاحكام دون الموضوعات ووجوب المقدمة بعد ثبوت وجوب ذي المقدمة وان تيقن البلوغ وعلم قدره اخرج الزكوة منه بقدره نقدا خالصا او اخرج ربع عشر المجموع اذ به يتحقق اخراج ربع عشر الصافي اذا لم يعلم تساوي قدر الغش في الكل او اخرج من الخالصة او المغشوشة ما يحصل معه اليقين بالبرائة وان ماكس وجب عليه تصفيتها او سبكها لا لما قيل من وجوب تحصيل البرائة اليقينية وهو موقوف بالسبك لان الواجب منه تحصيل البرائة اليقينية عما علم الشغل به يقينا ولم يعلم الشغل بالانبد من فريضة القدر المتيقن وجوده من الخالص فيعمل في الزايد باصل ...

الا انه خرج غير المسكوك بسكة المعاملة

البراءة وما قيل من عدم جريانه الا فيما يثبت فيه تكليف اصلا اما ما ثبت فيه مجملا فلا بد فيه من تحصيل البراءة اليقينية عملا بالاستصحاب مردود
بمنع عدم الجريان كيف مع ان الازيد مما لم يثبت فيه تكليف اصلا والمجمل الواجب فيه تحصيل البراءة اليقينية هو ما لم يكن فيه قدر مشترك و
الاستصحاب لا يفيد لان ما علم به الشغل اوفى به وما لم يعلم كيف يستصحب واستصحاب اصل الشغل مع العلم بمتعلقه المعلوم وزواله لا وجه له بل اللازم
بالسبك في رواية الصايغ السابقة خلافا للمحكي عن الفاضلين وجماعة فاستوجهوا الاكتفاء بما علم اشتغال الذمة به وطرح المشكوك فيه
عملا باصل البراءة فيه انه لا يتم لولا الرواية ب لو كان المغشوش من النقدين معا وشك في بلوغ كل منهما النصاب يعمل فيهما بالاصل ولو تيقن بلوغ
احدهما معينا وشك في الاخر يعمل فيه خاصة بالاصل ولو يعلم البالغ وجب تحصيل البراءة اليقينية باخراج الاعلى قيمة او ربع عشر المجموع او السبك
لاستصحاب الشغل وفقد القدر المشترك وكذا لو علم بلوغ كل منهما ولم يعلم قدر كل واحد ولا يجوز له العمل بالاصل في واحد منهما لاستلزامه مخالفة اصل
الاخر وحصول التعارض **الرابعة** من خلف لعياله نفقة سنة او سنتين او اكثر وبلغت النصاب وحال عليها الحول فلو كان حاضرا وجبت عليه
زكوتها بلا خلاف فتوى ونصا وكما لا اختلاف في عدم الوجوب لو كان غايبا ولم يتمكن من التصرف فيها واخذها متى رامه ولو كان غائبا قادرا على
اخذها متى شاء ففيه قولان سقوط الزكوة وهو عن الشيخين والفاضلين وغيرهما بل ادعى عليه جماعة الشهرة لعمومات سقوط الزكوة عن المال الغائب
او ما ليس في يد المالك او عنده كالروايات العشر من الصحاح والموثقات والحسان وغيرها المتقدمة في مسئلة اشتراط التمكن من التصرف وغيرها وخصوص
موثقتي ابي بصير واسحق ومرسلة ابن ابي عمير الواردة في نفقة العيال المتقدمة فيها ايضا وجوبها وهو للسرائر وربما يحكى عن جماعة اما لفصور سند
الروايات الثلث الواردة في النفقة فلا تصلح لمخصصة لعمومات وجوب الزكوة كما في ك او لاجل معارضة روايات السقوط باطلاق ما دل على وجوب الزكوة
مع التمكن من التصرف وعلا مع عدمه بالعموم والخصوص من وجه ورجحان الاخيرة بالاكثرية والشهرة القطعية كما قيل ولكن يرد على الاول ان قصور السند
مع وجود الخبر في الاصول المعتبرة سيما الكتب الاربعة غير ضاير ولو سلم فانما هو مع عدم الجابر وما مر من الشهرة المحكية كاف في الجبر مع ان القصور
ممنوع لكون اثنين منها من الموثقات وواحدة من مراسيل ابن ابي عمير المجمع على تصحيح ما يصح عنه والمحكوم بكون مراسيله في حكم المسانيد هذا مع عدم
انحصار الدال بهذه الثلث بل يدل عليه جميع الروايات العشر المذكورة ايضا وعلى الثاني منع الرجحان بما ذكر لان ما يدل على وجوب الزكوة في المال
الغايب الذي يقدر على اخذه منحصر بموثقة زرارة وروايتي عمر بن يزيد وعبد العزيز المتقدمة في المسئلة المذكورة بل في الاولى منها القصور لشمولها الاجماع
لغير الدين والشهرة المفيدة انما هي التي كانت في المورد وهي مع الاول فالظاهر عدم الترجيح من هاتين الجهتين ولا من جهة اخرى مقبولة ولازمه تعارضهما
ودفع اليد عنهما لبطلان التخيير الذي هو المرجع عند عدم الترجيح بالاجماع فيبقى عمومات سقوط الزكوة عن مطلق المال الغايب وما ليس في يده ولا عنده
سالمة عن المعارض ومنه يظهر ان الترجيح للاول فهو الاقوى والمعول **الخامسة** لا يجب الزكوة حتى يبلغ كل جنس نصابا ولو قصر جنس مما يجب فيه
الزكوة عن مطلق المال الغايب وما ليس في يده ولا عنده سالمة عن المعارض ومنه يظهر ان الترجيح للاول فهو الاقوى والمعول **الخامسة** لا يجب
الزكوة حتى يبلغ كل جنس نصابا ولو قصر جنس مما يجب فيه الزكوة لم يجبر بجنس اخر منه بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا ويدل عليه مع الاجماع الاصل
وكل ما دل على نفي الزكوة في كل جنس اذا لم يبلغ نصابا وخصوص صحيحة زرارة واما رواية اسحق بن عمار الظاهرة في خبر الذهب والفضة بالاخر فشاذة
مردودة ومع ذلك على التقية محمولة لموافقتها طائفة من العامة ويحتمل حملها على من جعل ماله اجناسا مختلفة فرارا من الزكوة فيستحب فيه الزكوة
بل يشهد له رواية اخرى لاسحق بن عمار ايضا ولا دلالة في الاولى على الازيد من الاستحباب الذي هو الحكم عند الفرار مع احتمالها المحامل اخرى بعضها
الله يعلم **الفصل الثالث** في زكوة الغلات الاربع وفيه بحثان **البحث الاول** فيما يشترط به وجوبها اعلم انه يشترط في وجوبها
عليها شرطان **الاول** النصاب باتفاق الاصحاب في كلماتهم وفي المنتهى لا نعلم فيه خلافا الا عن مجاهد وابي حنيفة فانهما اوجباها في قليلها و
كثيرها فهو الدليل عليه مضافا الى النصوص ففي صحيحة سعد عن اقل ما يجب فيه الزكوة من البر والشعير والتمر والزبيب فقال خمسة اوساق بوسق
النبي ص فقلت فكم الوسق فقال ستون صاعا وصحيحة محمد عن التمر والزبيب ما اقل ما يجب فيه الزكوة قال خمسة اوساق وصحيحة سليمان ليس في
النخل صدقة حتى يبلغ خمسة اوساق شيء والوسق ستون صاعا وقريبة منها موثقة ابي بصير وابن شهاب وصحيحة زرارة وابن بكير واما ما
انبتت الارض من شيء من الاشياء فليس فيه زكوة الا في اربعة اشياء البر والشعير والتمر والزبيب وليس في شيء من هذه الاربعة شيء حتى
يبلغ خمسة اوساق والوسق ستون صاعا وهو ثلثمائة صاع بصاع النبي فان كان من كل صنف خمسة اوساق غير شيء وان قل فليس فيه
شيء وان نقص البر والشعير والتمر والزبيب ونقص من خمسة اوساق صاع او نقص صاع فليس فيه شيء الحديث ومرسلة ابن بكير في زكوة
الحنطة والشعير والتمر والزبيب ليس فيما دون الخمسة اوساق زكوة فاذا بلغت خمسة اوساق وجب فيها الزكوة والوسق ستون صاعا
فذلك ثلثمائة صاع بصاع النبي الى غير ذلك واما رواية اسحق بن عمار عن الحنطة والتمر عن زكوتهما فقال العشر ونصف العشر العشر مما سقت
السماء ونصف العشر مما سقي بالسواني فقلت ليس عن هذا اسالك انما اسالك عما خرج منه قليلا كان او كثيرا اله حد يزكى ما خرج منه فقال يزكى
ما خرج منه قليلا كان او كثيرا من كل عشرة واحد او من كل عشرة نصف واحد الحديث فحملها في التهذيبين على القليل والكثير على ما زاد على
الخمسة اوساق او على الاستحباب والاولى مقتضى حمل العام على الخاص والثاني موافق للجملة الخبرية ويمكن الحمل على التقية ايضا ولولا ما ذكر لوجب

في بيان وجوب الزكوة فيما خلف لعياله نفقة

في بيان زكوة الغلات الاربع وشرائطها

طرحها

كتاب الزكوة

طرحها لشذوذها من وجهين والله يعلم ثم حد النصاب خمسة اوساق بالاجماع المحقق والمحكى مستفيضا فى الناصريات والغنية والمنتهى وغيرها
ويدل عليه مع الاجماع اكثر النصوص المتقدمة واما صحيحة الحلبى فى كم يجب الزكوة من الحنطة والشعير والتمر والزبيب قال فى ستين صاعا ورواية ابن
سنان عن الزكوة فى كم يجب فى الحنطة والشعير فقال فى وسق ورواية ابى بصير لا يكون فى الحب ولا فى النخل ولا فى العنب زكوة حتى يبلغ وسقين
والوسق ستون صاعا فيحمل اما على شدة الاستحباب بقرينة ما مر او بترك لمخالفتها الاجماع والصحاح المتكثرة والوسق ستون صاعا كما فى المعتبر و
كره والمنتهى وكثير من النصوص المتقدمة من غير معارض به ناطقة فهذه ثلثمائة صاع والصاع قد قدر فى الاخبار وكلام الاصحاب بالامداد والارطال
والدراهم اما الاول فهو اربعة امداد باتفاق علمائنا كما عن ف والغنية والمعتبر والمنتهى وكره لصحيحة ابن سنان الواردة فى قدر الفطرة وفيها و
الصاع اربعة امداد وتخيرها فى صحيحة الحلبى الواردة فى الفطرة ايضا وصحيحة زرارة وفيها والمد رطل ونصف والصاع ستة ارطال والوضوء
والوسق ستون صاعا والصاع اربعة امداد والمد مائتان واثنان وتسعون درهما ونصف ويدل عليه ايضا رواية الهمدانى الاتية واما
رواية المروزى الغسل بصاع من ماء والوضوء بمد من ماء وصاع النبى صلى الله عليه وآله خمسة امداد والمد وزن مائتين وثمانين درهما والدرهم وزن ستة
دوانيق والدانق وزن ست حبات والحبة وزن حبتى شعير من اوساط الحب لا من صغاره ولا من كباره فلا يصلح لمعارضة ما مر لاكثريته عددا
الموجبة لاشهريته رواية وهى من المرجحات المنصوصة ولاصحيته سندا وهى ايضا من المرجحات ولموافقته لعمل الاصحاب ومخالفتها بل فى الحدائق ظاهر
الاصحاب الاتفاق على طرح هذا الخبر وقد يوجه بان الصاع مكيال معين ومن البديهيات ان الاجسام المختلفة يختلف قدرها بالنسبة الى مكيال
معين ولا يمكن ان يكون الصاع من الماء موافقا للصاع من الحنطة والشعير وشبههما فيكون الصاع من الماء كما هو مورد الرواية الاخيرة اثقل
من الصاع من الطعام كما هو مورد الصحاح والروايتين السابقة ولذا فرق الصدوق فى معانى الاخبار بين صاع الماء وصاع الطعام **اقول**
هذا التوجيه كان حسنا لولا ان المد ايضا كالصاع مكيال معين ولكن الظاهر كما صرح به فى الحدائق ناقلا عن بعض مشايخه ان كلا من المد
والرطل والصاع مكيال معين فلا يختلف هذا مع ان صحيحة زرارة المتقدمة واردة فى صاع الماء ايضا ومنه يظهر ما فى التوجيه بحمل الاختلاف
على تعدد الصاع للنبى صلى الله عليه وآله فان كلا من صحيحة زرارة ورواية المروزى واردة فى صاع غسل النبى صلى الله عليه وآله فتامل ثم انه قد ظهر مما ذكر ان النصاب الف ومائتا مد واما الثانى
فهو ستة ارطال بالمدنى وتسعة بالبغدادى بلا خلاف بل بالاجماع كما عن الانتصار والناصريات والغنية لرواية على بن بلال كم الفطرة وكم يدفع قال
فكتب ستة ارطال من تمر بالمدنى وذلك تسعة ارطال بالعراقى فان قدر الفطرة صاع ويدل عليه ايضا صحيحة ايوب بن نوح المتضمنة لارسال الراوى عن كل
راس من عياله درهما قيمة تسعة ارطال وتقرير المعصوم اياه ورواية الهمدانى وفيها الصاع ستة ارطال بالمدنى وتسعة بالعراقى واخبرنى انه يكون بالوزن
الفا ومائة وسبعين وزنة واما ما فسر الصاع بستة ارطال فمحمول على المدنى لوجوب حمل المجمل على المبين ويدل عليه رواية اخرى للهمدانى ياتى واما موثقة
سماعة وكان الصاع على عهده خمسة ارطال وكان المد قدر رطل وثلث اواق فمع شذوذها غير منضبطة لاختلاف النسخ فيها لان فى الاستبصار
امداد مكان خمسة ارطال وهو المناسب لتقدير المد بعده واما المتضمنة رواية الهمدانى المتقدمة وفيها اوان عبر عن الدرهم بالوزنة ولكنه قد روى هذا الخبر
فى عيون الاخبار وذكر الدرهم موضع الوزنة وعلى هذا فيكون النصاب ثلثمائة الاف وواحدة وخمسون الف درهم ويكون على التقدير الاول الفا ومائتا
مد وعلى الثانى الفين وسبعمائة رطل بالعراقى ومرجع الثلثة واحد وذلك لان المد رطلان وربع بالعراقى والرطل مائة وثلثون درهما اما الاول
فظهر وجهه مما مر من تقدير الصاع باربعة امداد وتسعة ارطال وعليه الاجماع عن ف والغنية وعن البزنطى انه رطل وربع واستدل له بموثقة سماعة
المتقدمة وهى لا يلايمه ان فسر الاوقية باربعين درهما كما ذكره الجوهرى العشرة مثاقيل وخمسة اسباع درهم كما عند الاطباء فيكون الرواية مردودة
لمخالفة الاجماع او يحمل المد والرطل فيها على مكيال بعض البلاد الغير الشايعة اليوم نعم ان فسرنا الاوقية بسبعة مثاقيل التى هى عشرة دراهم كما فى
العين يقرب من ربع الرطل والعين يطابق قول البزنطى تقريبا وعلى هذا يمكن حمل الرطل فى الموثقة على المكى الذى هو ضعف العراقى فيوافق المشهور
تقريبا ايضا ومنه يظهر امكان تطبيق قول البزنطى على المشهور بحمله على المكى ومن ذلك يظهر ان الفا ومائتى مد يكون الفين وسبعمائة رطل بالعراقى واما الثانى
وهو كون كل رطل عراقى مائة وثلثون درهما فهو مما ذهب اليه الاكثر ومنهم الصدوق والشيخان ويدل عليه رواية الهمدانى المتقدمة لان الحاصل
من ضرب التسعة التى هى عدد ارطال الصاع بالعراقى فى مائة وثلثين الف ومائة وسبعون ويدل عليه ايضا رواية اخرى للهمدانى وفيها بعد ان كتب
ان الفطرة صاع الى ان قال يدفعه وزنا ستة ارطال برطل المدينة والرطل مائة وخمسة وتسعون درهما يكون الفطرة الفا ومائة وسبعين درهما
خلافا للتحرير وموضع من المنتهى فوزنه مائة وثمانية وعشرون درهما واربعة اسباع درهم ولم اعثر على مستنده واما رواية المروزى المقدرة للمد بمائتين
وثمانين درهما فهى لا يوافق شيئا من القولين فيكون مخالفة للاجماع مردودة بالشذوذ ثم حاصل ضرب الالفين وسبعمائة فى مائة وثلثين هو ثلثمائة
الاف وواحد وخمسون الفا وهى بعينه عدد دراهم الصاع وظهر رجوع التقادير الثلثة الى واحد وان دراهم النصاب ثلثمائة الاف وواحد وخمسون
الف درهما العدد المذكور من المثاقيل الصيرفية ولكون كل من تبريزى بالوزن المتعارف فى بلادنا هذه وما يقربها فى هذه الازمنة وهى سنة الف
ومائتان وسبعة وثلثون من الهجرة ستمائة واربعين مثقالا صيرفيا يكون النصاب بالمن التبريزى مائتين وسبعة وثمانين منا ونصف من و
مائتين وخمسة وسبعين مثقالا صيرفيا وبعبارة اخرى مائتين وثمانية وثمانين منا الا خمسة واربعين مثقالا ولما كان المن الشاهى المتعارف فى بلادنا
وثمانين م

هذه الازمان ضعف التبريزي بكون النصاب مائة واربعة واربعين منا شاهيا الاخمسة واربعين مثقالا وكان المن التبريزي في الازمنة السابقة علينا ستمائة مثقال والشاهي الذي ضعفه الف ومائتي مثقال وهو المشهور بالمن الشاهي العباسي سمي باسم الشاه عباس الصفوي ويكون النصاب عليه بالمن الشاهي مائة وثلث وخمسين منا ونصف من وخمسة وسبعين مثقالا والى هذا ينظر كلام جدي قدس سره ومن حذا حذوه حيث قال ان الاحتياط في نحو هذه الاعصار وهي سنة الف ومائة واثنين من الهجرة ان تعتبر النصاب بالمن المتعارف فيه ان يجعل ثلثمائة من بالمن التبريزي **فروع**

أ قال في المن لو بلغت الغلة النصاب بالكيل والوزن معا وجبت الزكوة قطعا وكذا لو بلغت بالوزن دون الكيل ولو بلغت بالكيل دون الوزن كالشعير فانه اخف من الحنطة مثلا لم يجب الزكوة على الاقوى **اقول** البلوغ بالوزن دون الكيل يتصور بان يصنع وعاء يسع الفا ومائة وسبعين درهما من الشعير فهو صاع ولكنه يسع من الحنطة اكثر من ذلك قطعا فيكون نصاب الحنطة بالوزن اقل من ثلثمائة صاع ولو ببعض الصاع ثم **اقول** ان ما ذكره عند محل نظر وان تبعه جمع ممن عنه تاخر بناء على ذلك ان المعلوم بنقل الاصحاب وتصريح اهل اللغة بل بالاخبار ان الصاع اسم لمكيال معين كانوا يكيلون به الغلات وغيرها ومن البديهيات ان الوعاء والمكيال الذي يسع الالف ونحوه اذا قدر بالدراهم والمثاقيل لا يمكن ارادة التحقيقية لان الاختلاف في نحو الدرهم والمثقال بديهي محسوس فقد يزيد بدرهم وقد ينقص نعم لو كان الصاع اسما لالف ومائة وسبعين درهما لا للمكيال لتم ما ذكره ولكنه ليس كذلك فالمراد ان الصاع بهذا الوزن تقريبا كما يتعارف في هذه الازمنة في مكيال يسمى في بعض بلادنا بالكيله وكل احد يقول انه من تبريزي والمن ستمائة مثقال واربعون مع انهم يكيلون به وقد يزيد بمثاقيل وقد ينقص ولو باع احد مائة كيلة حنطة وكالها المشتري فوزنها وكان تسعا وتسعون منا لا يحكم بالتسلط على مطالبة من اخر وعلى هذا فنقول لو صنع صاع يسع الفا ومائة وسبعين درهما عرفا وبلغ النصاب بهذا المقدار بالكيل مع بلوغ ثلثمائة صاع فلم لا يجب فيه الزكوة مع التصريح بالوجوب في النصوص سواء بلغ بالوزن التحقيقي بذلك او لم يبلغ او جهل الحال اذ المراد بالوزن التقريبي وقد بلغ ولو بلغ الوزن بالوزن التحقيقي ولم يعلم ببلوغ الكيل او كيل وعلم عدم البلوغ فمقتضى القاعدة عدم الوجوب كما صرح به في صحيحة زرارة وابن بكير المتقدمة الا ان الظاهر الاجماع على اعتبار الوزن ايضا ويدل عليه ان الظاهر ان كل من تعلق حكما على مكيال له وزن تقريبي يعتبر ذلك الوزن تحقيقا ايضا فالحق اعتبار كل من الكيل والوزن وحده ايضا ومما ذكرنا ظهر ما في كلام ك حيث قال بعد نقل ما سبق عن المن ومرجعه الى اعتبار الوزن خاصة وهو كذلك اذ التقدير الشرعي انما وقع به لا بالكيل ومع ذلك فهذا البحث لا جدوى له في هذا الزمان اذ لا سبيل الى معرفة قدر الصاع الا بالوزن انتهى وفيه منع وقوع تقدير النصاب شرعا بالوزن بل قدر بثلثمائة صاع وهي الكيل غاية الامر تقديره الكيل في مقام اخر بوزن معين و المراد انه كذلك تقريبا كما ظهر لك واما منع الجدوى لما ذكر ففيه ان بعد معرفة الصاع بالوزن تقريبا يحصل مكيال الصاع ايضا ثم انه لما ورد في بعض الاخبار ان الصاع يسع الفا ومائة وسبعين درهما ولم يقيده بالماء او الحنطة ومن الظاهر اختلاف سعة هذه الاشياء فنقول المراد ان الصاع من كل شيء ما يسع ذلك المقدار منه فيختلف الصيعان ضيقا وسعة **ب** قال في ك هذا التقدير تحقيق لا تقريب فلو نقص عن المقدار المذكور ولو يسيرا قليلا فلا زكوة وصرح به جماعة اخرى منهم الفاضل في كره والمن ايضا بل عنهما الاشعار بعدم الخلاف فيه بصحيحة زرارة وابن بكير المتقدمة وفي كره عن بعض العامة قولا بان هذا التقدير تقريب فيجب الزكوة لو نقص قليلا لان الوسق في اللغة الحمل وهو يزيد وينقص ثم رده بانا اعتبرنا التقدير الشرعي دون اللغوي **اقول** ان اريد ان عدد الصاع تحقيقي ولا يكفي ثلثمائة تقريبا فهو كذلك ان اعتبر الكيل ويصرح به في الصحيحة وكذلك ان اريد تحقيقية الوزن ان اعتبر بالوزن للاصل وان اريد ان وزن النصاع غير مختلف ابدا بل هو واحد حقيقة دائما فهو ليس كذلك وظهر وجهه من الفرع السابق اذ لو اعتبر الكيل يتحقق التقريب في الوزن **ج** عن كره والمن الاجماع على ان النصاب المعتبر انما يعتبر وقت جفاف التمر ويبس العنب والغلة فلو كان الرطب او العنب او الغلة نصابا ولو جف تمرا او زبيبا او حنطة او شعيرا نقص فلا زكوة وان كان وقت تعلق الوجوب نصابا ويدل عليه صحيحتا سعد والحلبي المتقدمتان في صدر الفصل وما دل من المستفيضة على نفي الزكوة عن الاقل من النصاب من التمر والزبيب فانه يشمل لو كان الاقل نصابا حال الرطوبة ويتعدى الحكم الى الحنطة والشعير بعدم القول بالفصل مع ان المفهوم المتبادر من تعليق حكم على وزن معين من الغلة انما هو ذلك الوزن عند التصفية التي هي بعد الجفاف لا غيره وما يؤكل من الرطب والعنب رطبا او لا يجف مثله يجب فيه الزكوة اذا بلغ تمره او زبيبه النصاب وان كان يقل كثيرا على القول بوجوب الزكوة في الرطب والعنب **د** لا تقدير فيما زاد على النصاب بل يجب في الزائد الزكوة وان قل بلا خلاف نصا وفتوى وفي المن انه لا خلاف فيه بين العلماء ويدل عليه مع الاجماع المحقق الاصل ورواية اسحق بن عمار المتقدمة وغيرها **الشرط الثاني** ان يملكها قبل بلوغها حدا يجب عليها الزكوة اي قبل صدق الحنطة والشعير والتمر والزبيب باقيا الى وقت تعلق الوجوب بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا فلو ملكها قبل وقت تعلق الوجوب باقيا الى وقته فلجميع عموما تعلق الزكوة بالاجناس الاربعة واطلاقاتها فاول وقت يصدق عليها الاسم وهي في ملكه يتعلق بها الزكوة ويشترك فيها الفقراء للعمومات والاطلاقات واما الثاني وهو عدم الوجوب لو ملكها بعد زمان تعلق الوجوب فلعدم تعلق بمال واحد في عام واحد وذلك قد تعلقت به الزكوة في يد وزمان تعلق الوجوب قبل الانتقال الى الثاني فالمنتقل اليه لا يجب فيه زكوة نعم لو انتقل جميع الزرع بعد زمان الوجوب الى احد ولم يعلم ضمان المالك الاول لزكوته يجب عليه اخراج الزكوة من جانب المالك الاول كما اذا مات احد عن زرع بعد زمان تعلق الوجوب قبل التصفية والاخراج والله يعلم **البحث الثاني** فيما يتعلق به من الاحكام وفيه مسائل **الاولى** يزكى حاصل

الزرع

في بيان مقدار ما يجب من الزكوة بالعشر ونصفه

الزرع مرة واحدة ثم لا يجب فيه زكوة بالاجماع والنصوص وان بقي الف عام الا ان ينض ويجعل ثمنا او حبوا ان زكويا فيجب بشروطها **الثالثة** قدر الفريضة الواجب اخراجها العشر ان سقى سيحا اي بالماء الجاري على وجه الارض سواء كان السقي قبل الزرع كالنيل فان الله سبحانه يبعث عليه ريح الشمال فينقلب عليه البحر المالح فيزيد فيمتلوا الخلجان وتروى به الارض حتى اذا كان زمان الزراعة كان بذلك كافيا واغنى عن المطر وغيره او بعده كغالب الانهار والعيون او بعلا بان يسقى بالعروق القريبة من الماء في الاراضي التي يقرب ماؤها او عذيا اي بماء المطر ونصف العشر ان سقى بالدلو والناضح والدولاب والناعورة ونحوها من الالات بالاجماع في الحكمين محققا ومحكيا في المع والمن وكره وغيرها ويدل عليها الاخبار المستفيضة كصحيحة زرارة وابن بكير وفيها فاذا كان يعالج بالرشاء والنضح والدلاء ففيه نصف العشر وان كان يسقى بغير علاج بنهر او غيره او سماء ففيه العشر تاما ونحوها صحيحتها الاخرى وصحيحة زرارة وفيها وما كان يسقى بالرشاء والدوالي والنواضح ففيه نصف العشر وما سقت السماء او السيح او كان بعلا ففيه العشر تاما وفي صحيح الحلبي فيما سقت السماء والانهار اذا كان سيحا او كان بعلا العشر وما سقت السواني والدوالي ويسقى بالغرب فنصف العشر وفي خبر آخر وما سقت السماء والانهار او كان بعلا فالصدقة فيه العشر وما سقى بالدوالي او بالغرب فنصف العشر وفي مرسلة ابن بكير فاذا بلغت خمسة اوساق وجبت فيها الزكوة والوسق ستون صاعا فذلك ثلثمائة صاع بصاع النبي والزكوة فيها العشر فيما سقت السماء او كان سيحا او نصف العشر فيما سقي بالغرب والنواضح وحسنة ابن شريح فيما سقت السماء والانهار او كان بعلا فالعشر واما ما سقت السواني والدوالي فنصف العشر قلت له فالارض يكون عندنا تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء وتسقى سيحا فقال ان ذا ليكون عندكم كذلك قلت نعم قال النصف والنصف نصف بنصف العشر ونصف بالعشر فقلت الارض تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء فتسقى السقية والسقيتين سيحا قال وفي كم تسقى السقية والسقيتين سيحا قلت في ثلثين ليلة اربعين ليلة وقد مكث قبل ذلك في الارض ستة اشهر سبعة اشهر قال نصف العشر الى غير ذلك من الاخبار والمستفاد من هذه الروايات ان مناط الفرق بين وجوب العشر ونصفه احتياج الماء في ترقيه الى الارض الى آلة من دولاب وحبل ودلو ونحوها وعدمه ولا عبرة بغير ذلك من الاعمال كحفر الانهار والسواقي وان كثرت مؤنتها لاطلاق النصوص ولو سقى الزرع بالامرين فسقى بالسيح مثلا تارة وبالدولاب اخرى فالو كان تساويا اخذ من نصفه العشر ومن نصفه نصف العشر والا فالحكم للاغلب منهما وعن المع والمن ونهاية الاحكام الاجماع على الاول وعن الاولين وكره وف على الثاني واستند فيهما الى الاجماع واطلاق الحسنة المتقدمة المنجبرة ثم اختلفوا فيما يعتبر التساوي والغلبة بالنسبة اليه انه هل هو العدد او الزمان او النفع والنمو فمنهم من اعتبر بالنسبة الى العدد مطلقا ومنهم بشرط التساوي في النفع والا فبالنفع ومنهم بالنسبة الى الزمان بالشرط المذكور والا فبالنفع ومنهم من اعتبر بالنسبة الى العدد مطلقا ومنهم من قال ان العبرة بالزمان كذلك وهو المحكي عن ابن زهرة والمن ولك وحواشي القواعد للشهيد الثاني ومنهم من اعتبر النفع مطلقا قواه الشهيد الثاني في حواشي الارشاد واستقربه في عد وكره والايضاح بل في حواشي القواعد انه الاشهر دليل اعتبار العدد على ما قيل ان الكثرة حقيقة في الكم المنفصل واللفظ يحمل على حقيقته وان السبب في التفرقة هو المؤنة وهي انما يكثر بكثرة العدد ويمكن ارجاع الحسنة اليه بتقييد اطلاقها بما هو الغالب في الزمان الاكثر من احتياجه الى عدد اكثر ودليل اعتبار الزمان ظاهر الحسنة وانه ربما لا يمكن اعتبار العدد كما لو شرب بالعروق او بمطر متصل ونحوه ودليل اعتبار النفع ان الزكوة تابعة للنمو وان ظاهر الحسنة ان النظر الى نفع الزرع وضعف غير دليل اعتبار الزمان ظاهر وهو ايضا عن اثبات الاطلاق المطلق قاصر والتحقيق ان يقال ان المستفاد من المستفيضة المتقدمة ليس الا حكم ما انفرد باحد الامرين واما ما اجتمع فيه الامران فهو غير داخل فيها فاللازم فيه اما الرجوع الى اصل البرائة عن الزائد عن نصف العشر او الرجوع الى مطلقات العشر وهو الاظهر فمقتضى اطلاق العشر ثبوته فيه الا ان الحسنة المذكورة دلت بجزئها الاول على ثبوت ثلثة ارباع العشر فيما اجتمع فيه الامران مطلقا سواء كانا متساويين ام مختلفين عددا او زمانا او نفعا فيجب ان يكون ذلك هو الاصل ويحكم به الا فيما اخرجه دليل اخر وليس الا جزئها الاخير وهو لا يخرج الا اذا كان زمان العلاج بالالة اكثر او مع اكثرية العدد ايضا بناء على ما مر من ان الغالب في الزمان الاكثر الاحتياج الى العدد الاكثر ويبقى الباقي بجميع اقسامه تحت الاصل المذكور وهو ثبوت ثلثة ارباع العشر مع اجتماع الامرين الا ان الظاهر كما ذكره بعض المتاخرين ان اعتبار الكثرة الزمانية في العلاج بالالة انما هو اذا اوجبت كثرة معتدا بها واما اذا كانت التفاوت قليلا جدا فلا يدخل في الحسنة والاجماع ايضا لا يفيد اكثر مما ذكر ثم انه لو اشتبه الحال ولم يعلم اغلب احدهما على الاخر ام لا ففي وجوب العشر لعمومات الخالية عن المعارض او نصفه لاصالة البرائة او الالحاق بالتساوي لصدق الحسنة ولتحقق تاثيرهما والاصل عدم التفاضل اوجه اقويها الاخير لما ذكر ولو علمت الغلبة واحتمال الاغلبية في احد الاحتمالات الثلثة او الفرعية احتمالات اظهرها الثالث ايضا لما مر **الثالثة** الحد الذي يتعلق به الزكوة اي يشترك فيها الفقراء من الاجناس ما يسمى حنطة وشعيرا او تمرا او زبيبا ولا يكون ذلك الا عند الجفاف بمعنى انه لا يجب الزكوة على غير هذه المسميات وان سمي رطبا او عنبا او بسرا او حصرما وفاقا للمحكي عن الشيخ في نهـ والديلمي والاسكافي والمحقق في كتبه والشيخ سديد الدين والد العلامة واليه مال الشهيد الثاني في ضه والفاضل الهندي في شرحه واختاره جمع وحيث جعل القول الاخر هو الاحوط لنا الاصل وتعليق الوجوب في الاخبار الغير العديدة على التمر والزبيب والحنطة والشعير ونفيه عما سوى ذلك ولا شك ان البسر والرطب والحصرم والعنب مما سوى الاجناس الاربعة ويؤيده تعقيب الحنطة والشعير في جميع تلك الروايات بالتمر والزبيب ولو تعلقت بالرطب والعنب لما كان وجه لتركهما وعدم ذكرهما وربما يؤيده بل يدل عليه ايضا صحيحة

من اعتبر

على عن البستان لا يباع غلته ولو بيعت بلغت غلتهما الاهل تجب فيه صدقة فقال لا اذا كانت توكل خلافا للمحكي عن الشيخ في غير النهاية والحلي و
الفاضل بل هو المشهور كما ذكره جماعة فقالوا الحد الذي يتعلق به الوجوب هو بدو الصلاح وفسروه باشتداد الحب في الحنطة والشعير وانعقاد الحصرم
في الكرم والاحمرار او الاصفرار في ثمر النخل واستدل له بانه اذا اشتد الحب يسمى حنطة وشعيرا والبسر والرطب تمرا فان اهل اللغة نصوا على ان
البسر نوع من التمر والرطب نوع من التمر وبالروايات الآتية الدالة على وجوب الزكوة في العنب وبصحيحة سعد بن سعد عن الزكوة في الحنطة
والشعير والتمر والزبيب متى تجب على صاحبها قال اذا ما صرم واذا خرص فان الخرص انما يكون في حال كون التمر بسرا وعنبا وبعموم قوله ع فيما سقت السماء العشر
يرد الاول بان ما ذكره وان كان مسلما في الحنطة والشعير ولكنه في البسر والرطب والحصرم ممنوع اما الاخير فظ واما الاولين فلعدم معلومية التسمية
حقيقة ولو سمي يكون مجازا باعتبار ما يؤول اليه لصحة السلب سيما في البسر وتصريح اهل اللغة بكونه تمرا غير معلوم بل المعلوم من الصحاح والمصباح المنير
والمغرب والمجمع خلافه وان التمر لا يسمى تمرا الا عند اليبس والجفاف بل في المصباح ادعى اجماع اهل اللغات عليه ولم يوجد في كلام غيرهم الا ما يحكى عن
العين والقاموس فان فيهما ما ربما يومي اليه ويشعر به ولكن فيهما ايضا ما يخالفه قال في الاول في الحديث لا تبسروا اي لا تخلطوا التمر بالبسر للنبيذ
ومع ذلك فغاية ما يستفاد منهما الاطلاق وهو اعم من الحقيقة ثم لو سلم ما ذكر فلا يفيد في الزبيب لوضوح عدم اطلاقه على الحصرم بل العنب
فلا يتم المدعى والاتمام بل الاجماع المركب فرع ثبوته وهو ثم كما ياتي ورد في غيره الاجماع المركب بالمعارضة بالمثل وفيه نظر اذ الحكم في الطرف الاخر يكون
ثابتا بالاصل او العموم فلا يفيد ضم الاجماع المركب معه لمعارضة الطرف الذي يثبت فيه الحكم بالدليل الخاص والا لم يتم اجماع مركب اصلا والثاني بان
الروايات غير دالة كما ياتي ولو دلت فانما يثبت الحكم في العنب دون الحصرم كما هو المدعى وبذلك يرد الثالث ايضا مضافا الى ان المستتر في صرم وخرص
راجع الى التمر والزبيب فلا يفيد في البسر والعنب والقول بان الخرص يكون في وقت البسرية والعنبية ثم ولو سلم فانما هو وقت خرص البسر والعنب دون
خرص التمر والزبيب فيمكن ان يكون المراد خرصهما اذا ترك في النخل والكرم حتى يصير تمرا او زبيبا في الكرم وعلى هذا فيكون المراد ان وقت وجوب الاخراج وقتا
صرم التمر والزبيب وخرصهما فالاول لمن لا يريد تصرفا في بعضه قبل اوان الصرم والثاني لمن يريد مع ما في الرواية من الخلل لان المسئول عنه ان كان وقت
وجوب الاخراج فلا شك في عدم وجوبه عند الخرص على شئ من القولين وان كان وقت تعلق الوجوب فلا شك في مغايرته لوقت الصرم على القولين و
عدم انطباقه على شئ منهما وايضا لو كان وقت الخرص ما ذكروه لما كان معنى لقوله اذا صرم لما بين البسرية والعنبية وبين الصرم من المدة ومن بعض ما ذكر يظهر
ضعف ما يستانس به للقول المشهور من بعث النبي ص الخارص على الناس اذ على تقدير ثبوته لم يثبت في غير النخل ولا فيه في حال البسرية والرطبية وقول
بعض بانه كان في حال البسرية لا يثبت منه شئ مع انه يمكن ان يكون الغرض منه ان يوخذ منهم اذا صارت الثمرة تمرا وزبيبا فاذا لم يبلغ ذلك لم يوخذ
منهم والرابع بانه عام يجب تخصيصه بالاخبار النافية للوجوب عن غير الاجناس الاربعة وقد يظهر من بعضهم قول اخر وهو القول بتوقف تعلق الوجوب
في التمر على اليبس واما في العنب فلا بل يتوقف على العنبية وفيه مخالفة للمشهور من وجهين احدهما في البسر والرطب والاخر في الحصرم وللمختار من وجه
وهو الوجوب في العنب واليه مال صاحب الحدائق وغيره ونسبه في الذخيرة الى الاسكافي والمحقق وهو غير جيد كما اشار اليه في ضه فان المحقق يظهر في كتبه على
التسمية بالزبيب هو المحكي عن الاسكافي في غيره من الكتب ودليل هذا القول صحيحة سعد وهل على العنب زكوة او انما يجب عليه اذا صيره زبيبا قال نعم
اذا خرصه اخرج زكوته وصحيحة سليمان ليس في النخل صدقة حتى يبلغ خمسة اوساق والعنب مثل ذلك حتى يكون خمسة اوساق زبيبا ونحوها صحيحة الحلبي وروا
ابي بصير لا يكون في الحب ولا في النخل ولا في العنب زكوة حتى يبلغ وسقين ويرد على الجميع انه ليس في شئ منها دلالة على الوجوب اصلا فيمكن ارادة الاستحباب
سيما الاولى على ما في بعض نسخ الكافي من تبديل او بالواو مضافا الى ما في الاولى من دلالتها على عدم الوجوب عند عدم الخرص وهو ينافي الوجوب المطلق
ومن علق الوجوب بالخرص اجماعا ومن احتمال ان يكون التصديق للجملة الاخيرة اي يجب اذا صيره زبيبا والضمير المنصوب راجع الى الزبيب وان يكون خرصه بالحاء
المهملة كما ورد ان للخارص العذق اي الحارس يعني اذا حرسه حتى صار زبيبا اخرج زكوته وما في الثانيتين من احتمالها معنيين احدهما انا لم الوجوب بحاله
بشرط البلوغ خمسة اوساق لكونه زبيبا وثانيهما انا لم نطلق بحال اتصافه بهذا الوصف والاستدلال يتم على الثاني مع ان الاظهر الاول اذ اعتبار التقدير
خلاف الظ ولا ينافي الثاني زوال العنبية لان مثله شايع مثل لا يجب الصلوة على الصبي حتى يبلغ وما في الرابعة من عدم الوجوب عند بلوغ الوسقين ٥
بالاجماع فهي اما مطروحة او على الاستحباب محمولة **المسئلة الرابعة** قالوا وقت الاخراج اذا صفت الغلة ويبست الثمرة وفي كره والمنتهى و
وغيرهما نفي الخلاف فيه والاجماع عليه فان كان مرادهم الوقت الذي يتعلق وجوب الاخراج فيدل عليه مضافا الى الاجماع اصالة عدم الوجوب قبله
وعدم دلالة شئ من النصوص على وجوب الاخراج قبل ذلك وكذا ان اريد الوقت الذي يجوز للساعي مطالبة المالك وان اريد الوقت الذي يصير ضامنا
بالتاخير كما ذكروه ايضا فالدليل عليه منحصر بالاجماع والا فاطلاق كثير من اخبار الضمان بالتلف مع وجود الاهل يشمل ذلك ايضا **الخامسة**
قيل لا خلاف بين الاصحاب في استثناء حصة السلطان واخراج الزكوة من غيرها **اقول** تفصيل المقام ان ما ياخذه السلطان اما ان يكون من اراضيه
المملوكة او من غيرها وحكمه في الاول حكم ساير الناس فيما ياخذونه من اراضيهم والثاني على قسمين لان الاراضي اما خراجية او غير خراجية وعلى
التقديرين اما يكون ما ياخذه حصة من حاصل الارض ويسمى بالمقاسمة او وجها اخر غيرها ويسمى بالخراج وعلى التقادير اما يكون السلطان
من المخالفين او منا فان كانت الاراضي خراجية فالظ عدم الخلاف في استثناء ما ياخذه السلطان سواء كان باسم المقاسمة او الخراج ان

بمعنى حرسه

في بيان ان ما ياخذ السلطان من الخراج والمقاسمة

كان

كتاب الزكوة

كان السلطان من اهل الخلاف ويدل عليه في المقاسمة صحيحة محمد عن الرجل يتكارى الارض من السلطان بالثلث او النصف هل عليه في حصته زكوة
قال لا وحسنة محمد وابي بصير كل ارض دفعها اليك سلطان فما حرثته فيها فعليك فيما اخرج الله منها الذي قاطعك عليه وليس على جميع ما اخرج الله
منها العشر انما العشر عليك فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك وفي صحيحة صفوان والبزنطي وعلى المتقبلين سوى قبالة الارض العشر ونصف العشر
في حصصهم وفي الاخرى وقد قبل رسول الله خيبر وعليهم في حصصهم العشر ونصف العشر وفي الخراج رواية رفاعة عن الرجل يرث الارض او يشتريها فيؤدي
خراجها الى السلطان هل عليه عشر قال لا وصحيحة عن الرجل له الضيعة فيؤدي خراجها هل عليه فيها عشر قال لا ورواية حبيب الشاء سهل ابا دسا ابا الحسن سهل ح
موسى عليه السلام عما يخرج منها ما عليه فقال ان كان السلطان ياخذ خراجه فليس عليك شيء وان لم ياخذ السلطان منها شيئا فعليك اخراج
عشر ما يكون منها ورواية ابي كهمش من اخذ منه السلطان الخراج فلا زكوة عليه وجه الاستدلال انها دلت على انتفاء الزكوة مما يؤخذ منه الخراج مطلقا
خرجت زكوة غير الخراج اذا بلغ النصاب بالاجماع فيبقى الباقي والسلطان في هذه الاخبار وان كان اعم من المخالف والموالف الا ان المعهود في ازمنة
الائمة لما كان سلطان المخالفين فينصرف الروايات اليه **اقول** لا يخفى ان انحصار السلطان في عهدهم في المخالف لا يفيد اطلاقا الاخبار به كما لا يفيد اطلاق
المسلم والمؤمن في الاخبار النبوية بالعرب واهل الحجاز لانحصارهما فيهم بل الظاهر اطلاق السلطان الآن في دلالة اخبار الخراج على المطلق نظر اذ الظاهر من
هذه الاخبار ورودها في الاراضي المملوكة والمراد من الخراج فيها غير معلوم والحقيقة الشرعية فيه غير ثابتة وارادة ما ياخذونه من الزكوة ممكنة بل
هي الظاهرة من سائر الاخبار فيكون غير دال الا على مورد الكلام وعلى هذا فاللازم في الخراج الاكتفاء بالمجمع عليه وهو خراج السلطان المخالف من
الاراضي الخراجية واما المقاسمة فالظاهر استثناؤها مطلقا سواء كان السلطان منا او من المخالفين وان لم يكن الاراضي خراجية كالاراضي التي غصبها
السلطان من الموقوفات او المجهول مالكها او اذا ضرب شيئا على ملك شخص واخذه منه ونحو ذلك فما ياخذه منه اما حصة من الحاصل او شيء اخر
فعلى الاول ان كان حصة الحاصل ملكا للسلطان كان يكون البذر منه وزرع المالك بقصد الاشتراك او اشترى البذر له وللسلطان او غير ذلك
من الوجوه الموجبة لشركة السلطان شرعا فلا شك في استثناء حصته مطلقا مخالفا كان او موالفا وكذا ان لم يكن ملكا شرعيا ولكن لم يتمكن المالك
من ممانعة السلطان او اخفائه كلا او بعضا منه لتعلق الزكوة بالعين وان تمكن وفرط فلا يستثنى شيء وان كان ما ياخذه السلطان غير حصة
الحاصل فلا يستثنى مطلقا لعدم دليل عليه اصلا وان اخذه لاجل الزراعة اذ لا دليل على وضع جميع المؤن كما ياتي **السادسة** اختلف الاصحاب
في غير المقاسمة والخراج من مؤن الزراعة والضيعة هل هو على رب المال فيجب الزكوة في جميع الحاصل او غلته وعلى الفقراء بالنسبة فيستثنى المؤن
ويخرج الزكوة من الثاني ان بلغ النصاب الاول مختار الشيخ في ط وف ونسبه في ف الى جميع الفقهاء الا عطا ولاجل هذه النسبة نقل جماعة
عن ف الاجماع وليس بجيد لان الشايع من الفقهاء عند القدماء العامة والى هذا القول ذهب الفاضل يحيى بن سعيد في الجامع وادعى فيه الاجماع
وهو محتمل اللمعة وضه واختاره الشهيد الثاني في فوايد القواعد وجمع من المتاخرين كالمدارك وخيره ويتع ويق وجدي قدس سره في الرسالة قال لا
دليل يعتمد عليه على وضع المؤن بل في تفرقة الشارع بين ما يسقى من السماء وما يسقى من الدلاء شهادة على عدم وضع المؤن انتهى والثاني مذهب
الصدوق والمفيد والشيخ في النهاية والاستبصار والانتصار والمصباح والسيدين في الجمل والغنية والفاضلين والشهيد في اكثر كتبه والمحقق
الثاني والاردبيلي بل هو المشهور كما صرح به جماعة والحق هو الاول للصحيح رواية سهل المتقدمة ولعموم الاخبار الدالة على العشر ونصف العشر في
الغلات الاربع من غير استثناء للمؤن ففي الاخبار العديدة من الصحيح وغيرها بعبارات متفاوتة ورد ان فيما سقت السماء العشر وفيما سقت الدوالي
فنصف العشر وفي مرسلة ابن بكير في الزكوة فيها العشر فيما سقت السماء او كان سيحا او نصف العشر فيما سقي بالغرب والنواضح ما مر في حسنة محمد و
ابي بصير من قوله انما العشر عليك فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك وما مر في صحيحتي البزنطي من اثبات العشر ونصف العشر في حصصهم وفي
هذه صدر الصحيحة من اسلم طوعا ترك ارضه في يده واخذ منه العشر مما سقت السماء والانهار ونصف العشر مما كان بالرشاء فيما عمروه منها
وما سبق في موثقة اسحق عن الحنطة والتمر عن زكوتهما فقال العشر ونصف العشر مما سقت السماء ونصف العشر مما سقي بالسواني الى ان قال
يزكى منه ما خرج قليلا كان او كثيرا من كل عشرة واحد او من كل عشرة نصف واحد والاخبار المتقدمة في صدر المبحث الدالة على ان الغلة اذا تمت
خمسة اوساق وجب فيها الزكوة وهي باطلاقها شاملة لما اذا بلغت قبل وضع المؤن ايضا ومرسلة حماد بن عيسى في الارض المفتوحة عنوة و
الحديث طويل وفيه فاذا اخرج منه ما اخرج بدء فاخرج منه العشر من الجميع مما سقت السماء او سقي سيحا ونصف العشر مما سقي بالدوالي والنواضح و
يؤيده الاجماع المنقول وما مر في كلام جدي وذكره غيره ايضا من تفرقة الشارع بين الامرين ورواية النيشابوري عن رجل اصاب من ضيعته مائة
كر مما يزكى فاخذ منه العشر عشرة كرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلثون كرا وبقي في يده ستون كرا ما الذي يجب لك من ذلك وهل يجب عليه
الخمس مما فضل عن مؤنته والمناقشة في دلالة العمومات بانها واردة لبيان حكم اخر وهو التفصيل بين ما يجب فيه العشر ونصفه ولذا لم يستثن في
كثير منها ما وقع الاتفاق على استثنائه كحصة السلطان مردودة اولا بمنع ورودها لذلك فقط بل كثير منها يتضمن هذا التفصيل وقدر النصاب
وبيان ما فيه الزكوة من الاجناس وما ليس فيها فيمكن ان يكون متضمنة لذلك الحكم ايضا اي وجوب العشر ونصف العشر في جميع ما سقي من غير
استثناء شيء منه فانه لو كان مراده بيان ذلك الحكم في ضمن ما ذكر ايضا لم يرد شيئا من تلك الكلام فمن اين علم انها واردة لبيان حكم اخر بل لعلها

وعلى الفقراء وعليه على الكل وعلى ... ومن بيان ان المؤن

فاذا النقص [illegible] ... على انه [illegible]

واردة لبيان ذلك الحكم او مع غيره ايضا نعم قد يتّق ذلك فى موضع كان الاطلاق جوابا عن سؤال خاص فيكون ذلك قرينة على ارادة بيان جواب ذلك
السؤال لا فى مثل المقام الخالى عن هذا السؤال وثانيا انا سلمنا ورودها لبيان ذلك ولكنه لا ينافى استفادة حكم اخر منه ايضا اذا كان اللفظ
مقتضيا له ومقتضى الاطلاق والعموم ثبوت هذا التفصيل فى مطلق ما سقى من غير استثناء شئ الا ترى انه لو قيل ما فى يد زيد نصفه مغصوب من
كل شخص لا يلزم بيان عموم ما فى يد زيد واما عدم استثناء بعض ما اجمعوا على استثنائه فلا يضر فى العموم بالنسبة الى غيره والضعف منها المناقشة
فيها بعدم صراحة العموم فى وجوب عشر الجميع فلعله عشر ما يبقى بعد المؤنة فان المعلوم ان العشر اذا نسب الى شئ فالمراد عشره سواء كانت النسبة
بالاضافة او بلفظة فى او من او نحوها فاذا قيل يجب الخمس فى مال زيد يتبادر خمس ما له مع ان فى موثقة اسحق المتقدمة العشر فيما سقت السماء
وفى رواية سهل عشر ما يكون فيها وفى دلالة الحسنة بل دلالتها على الاستثناء اظهر لان مقاسمة السلطان لا يكون عادة الا بعد اخراج المؤن
من نفس الزرع وعلى هذا فالحاصل فى يده حينئذ ليس الا بعد المؤن مردودة بان المقاسمة وان كانت بعد المؤن ولكن لا بعد اخراج المؤن من الزرع فان
ما قبل المقاسمة من مؤنة الزرع من اجرة البقر والعملة وغيرهما وكذا كثير مما بعده لا يخرج من نفس الزرع فيكون ما بازائه داخلا فيما يحصل فى يده
بعد المقاسمة وبضميمة الاجماع المركب يتعدى الحكم الى الجميع ولا يمكن العكس اذ لا يقطع باخراج شئ من نفس الزرع فى زمان الصدور وقبل المقاسمة
على ان لنا ان نقول بان معنى ما حصل فى يده ما صار مالا له وان صرفه فى دين ونحوه ولا شك ان المؤن من قبيل الدين اذ لا يتعلق بعين الزرع فكل
ما عدا المقاسمة انما حصل فى يده ومما ذكرنا يظهر ضعف ما قيل من ان الحاصل فى يد المالك انما هو ما بعد المؤن لان المؤن لا يحصل فى يد
المالك بل يخرج عنها فان المؤن وان خرجت عنها الا ان الحاصل حصل فيها وان كان يحتاج حصوله الى مؤن مع انه لا سبيل لهذه المناقشة فى
صحيحة البزنطى المثبتة للعشر فى حصص الزارع اذ لا شك ان المؤن ايضا من حصته وفى دلالة الموثقة بانها نافية للنصاب فيجب حملها على التقية
بانه انما هو مع ابقائها على اطلاقها واما لو خص بما بعد النصاب فلا والتخصيص فى الاخبار ليس بامر جديد وفى اكثر ما ذكر بعدم الدلالة على الوجوب
لاشتماله اما على مثل قوله فيه العشر وهو غير صريح فى الوجوب او الاخبار فى مقام الانشاء مردود بعدم قول باستحباب الزكوة قبل المؤن بنفسه
وان امكن من باب الاحتياط ولكنه غير مفيد لحمل الرواية عليه كما ان من يصلى الظهر بعد صلوة الجمعة احتياطا لا يجوز له حمل رواية امره بالظهر على
الاستحباب مع ان رواية سهل وحسنة محمد وابى بصير وصحيحة البزنطى يتضمن لفظة على الدالة على الوجوب وفى مرسلة ابن بكير وجبت فيه الزكوة
وفى صحيحة التقية اخذ منه العشر ومقتضاه انه يؤخذ منه سواء اعطى بالرضا او لا وذلك ينافى الاستحباب نعم قد يناقش فى الموثقة بان المذكورة
لخبر بوجوه لا باس بها ولكنها لا يخرجها عن التاييد وان نفت دلالتها احتج الاكثر بوجوه منها الاصل ومنها الرضوى المنجبر ضعفه بالشهرتين
وليس فى الحنطة والشعير شئ الى ان يبلغ خمسة اوساق الى ان قال فاذا بلغ ذلك وحصل بعد خراج السلطان ومؤن العمارة والقرية اخرج منه العشر
ان كان سقى بماء المطر او كان بعلا وان كان سقى بالدلاء ففيه نصف العشر وفى التمر والزبيب مثل ما فى الحنطة والشعير ومنها حسنة الفضلاء الثلاثة
فى قول الله تعالى واتوا حقه يوم حصاده وهذا من الصدقة يعطى المسكين القبضة بعد القبضة ومن الجداد الحفنة بعد الحفنة حتى يفرغ ويترك للخارص اجرا
معلوما ويترك من النخل معافارة وام جعرور ويترك للحارس يكون فى الحايط العذق والعذقان والثلاثة لحفظه له وحسنة محمد اقل ما يجب فيه الزكوة
فى الخمسة اوساق ويترك معافارة وام جعرور لا يزكيان وان كثرا ويترك للحارس العذق والعذقان والحارس يكون فى النخل ينظره فيترك لعياله
لخصيتها من المدعى مجبورة بعدم التعليل فى الاولى بل الثانية ايضا مع عدم القايل بالفرق بين مؤنة الحارس وغيرها كما صرح به فى المن ومنها ان
النصاب مشترك بين المالك والفقراء فلا يختص احدهم بالخسارة عليه كغيره من الاموال المشتركة ومنها ان الزكوة فى الغلات انما يجب فى النماء والفائدة
وهو لا يتناول المؤنة اما ان الزكوة فى النماء فيدل عليه حسنة محمد وابى بصير المتقدمة فان قوله ظاهر فى ان فيما خرج منه فيها شاهد على ارادة المنافع لا راس
المال وكذا قوله فيما اخرج الله فان ما يصرف فى المناجرة لا يبقى انه اخرجه الله من هذه المعاملة بل قوله فيما يحصل فى يدك كما مر وقوله فى مرسلة حماد المتقدمة
فاذا اخرج منها نماؤه ومنها ان ذلك حيف وضرر وعسر وحرج وكل ذلك منفى بالكتاب والسنة سيما اذا كانت الضيعة مستاجرة باجرة كثيرة فربما
لا يحصل منها ان يدفع الاجرة ومنها انه يستفاد من الاخبار ان العلة فى الزكوة هو المواساة وعدم وضع المؤن ينافى ذلك غالبا ومنها انه لا بد من
القول بعدم تعلق الزكوة بما قابل البذر ضرورة عدم تكرر الزكوة فى الغلات وحيث ثبت استثناء البذر ثبت غيره لعدم القايل بالفرق وفى الكل
نظر اما الاول فلاندفاعه بما مر واما الثانى فلاجمال مؤنة العمارة والقرية او لا فان ارادة مؤن الزراعة منها غير معلومة بل يصدق على ما يستثنى
اجماعا ايضا ولا يعلم المراد ولا يتوهم انه يلزم تخصيص العمومات بالمجمل وهو مخرج لها عن الحجية لان الرواية بنفسها ضعيفة غايته وحجيتها انما هى اذا
انجبرت بالشهرة وهو اذا كان المراد منها معلوما سلمنا صدق مؤنة العمارة والقرية على بعض مؤن الزراعة ولكن لا شك فى عدم صدقها على الجميع كاجرة
الحصاد والجمال ونحوهما فلا يفيد وضم عدم القول بالفصل ينعكس لانه يدل على ثبوت العشر فى جميع ما عدا الخراج ومؤن العمارة والقرية مع ان
اثبات الاجماع على عدم الفصل فى هذه المسائل شطط من الكلام ولعدم الدلالة على المط ثانيا لان المط اثبات ان المخرج عشر ما بقى بعد اخراج المؤن
ومدلول الرواية انه اذا بلغ النصاب بعدها يخرج منه العشر واما انه عشر ما عداها او عشر الجميع فلا فلم يكون دالا على ان اعتبار النصاب انما هو بعد
المؤن وهو بعض المط والاجماع المركب فى امثال المقام غير ثابت هذا كله مع ان نسخ الرواية مختلفة والموجود فى نسختى التى هى من النسخ المصححة غاية

الصحة

[illegible]

التمر بغير خراج السلطان ومؤنة العمارة مكان بعد خراج السلطان وهكذا نقله بعض مشايخنا المحققين في شرحه على المفاتيح عن نسخة وكذا وجد محشّى لا في بعض نسخة رسالة كتبها بعض الفضلاء في المسئلة وعلى هذا فيمكن ان يكون قوله عليه السلام متعلقا بقوله فيما بعد اخرج منه العشر يعني اذا بلغ النصاب وحصل اخرج منه بغير الخراج والمؤنة العشر فيكون نصيبه مما دفعا التوهم انه اذا اخرج منه الخراج او المؤنة لا يخرج منه العشر كما ورد في بعض الروايات في خصوص الخراج وعلى هذا فيكون المراد بالخراج او المؤنة لا يوجب اسقاط العشر بل يجب هو معهما واما الثالث فلاختصاصه بالحارس وبالعذق والعذقتان له فالتعدي الى غيره بط وعدم القول بالفصل غير ثابت كيف وصرح في الذخيرة بعدم ثبوته بل في الاخيرتين هذا الحكم منصوص فيه ثابت عند الجميع حتى من لا يعتبر المؤنة واما التمسك بعموم التعليل فعليل جدا لان العلة المذكورة هو الحفظ وهو غير متحقق في غير الحارس فانه لا يجري في البذر والحصاد والحمالة واجرة الارض وغير ذلك نعم لو كانت العلة تضرر المالك او صرف المؤنة ونحوها لكان لما ذكر وجه ولكنه ليس كذلك مع ان هذا التعليل منحصر بالاولى واما الثانية فخالية عن التعليل ولو سلم كون الجملة الاخيرة تعليلية فغايته ان نظر الحارس علة للترك لا لماكان ينظره ويراه فكان طبعه يميل اليه ويتمناه لعيا له فلذلك يترك له واين ذلك علة تماما هو بصدده نعم لو جعل النظر بمعنى الحفظ لكان مثل الرواية الاولى ولكنه غير معلوم هذا كله مضافا الى انه لم يعلم ان ترك العذق والعذقتين انما هو من باب المؤنة ووجه الاجرة بل الظ انه من باب حق الحصاد والجذاذ كما يستفاد من عدم تعيين المقدار ولذلك رواه الكليني في باب حق الحصاد والجذاذ وايضا غاية ما يستفاد من الروايتين ترك هذا القدر للحارس لا انه تزكي ذلك فيمكن ان يكون المراد انه كما يخرج حق الحصاد او العشر يترك ذلك للحارس ايضا من غير تعرض لاخراج العشر منه وعدمه بل لا دلالة ولا اشعار في الرواية الاولى على كون الترك لعدم اخراج العشر اصلا واما الرابع فلان الزكوة وان تعلقت بالعين ولكن تعلقها ليس على وجه الاشاعة حتى يكون الفقير شريكا في كل جزء كما ياتي بل القدر الثابت وجوب اخراج المالك عشرا واحدا من المال من اي جزء شاء ولا نسلم ان مثل تلك الشركة مقتضى الشركة في النفع والخسارة كما ياتي ولذا لو نذر احد ان يعطي عشر هذا الزرع للفقراء لا نقول باستثناء البذر وساير المؤن بل نقول يجب اعطاء عشر الجميع سلمنا الاشتراك وكونه كساير الاموال المشتركة ولكن تشريك الله سبحانه للفقراء انما هو بقدر الزرع وصرف البذر ومؤن كثيرة وهو حين صدق الاسم فاذا كان التشريك فلم يستثن المؤن التي قبل ذلك وهل هذا الا مثل ان يبيع احد نصف زرعه حين صدق الاسم لغيره مطلقا فهل يجوز ح ع

احد استثناء شيء منه مما صرف فيه قبل ذلك واما ما بعده فمقتضى الشركة وقياسه على ساير الاموال ان يكون الفقير شريكا في التلف والخسارة المتلفة دون مؤنة الحصاد والجمال ونحوهما مما يكون الكلام فيه اولم يقل احد بان لاحد الشريكين توزيع هذه الاخراجات على الشريك الاخر لو فعله بدون اذنه وليس مقتضى قاعدة الشركة في امثال تلك المؤن ولو تحملها احد الشريكين بدون اذن الاخر وهذا فعله بدون اذن الفقير فاي تسلط له على حصته غاية الامر كون اذن للفقير في التصرف قبل ذلك كان ذلك له مع ان فيه ايضا كلاما الا انا نقول ان لوامر اخراج الزكوة ايجاب من الشارع للمالك اعطاء العشر للفقير ولو توقف على الحصاد ونحوه يجب عليه من باب المقدمة الا ان يبذل الفقير قبل الحصاد فانه لا كلام ح ولا يكون المؤنة على رب المال اذا رضي الفقير بها ولو لم يرض فليس للمالك اجباره ولانه ليس حق الفقير معينا واما الخامس فظ لان تمام الزرع نماء ليس غيره وصرف شيء في تنميته وتصفيته وتحصيله لا يخرجه عن كونه نماء نعم لو دل دليل على ان الزكوة انما هي في المنافع لكان لما ذكره وجه ولكن لم نعثر على مثل ذلك واما ما ذكره من حسنة محمد وابي بصير فالموجود في اكثر النسخ المصححة مما جريته فيها او ليس فيها تجرته فيها مع انه ليس في المتاجرة ايضا دلالة واما قوله فما اخرج الله فلا شك ان جميع محصول الزرع مما اخرجه الله واما حمله على ما جعله الله نفعا للمالك زايدا على راس ماله فمما لا يفهمه منه احد واما السادس فلمنع كون مثل ذلك ضررا وحيفا فان ما بازائه ثواب موعود سيما ايضاعفه الى سبعمائة ضعف لا يكون ضررا وحيفا سلمنا ولكن تخصيص عموم ما نفي الضرر والضرار والعسر والحرج بادلة العشر كما بيناه في موضعه كيف مع انه اذا خصص ضرر عشر ما بعد المؤنة فلم لا يخصص بها ضرر عشر الجميع فانه لو فرض ان الحاصل مائة كر فالمؤن التي يستثنى منها على القول به لا يزيد غالبا على ثلثين كرا بل الادلة التي يذكرونها على فرض تماميتها لا تثبت الا زيد لعدم ثبوت الاجماع المركب ولا الشهرة الجابرة في غيرها فعلى الاستثناء يجب سبعة كرور وعلى عدمه عشرة فما يصلح لتخصيص السبعة يصلح لتخصيص العشرة ايضا واما مثل اجرة الارض ونحوها فالظ ان القايل بالاستثناء لا يقول باستثنائها ولذا ترى صاحب التنقيح يصرح بعدم استثناء دين اجرة الارض ودين البذر فمثل ذلك الضرر مشترك بين القولين مع ان للمستاجر دفع هذا الضرر عن نفسه بجبر ذلك بنقص الاجرة حين الاستيجار واما السابع فلمنع منافاة اخراج العشر من الجميع للمواساة بل هو اقرب اليها غالبا واما الثامن فلعدم موجودية عين البذر في الحاصل اصلا بل الحاصل ليس الا نماؤه ولو منع من تحقق الزكوة على ما نمي وحصل من البذر لتم عدم تعلق الزكوة بشيء من الحاصل لان كل حبة فانما هي من نماء البذر سلمنا وجود البذر ولكن نمنع عدم تكرر الزكوة في الغلات مطلقا وانما هو في غير البذر ولما فيه فهو عين النزاع ثم اذ عرفت ان الحق عدم وضع المؤن سقط فلا فائدة في التعرض لذكر بعض ما يتفرع على وضعها من بيان المؤن واعتبار النصاب قبله او بعده ونحو ذلك **السابعة** حكم النخيل المزروع في البلاد المتباعدة حكمها في البلد الواحد فيضم الثمار المتباعدة في البلاد بعضها الى بعض وان تفاوتت في الادراك من غير خلاف يعرف بل عن كره اجماع المسلمين عليه ويدل عليه اطلاقات الادلة وعمومها وعلى هذا فاذا بلغ بعضه الحد الذي يتعلق به الوجوب فان كان نصابا اخذ منه الزكوة ثم يؤخذ من الباقي قل او كثر بعد ان يتعلق به الوجوب وان كان الذي ادرك اولا اقل من النصاب يتربص به حتى يدرك الاخر ويتعلق به الوجوب فيكمل منه النصاب الاول ثم يؤخذ من الباقي كائنا ما كان وكذا يضم الطلع الثاني الى الاول فيما يطلع مرتين في السنة على الاظهر الاشهر بين الاصحاب لانهما ثمرة سنة واحدة

في بيان ان حكم النخيل المزروع في البلاد المتباعدة حكمها في البلد الواحد

في بيان انه يجزى الرطب والعنب عن مثله في اخراج الفريضة

يتناوله عموم الادلة وعدم النص احتجاجا بانه في حكم ثمرة السنين وهو تم **الثامنة** يجزى الرطب والعنب عن مثله في اخراج الفريضة لو قلنا بوجوب الزكوة فيهما للاطلاق العشر ونصف العشر فان المراد منهما عشر ما فيه الزكوة ونصف عشره ولان الثابت من ادلة ثبوت الزكوة فيهما لو تمت ولا يجزى الرطب والعنب عن التمر والزبيب لو قلنا باختصاص الزكوة بالاخيرين ولو كانا بقدر الفرض اذ لا يصدق عليه انه عشر ما فيه الزكوة او نصف عشره وللتعلق بالعين نعم يجوز اخراجهما بالقيمة السوقية واما لو قلنا بتعلق الزكوة بالاولين ايضا فيجوز اخراجهما عن زكوة الاخيرين اذا كانا بحيث لو جفا لكانا بقدر الفريضة ولكن بشرط ان يكون المخرج بعض ما تعلق به الزكوة على هذا المزكى ايضا اما لو اخرج العنب او الرطب الذى اشتراه عن التمر والزبيب الذى يجب زكوته فلا يجوز الا بالقيمة مطلقا وكذا لا يجوز غير الزكوى من الاجناس الاربعة كالحنطة التى اشتراها او حنطة السنة السابقة التى زكاها عما تعلقت به الزكوة الا بالقيمة او لاجل المثلية بقصد التبادل ولا يجزى المعيب عن الصحيح بلا خلاف ظاهر ولا الردى عن الجيد لقوله سبحانه ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون بضميمة موثقة ابى بصير كان رسول الله صلعم اذا امر بالنخل ان يزكى يجئ قوم بالوان من التمر وهو من اردء التمر تؤدونه من زكوتهم تمرة يقال لها الجعرور والمعافارة قليلة اللحاء عظيمة النواء وكان بعضهم يجئ بها على تمر الجيد فقال لهم رسول الله صلعم لا تخرصوها بين التمرتين ولا تجيئوا منها بشىء وفى ذلك نزل ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون الحديث ولكن في جريان ذلك في مطلق الردى والجيد اشكال لان للجودة والرداءة عرضا عريضا وهما امران نسبيان بحيث لا يصدق على الكل ولو بضميمة الموثقة اذ المذكور فيها انهم كانوا يجيئون باردء التمر وعلى هذا فاللازم قصر الحكم على ما علم عدم اجزائه وهو المعيوب من الاجناس او الردى جدا بحيث يطلق عليه الردى مطلقا او الاردء لا مجرد الرداءة بالنسبة الى بعض الاصناف

في بيان انه لو مات بعد زمان تعلق الوجوب يجب اخراج الزكوة من اصل المال

التاسعة لو مات الزارع بعد زمان تعلق الوجوب وجبت الزكوة مطلقا ولو مات قبله وانتقل الى الوارث فان لم يبلغ حصة واحد منهم النصاب فلا زكوة وان بلغت حصة بعضهم النصاب وجبت في حصته خاصة ولو لم يبلغ حصة احدهم النصاب قبل القسمة ولكن اختص الزرع بواحد منهم وبلغ النصاب فان كانت القسمة قبل زمان تعلق الوجوب وجبت الزكوة عليه والا فلا والوجه في الجميع ظاهر **العاشرة** لو مات الزارع المديون بعد زمان تعلق الوجوب يجب اخراج الزكوة من اصل المال بلا خلاف ظاهر كما في خيرة بل اجماعا كما في ك لتعلق الزكوة بالعين وانتقالها الى الفقير ولا فرق في ذلك بين ما اذا ضاقت التركة عن الدين لولا الزكوة او لا اذا اضافت ولم يكن متعلق الزكوة موجودا في التركة بل اتلفها الزارع في حيوته وصارت في ذمته وجب التحاص بين ارباب الزكوة والديان لصيرورتها في الذمة فيجرى مجرى غيرها من الديون هذا على القول بالاشاعة في كل جزء او تعلق عشر ما اتلفه بالذمة وعلى القول بعشر جميع المال لا على التعيين كما اخترناه لا يتعلق الا بالذمة الا اذا اتلف الجميع او بقى اقل من العشر والا فيكون متعلق الزكوة موجودا ولو مات الزارع المديون قبل زمان تعلق الوجوب فاما يكون الدين مستوعبا ام لا فعلى الاول فان قلنا بعدم انتقال التركة الى الوارث كما هو الوجه في المسئلة قالوا لا يجب فيه زكوة لا على الميت لعدم وجوب عليه بل ولا ملكية له ولا على الوارث لانتفاء الملكية الا اذا ادى الوارث الدين من غير التركة وانتقلت التركة اليه قبل زمان تعلق الوجوب فيجب الزكوة عليه وللبحث فيما قالوه مجال واسع اذ لا يلزم عدم وجوب الزكوة على الميت بخصوصه ولا على الوارث انتفائها كما اذا كان لاحد زرع وكان الزارع غائبا لا يتمكن من التصرف فيه حين تعلق الوجوب فانه لا يجب عليه ولكن يتعلق حق الفقراء بالمال والتحقيق ان بعض الاخبار المثبتة للعشر ونصف العشر مطلق مثبت للعشر للفقراء في المال ومثبت لوجوب اخراج العشر ولا يلزم من عدم وجوبه على شخص معين عدم وجوبه اصلا بل يكون حين عدم التعيين وجوبا كفائيا وعلى هذا فالظ تعلق الزكوة ولو لم يقل بالانتقال الى الوارث ايضا فيخرجه من يتصرف في المال ولو لم يجب لزم عدم الوجوب لو مات بعد تعلق الوجوب وقبل الحصاد لعدم الامر بالاخراج حينئذ للمالك ومونه حين امكان [illegible] ج وان قلنا بانتقالها اليه فيجب عليه الزكوة للاطلاقات والعمومات وان قلنا بانه ممنوع من التصرف في التركة لعدم مانعية مثل هذه الممنوعية من وجوب الزكوة كما عرفت ولا يتعلق الدين بما يقابل الزكوة لانه صار ملكا للفقراء بادلة وجوب الزكوة الخالية عما يصلح للمعارضة في المقام ولا غرامة على الوارث الا اذا امكن للوارث صرف الزرع الى الديان قبل زمان تعلق الوجوب وفرط فيه فانه يمكن ان يقال بوجوب غرامة العشر للديان على الوارث وعلى هذا فلو بذل الوارث عين التركة للديان لم يكن لهم مطالبة غرامة العشر منه بدون تفريطه ولو بذل بدلها بالقيمة لم يكن لهم مطالبة غرامة بدل العشر بل ليس لهم مطالبة بدل ما يقابل النماء الحاصل بعد الموت لانه للوارث على هذا القول وعلى التفريط يطالب بما يقابل العشر حين الموت لا حين ما يقابل بنمائه الحاصل في ملك الوارث ولا فرق في جميع ما ذكر بين ما اذا كان الموت قبل ظهور الثمرة او بعده كما صرح به في البيان وفي ك وكذا اخيرهم تبعا للمدارك التفصيل بين ظهورها وعدمها ولم اعرف وجهه وعلى الثاني فان قلنا بعدم انتقال شىء من التركة الى الوارث كان كالاول على القول بعدم الانتقال وان قلنا بانتقال الجميع اليه كان كالاول على القول بالانتقال وان قلنا بانتقال الزائد عن الدين اليه خاصة فان لم يبلغ الزائد حد النصاب فكالاول وان بلغ النصاب وجبت فيه الزكوة عليه

في بيان جواز تضمين الفقراء المال لا حصة

الحادية عشر المذكور في كلام الاصحاب ومنهم المحقق في المعتبر والفاضل في المن وغيرهما جواز الخرص في النخل والكروم وتضمينهم حصة الفقراء ونقل عليه في المع الاجماع منا واختلفوا في جواز الخرص في الزروع فاثبته الشيخ وجماعة ونفاه الاسكافى والمحقق والفاضل في المن والتحرير والمراد من الخرص تخمين المحصول وتقديره بالظن والتقريب والمراد بجوازه جواز الاكتفاء في اخراج الفريضة بعشر المقدار او نصف عشره واستدلوا له بوجوه ضعيفة جدا اقويها اخبار بين عامية مردودة وبين دالة على الخرص في الزكوة بل في الاراضى الخراجية في النبى والامام وبين غير صريحة في جواز الاكتفاء في اخراج الفريضة بالقدر الذى وقع عليه الخرص وبالجملة لا دليل على ذلك اصلا والاجماع غير

ثابت

كتاب الزكوة

ثابت مع ان اكثر فروع الخرص انما يترتب على المشهور من تعلق الوجوب حين بدو الصلاح واما على ما اخترناه من تعلقه حين صدق التمر والزبيب والحنطة والشعير فلا يترتب اكثر الفروع وحيث ان جواز اصله غير ثابت سيما في الزروع فلا فائدة في التعرض لذكر فروعه **الثانية عشر** لا خفاء في وجوب الزكوة في حصة المالك في المزارعة والمساقاة للعمومات والاطلاقات وخصوص حسنة محمد وابي بصير وصحيحي البزنطي المتقدمة في مسئلة استثناء الخراج والمقاسمة والمشهور وجوب الزكوة في حصة العامل ايضا للعمومات المذكورة ونقل عن ابن زهرة نفي الزكوة عن العامل في المزارعة والمساقاة لان الحصة التي اخذها كالاجرة من عمله واستدل له ايضا بمرسلة ابن بكير في زكوة الارض اذا قبلها النبي او الامام بالنصف او الثلث او الربع زكوتها عليه وليس على المتقبل زكوة الا ان يشترط صاحب الارض ان الزكوة على المتقبل الحديث وضعف دليله الاول ظ وكذا المرسلة لندورها بمخالفتها عمل معظم الطائفة مع انه واردة فيما قبله النبي والامام فالتعدي الى الغير يحتاج الى الدليل والاجماع المركب غير ثابت **الفصل الرابع** فيما يتعلق بذلك المقام من الاحكام وفيه مسائل **المسئلة الاولى** لا خلاف يعرف في الاجزاء بالقيمة في الزكوة في النقدين والغلات بل عليه الاجماع في المعج وكرة للصحيحين احدهما لعلي عن الرجل يعطي عن زكوته عن الدراهم دنانير وعن الدنانير دراهم قال لا باس والاخر للبرقي يجوز جعلت فداك ان يخرج ما يجب في الحرث عن الحنطة والشعير دراهم بقيمة ما يسوى ام لا يجوز الا ان يخرج من كل شيء ما فيه فاجابه ايما تيسر يخرج ولا يضر تعليق الحكم على ما تيسر اذ لو تيسر كل منهما يصدق على كل منهما انه تيسر فيدخل في عموم الخبر والمروي في قرب الاسناد عيال المسلمين اعطيهم من الزكوة واشتري لهم منها ثيابا او طعاما واري ان ذلك خير لهم فقال لا باس وليس المراد ان الزكوة يعطي او لا فيؤخذ منهم ويشتري منها الثياب والطعام اذ ذلك لا يحتاج الى السؤال بل يلغو قوله واري ان ذلك خير لهم وضعف منجبر بالعمل ويدل عليه ايضا روايات احتساب الدين من الزكوة كصحيحة البجلي عن دين لي على قوم قد طال حبسه عندهم لا يقدرون على قضائه وهم مستوجبون للزكوة هل لي ان ادعه فاحتسب عليهم من الزكوة قال نعم وموثقة سماعة عن الرجل يكون له الدين على رجل فقير يريد ان يعطيه من الزكوة الى ان قال فلا باس ان يقاصه بما اراد ان يعطيه من الزكوة او يحتسب بها ولا ينافيها رواية سعيد يشتري الرجل من الزكوة الثياب والسويق والدقيق والبطيخ فيقسمه قال لا يعطيهم الا الدراهم كما امر الله تعالى لعدم دلالتها على الوجوب والتشبيه يمكن ان يكون لتعيين القدر اي يستحب ان يعطي من الدراهم بقدر ما امر الله مع ان اعطاء الدراهم من مطلق الزكوة غير واجب ضرورة بل ولا مستحب بل لا يجب من زكوة الدراهم ايضا اجماعا والحق الاجزاء بها في الانعام ايضا وفاقا للشيخ وابن زهرة والسيد والحلي والفاضلين والشهيدين بل الاكثر كما صرح به جماعة بل قيل ان عليه الشهرة العظيمة القريبة من الاجماع بل عن صريح الاولين وظاهر الثالث والرابع الاجماع عليه لا لبعض الاعتبارات الضعيفة بل لرواية قرب الاسناد المنجبرة والصحيحة والموثقة الواردتين في الدين المتقدمتين الشاملتين لزكوة الانعام لترك الاستفصال خلافا للمحكي عن الاسكافي والمفيد فاوجبا فيها العين وعن المعتبر الميل اليه وقواه في الذخيرة وجعله في الحدائق متجها لتعلق الوجوب بالفرايض فلا تعدل الا بدليل ولا دليل وبعض الاخبار ويرد الاول بما تقدم من الدليل والثاني بعدم الدلالة **فرع** ظاهر الاصحاب جواز اعطاء كل جنس بقيمة الواجب وهو الاظهر لقوله ايما تيسر ولرواية قرب الاسناد واطلاق الصحيحة والموثقة الواردتين في الدين المتقدمة جميعا واستوجه في الذخيرة الاقتصار على الدراهم والدنانير وهو ظاهر صاحب الوافي ويتي واستشكل فيه ايضا اقتصارا على مورد الصحيحين ودفعه يظهر مما مر **ب** هل المعتبر من القيمة قيمة وقت الاخراج مطلقا كما اختاره في الذخيرة او بتقييد ذلك بما اذا لم يقوم الزكوة على نفسه ولو قومها على نفسه وضمن القيمة فالواجب هو ما ضمنه زاد السوق قبل الاخراج او انخفض كما ذهب اليه في كره دليل الاول ان وقت الاخراج هو وقت الانتقال الى القيمة ودليل الثاني انه متى كان التقويم جائزا او الضمان صحيحا فان المستقر في ذمته هو القيمة **اقول** التحقيق ان الانتقال الى القيمة خلاف الاصل فيجب الاقتصار فيه على القدر الثابت ولم يثبت من النصوص المتقدمة الا جوازه حين الاخراج واما جواز الانتقال ولو بالذمة مطلقا فلم يثبت فاذن الاظهر الاول ولكن الاخراج اعم من ان يسلمه الى الفقير او يفرزه عن ماله حتى يعطيه بعد ذلك فلا يضر تفاوت القيمة ان اخرجه وان كان مودعا عنده **ج** قال في لو اخرج في الزكوة منفعة من العين كسكنى الدار فالاقرب الصحة وتسليمها بتسليم العين ويحتمل المنع لانها تحصل تدريجا قال في الذخيرة بعد نقل ذلك ولا يبعد ترجيح هذا القول لفقد الدليل الصالح للدلالة على الصحة انتهى وما ذكره جيد والاولى اذا اراد ذلك ان يؤخر العين ويحتسب مال الاجارة من الزكوة والله العالم **د** لا ريب ان اخراج الجنس مط افضل كما صرح به الحلي والمحقق وغيرهما الفقهاء وقد يستدل له ايضا برواية سعيد المتقدمة بحمل الزكوة المسئول عنها على زكوة الدراهم وحمل الامر على الاستحباب ولا باس به ويتاكد الاخراج من الجنس في النعم خروجا عن شبهة الخلاف فيها بل هو فيها الاحوط **المسئلة الثانية** المشهور تعلق الزكوة بالعين مطلقا وصرح المنتهى وظاهر كره الاجماع عليه لا بمعنى تعلقها بمثل جنس النصاب ولو من غير النصاب كما توهم لانه راجع الى التعلق بالذمة بل بمعنى التعلق ببعض احاد خصوص النصاب وحكي عن شاذ من اصحابنا تعلقها بالذمة واحتمل في ن تعلق ما في النصب الخمسة للابل بالذمة والاظهر انها يتعلق بالذمة فيما ليست الفريضة جزءا من النصاب كالشاة من الابل وبنت المخاض من بنات اللبون والتبيع من المسنات ونحو ذلك وبالعين فيما كانت الفريضة جزءا من النصاب اما الاول فلو جوب اداء الفريضة على المالك وليست في النصاب حتى يتعلق به ولا يتعلق بغيره من امواله كما اذا كان لصاحب الابل شاة ايضا او لصاحب بنات اللبون بنت مخاض معلوفة اجماعا فبقي تعلقها بالذمة واما الثاني فلحسنة العجلي وفيها فيما قال امير المؤمنين عم لمصدقه فاذا اتيت ماله فلا يدخله الا باذنه فان اكثره له الى ان قال فاصدع المال صدعين ثم خيره اي الصدعين شاء فايهما اختار فلا تعرض له

اولى الغلات في النقدين بالقيمة في بيان الاجزاء

يخرج

جوازه

اولى الذمة هل تتعلق بالعين في بيان الزكوة

ثم اصدع الباقي صدعين الى ان قال فلا يزال كذلك حتى ما يبقى فيه وفاء لحق الله في ماله فاذا بقي ذلك فاقبض حق الله منه الحديث ولولا تعلقها
بالعين واشتراك الفقراء فيها لما شاع ذلك بل في قوله اولا فان اكثره له دلالة واضحة على ان اتمامه ليس له بل له شريك اخر وصحيحة البصري رجل لم
يزك ابله او شاته عامين فباعها على من اشتراها ان يزكيها لما مضى قال نعم يؤخذ زكوتها ويتبع بها البايع او يؤدي زكوتها البايع ولولا التعلق بالعين
لما شاع الاخذ من المشتري اصلا والايراد بان التخيير المستفاد من قوله او يؤدي زكوتها البايع ينافي التعلق بالعين مردود بعدم المنافاة بعد
ثبوت جواز اداء الفريضة من غير النصاب او قيمتها فان جواز ذلك اوجب عدم تعين الاخذ من المشتري ومحل الاستدلال جواز الاخذ منه وهو باق
بحاله ورواية المغراء ان الله تبارك وتعالى شرك بين الفقراء والاغنياء في الاموال فليس لهم ان يصرفوا الى غير شركائهم ولو كانت متعلقة بالذمة
لما تحققت الشركة اذ لم يتعلق بغير النصاب اجماعا قيل يمكن ان يقال انها وان تعلقت بالذمة لكن يجب اخراجها من الاموال التي يدخل تحت ملكه
الشركة بهذا الاعتبار قلنا اذا تعلقت بالذمة ففي كل ان يجوز له ان يخرجها عما ليس بعد تحت يده بتحصيله من اتهاب او نحوه فاين الشركة ومنه يظهر
جواز الاستدلال بقوله ان الله فرض في اموال الاغنياء للفقراء كصحيحة ابن سنان او قوله جعل للفقراء في اموال الاغنياء كحسنة ابن مسكان و
يؤيده ايضا بل يدل عليه الاخبار الغير المحصورة المتضمنة للفظ اخراج الزكوة من المال فان الاخراج من شيء يكون مع دخوله فيه كما في صحيحة ابي بصير
اذا اخرج الرجل الزكوة من ماله وغيرها ويدل عليه ايضا صحيحة ابن سنان باع ابي من هشام بن عبد الملك ارضا له بكذا وكذا الف دينار واشترط
عليه ذلك المال عشر سنين وانما فعل ذلك لان هشاما كان هو الوالي فان شرطه لان الولاة يومئذ لا يزكون اموالهم فاراد ان يحل له
عن ارضه محلا فاشترط على هشام زكوته ليحل وقد يستدل ايضا بقوله في اربعين شاة شاة وفي ثلثين من البقر تبيع وبانها مطهرة للمال فكانت
في عينه وبانها لو وجبت في الذمة لتكررت الفريضة في النصاب الواحد بتكرر الحول ولم تقدم على الدين مع بقاء عين النصاب اذا قصر المال ولم
لم تسقط بتلف النصاب من غير تفريط ولم يجز للساعي تتبع العين لو باعها المالك والتوالي باطلة باسرها اتفاقا وفي الكل نظر اما في الاول فلان
لفظة في هنا غير ظاهرة في الظرفية بل استعمالها في السببية شايع كما في قوله في قتل الخطاء مائة من الابل وفي العينين الدية وفي الوطي في
الحيض كفارة بل في قوله في خمس من الابل شاة ويمكن ان يقال ان حقيقتها الظرفية واستعمالها في بعض المواضع في معنى اخر لا يقتضي حملها عليه في
ساير المواضع والاحتياج الى التقدير مشترك فان المراد على الظرفية ان في اربعين شاة شاة واجبة الاخراج مع ان في بعضها لا يحتاج الظرفية الى
تقدير بخلاف السببية مثل الاخبار المتضمنة انه تقدير بخلاف السببية مثل الاخبار المتضمنة لمثل قوله الزكوة في تسعة اشياء او على تسعة اشياء
وفي المال الفلاني الزكوة بل هي في نفسها ظاهرة في كون الزكوة متعلقة بالعين واظهر منها مثل ما في صحيحة زرارة كل ما كيل بالصاع فبلغ الاوساق فعليه الزكوة
او شاة من مال الفقراء وعلى السببية ان بسببها شاة كذلك فيبقى اصالة الحقيقة خالية عن المعارض واما في الثاني فلجواز ان يكون الاخراج من غير المال
ايضا مطهرا للمال واما في البواقي فلمنع بطلان التوالي وانما هي مبنية على القول بالتعلق بالعين ولولاه لم يسلم البطلان وحكي في ن عن ابن حمزة انه
نقل عن بعض الاصحاب وجوبها في الذمة او لو وجبت في العين لجاز الزام المالك بالاداء منها والمنع من التصرف حتى يخرج الفرض ويضعف بانه كان كذلك
لولا الدليل من الخارج لجواز الاخراج من مال اخر وجواز التصرف في النصاب مع ضمان الزكوة **فروع** أ الظاهر من هذه الادلة ان تعلقها بالعين انما هو
على سبيل الاستحقاق وليس بمجرد الاستيثاق وهو ظاهر **ب** هل يكون استحقاق الفقير وشركته على سبيل الاشاعة حتى يشترك في كل شاة مثلا
بقدر الحصة او يملك الفقراء واحدا منها لا على التعيين لا دليل على الاول وظاهر جميع الاخبار الثاني بمعنى ان واحدا غير معين من الاربعين
مثلا يصير ملكا للفقير فيحصل البراءة باعطاء اي واحد منها وتوهم ان الملك لا يتخلف عن التعيين او الاشاعة باطل او لا ترى فسادا في ان يقول
واحد غير معين من هذه العشرة ملك لزيد كما اذا قال يجب عليك اعطاء شاة من هذه الاربعين او نذر شاة من هذه الشياة المعينة فكما
يتعلق الوجوب والنذر بواحد لا على التعيين فكذلك الملكية بل مرجع الملكية هنا ايضا على وجوب الاخراج **ج** يجوز للمالك اخراج ما شاء من النصاب
بعد ما كان جامعا لوصف الفريضة من غير حاجة الى حضور المصدق ولا الفقير ومن غير احتياج الى قرعة وليس للمصدق ولا الفقير مزاحمة مستقلا
الغير العديدة الواردة في جواز اعطاء الزكوة الى الفقير من غير اظهار انه زكوته وفي اخراج الزكوة فيها صحيحة ابي بصير اذا اخرج الرجل الزكوة من ماله
ثم سماها فضاعت او ارسلها اليهم فضاعت فلا شيء عليه وصحيحة زرارة اذا اخرجها من ماله فذهبت ولم يسمها لاحد فقد برئ منها الى
غير ذلك واما عدم الاحتياج الى قرعة او تسوية فللاصل وصدق اخراج الشاة مثلا واما عدم جواز مزاحمة الفقير والمصدق فلذلك ايضا واما ما في
حسنة العجلي المتضمنة لما علمه امير المؤمنين ع المصدق وامره بصدع المال صدعين الى ان ينتهي الى قدر الفريضة فهو ليس بواجب اجماعا ذهب جماعة
منهم الشيخ الى استحباب القرعة عند التشاح بل قد ينقل قول بها من غير تقييد بالتشاح ايضا ولا دليل لهما **د** قالوا الفريضة وان تعلقت بالعين الا
انه يجوز اخراجها من غير عين النصاب وان اشتمل عليها بالاجماع على ما نقله جماعة ويدل عليه صحيحة البصري المتقدمة وقد ينسب المخالفة الى شاذ **اقول**
المخالفة ان كان في الاخراج عن غير النصاب مطلقا ولو بالقيمة فهي ضعيفة للصحيحة وساير روايات القيمة الاتية وان كان في اخراج جنس النصاب من غيره
بدون اعتبار القيمة فهي قوية اذ لا دليل على كفاية مطلق الجنس ولو من غير النصاب فان الاطلاقات كلها مما يستدل بها على التعلق بالعين كقولهم في
اربعين شاة شاة ونحوه ولا يثبت منه ازيد من كفاية المطلق مما في العين واما المطلق من غيره فلا دليل عليه ولو فرض وجود اطلاق فيجب حمله على

في بيان استحقاق الفقراء الزكوة على سبيل الاشاعة او على الكلي او واحدا لا على التعيين

في بيان عدم اعتبار حضور المصدق والفقير ... لقومهم

[illegible]

المقيد

كتاب الزكوة

المقيد بما يدل على التعلق بالعين فالحق جواز الاخراج من غير النصاب لكن مع اعتبار القيمة **هـ** يجوز اعطاء القيمة ايضا كما مر **و** لو باع المالك جميع المال
الذى تعلق به الزكوة نفذ في الزائد عن الفريضة قولا واحدا وكذا في قدر الفرض ان اخرجه من غيره او بقيمته او ضمن القيمة ان قلنا بجوازه و بطل
البيع في مساوى الفريضة ان لم يخرجه من غيره او بقيمته لما مر من شركة الفقراء وتخير المشترى من باب تبعض الصفقة ولا يقع فضوليا يصح بالاجازة و لو
قلنا بصحة البيع الفضولى لعدم ثبوتها فيما لم يتعين المالك المخير ايضا ولو اخرج الزكوة بعد البيع لم يصح البيع في الجميع كما ذكره المحقق لان الفريضة ح ملك
مستانف وعن الشيخ قول بصحة البيع في الجميع ولا وجه له وللفاضل في التذكرة قول بصحة البيع مطلقا ولو لم يخرج بعده ايضا وقول اخر في موضع اخر
منه بالصحة عند الضمان او الشرط على المشترى واحتمل الصحة والبطلان عند عدمهما والاصح ما ذكرناه **ز** واذ عرفت ان شركة الفقراء ليست على
الاشاعة حتى يشتركوا في كل جزء وان لهم قدر الفريضة من النصاب لا على التعيين فيجوز للمالك التصرف في القدر الزائد على الفريضة كيف شاء ويجوز
القبول منه والاكل من ماله وان علم انه لا يزكى ما لم يرد ذلك على جميع النصاب وكذا لا يسقط عن الفريضة شئ بتلف بعض النصاب ما دام قدر
الفريضة باقيا كما ياتى بيانه في مسئلة عليحدة والله العالم **المسئلة الثالثة** اذا اجتمعت شرايط وجوب الزكوة فان لم يوجد المستحق يجوز
للمالك عزلها وافرازها من ماله وتعيينها في مال خاص ويصح عزله بلا خلاف يعلم كما في غيره ونسبه في يق الى الاصحاب ونفى عنه الريب في ك بل
فيه وفي غيره من كتب الاصحاب فضلته لا لوجوه اعتبارية ذكروها لاشكال الاستناد اليها في اثبات ما هو العمدة والمقصود من العزل من
صيرورة المعزول ملكا للمستحقين قهرا حتى لا يشاركهم المالك عند التلف اصلا بل للمستفيضة من الاخبار كالصحاح الثلث لمحمد وزرارة وابى
بصير وحسنتى عبيد وبكير وموثقة وهب الاتية جميعا في المسئلة الاتية وموثقة يونس بن يعقوب زكوة تحل على شهر افيصلح لى ان احبس منها
شيئا مخافة ان يجيئنى من يسالنى يكون عندى عدة فقال اذا حال الحول فاخرجها من مالك ولا تخلطها بشئ واعطها كيف شئت قال قلت
ان انا كتبتها واثبتها يستقيم لى قال نعم لا يضرك وصحيحة ابن سنان في الرجل يخرج زكوته فيقسم بعضها ويبقى بعض يلتمس لها المواضع فيكون بين اوله واخره
ثلثة اشهر قال لا باس ورواية ابى حمزة عن الزكوة يجب على في موضع لا يمكننى ان اؤديها قال اعزلها فان اتجرت بها فانت ضامن لها ولها الربح وان
نويت في حال عزلها من غير ان يشغلها في تجارة فليس عليك وان لم تعزلها واتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضيعة عليها و
يدل اطلاق غير الاخيرة بل ظاهر صدر الموثقة الثانية على جواز العزل وصحته مع وجود المستحق ايضا كما هو الاظهر وفاقا للفاضلين وثم لما ذكر خلافا
للمحكى عن الشهيد الثانى فصرح بالمنع لان الزكوة كالدين وهو لا يتعين بدون قبض مالكه او من في حكمه وهو اجتهاد في مقابلة النص ودعوى ان ورود
فقد المستحق من النصوص ممنوعة بل خلافها من بعضها ظاهر كما مر **فروع ا** اذا جاز العزل فاذا عزل يكون المعزول امانة في يده وحكم ضمانه مع التلف
بتفريط او بدونه ياتى في المسئلة الاتية **ب** هل يجوز للمالك ابدالها بغيرها بعد العزل ام لا المحكى عن الشهيد الثانى وظاهر بعض المتاخرين الاول
وهو الاظهر لا للقول في حسنة بريد بن معوية الواردة في اداب الساعى لصدع المال صدعين الى ان قال حتى يبقى وفاء لحق الله في ماله فاقبض حق الله منه
وان استقالك فاقله كما استدل به للتبديل لمنع دلالته عليه بوجه اما اولا فلان الاستقالة من الساعى غير التبديل بنفسه فان الساعى بمنزلة الفقير والاستقالة
طلب منه واما ثانيا فلانه ليس صريحا في ان الاستقالة بعد القبض بل هي بعد الصدع فلعل المراد استقالة كيفية التقسيم بل لاطلاق بعض اخبار جواز دفع
القيمة المذكورة في مسئلة جواز دفعها ولا استبعاد جواز دفع القيمة ولا يتصور تغير الموضوع حيث انه ابتداء كان دفع قيمة جزء مشاع وح يكون دفع
قيمة جزء معين فان المستصحب جواز دفع قيمة ما يجب اعطائه ولا نسلم تعيين وجوب دفع المعين وانما اخرجه الامر ثبوت عدم جواز دفع القيمة ج
اذا تحقق العزل يكون النماء المتصل تابعا للمعزول فيكون للفقراء لتبعيته للاصل وكذا المنفصل على الاظهر وفاقا لجماعة من متاخرى المتاخرين للرواية
الاخيرة وخلافا للمحكى عن الدروس فجعله للمالك ولم اعرف له مستندا **المسئلة الرابعة** لو تلف المال الذى فيه الزكوة فلا يخ اما يتلف
جميع المال او بعضه فان تلف الجميع فاما يكون مع عدم التمكن من اداء الزكوة ومن غير تفريط او مع التمكن والتفريط او مع التمكن بدون التفريط او
بالعكس فعلى الاول لا ضمان عليه ولا زكوة بالاجماع له وللاصل المعترف من تعلق الزكوة بالعين فيكون المال في يده بمنزلة الامانة فلا يضمن الا بتعد او
تفريط وعلى الثانى يضمن بالاجماع له ولاطلاق مفهوم صحيحة ابى بصير وحسنة عبيد الاتيين بل نحو ما ياتى مما يدل على الضمان مع التمكن من الاداء
بعد الاخراج وكذا على الثالث والرابع لاطلاق المفهومين الشامل لصورتى عدم التمكن والتفريط ايضا خرجت منه هذه بالاجماع فيبقى الباقى وان
تلف بعض المال فاما يكون بعد افراز الزكوة واخراجها منه قبل تسليمها الى الفقير او قبله فعلى الاول فاما يكون التالف هو البعض الذى افرزه لنفسه
فلا ينقص من الزكوة شئ لانه كان مختارا في التقسيم وقسم فتلف قسمه نفسه او يكون هو البعض الذى افرزه للزكوة وفيه الاقسام الاربعة المتقدمة
فعلى اولها لا يضمن اجماعا وبرئت ذمته له وللاصل ولصحيحة محمد رجل بعث بزكوة ماله لتقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى تقسم قال اذا وجد
لها موضعا فلم يدفعها اليه فهو لها ضامن حتى يدفعها وان لم يجد لها من يدفعها اليه فبعث بها الى اهلها فليس عليه ضمان لانها قد خرجت من يده و
صحيحة زرارة عن رجل بعث اليه اخ له زكوة ليقسمها فضاعت فقال ليس على الرسول ولا على المؤدى ضمان قلت فانه لم يجد لها اهلا ففسدت و
تغيرت ايضمنها قال لا ولكن ان عرف لها اهلا فعطبت او فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها وعلى الثانى والثالث يضمن كما هو المعروف من مذهب الاصحاب بل في كره انه قول علمائنا اجمع لصحيحتى محمد وزرارة
ولا يضر اطلاق بعض الاخبار بعدم الضمان كصحيحة ابى بصير اذا اخرج الرجل الزكوة من ماله ثم سماها لقوم فضاعت او ارسل بها اليهم فضاعت فلا

[margin, beside the opening lines:] [illegible]

[margin, beside the third question:] في بيان جواز العزل مع فقد المستحق

[margin, beside the fourth question:] في بيان ان بعد العزل النماء للفقراء لا للمالك

شئ عليه وحسنة عبيد اذا اخرجها من ماله فذهبت ولم يسمها لاحد فقد برئ منها وحسنة بكير عن الرجل يبعث بزكوته فيسرق او يضيع قال ليس عليه شئ وموثقة وهب وفيها الرجل يبعث بزكوته من ارض الى ارض فيقطع عليه الطريق فقال قد اجزئت عنه لان هذه مطلقة والصحيحتين مفيدتان والمطلق يحمل على المقيد ولا فرق في الضمان مع امكان الاداء بين ان يكون التاخير لاجل توقع درك فضيلة ام لا وعلى الرابع لا يضمن لاطلاق جميع تلك الروايات والمراد بالتفريط الذي لا يضمن معه اذا لم يتمكن من الاداء ان يقصر في حفظها من غير ان يكون سببا لتلفها واما لو اتلفها بنفسه على وجه المباشرة او التسبيب فيضمنها اجماعا وان كان تلف بعض المال قبل افراز الزكوة فالحق وفاقا للمحكي عن الشهيد الثاني الضمان مطلقا بمعنى وجوب اخراج الزكوة عن الباقي للاستصحاب ولمفهوم الصحيح والحسنة ولا ينافيه تعلق الزكوة بالعين اذ قد عرفت ان تعلقها بها ليس على سبيل الاشاعة بل تعلق بالاول لا بعينه فيجب الزكوة ما دام قدر الفريضة باقيا نعم لو نقص عن قدر الفريضة ايضا فحكم ما نقص منها حكم تلف ما في ضمن المال كما سبق والله العالم

فرع انما يتحقق تلف الزكوة في صورة تلف البعض بافراز الزكوة بالنية وهو متفرع على جواز ذلك الافراز مطلقا وفي الجملة وسيأتي بيانه في اواخر الكتاب **المسئلة الخامسة** لو قال رب المال لا زكوة في مالي يجب القبول ولا يجوز مزاحمته للحاكم ولا للمصدق ولا للفقير بلا خلاف لعرفه كما صرح به غير واحد ايضا لحسنة العجلي المتضمنة لما امر امير المؤمنين ع مصدقه وفيها قل لهم يا عباد الله ارسلني اليكم ولي الله لاخذ منكم حق الله في اموالكم فهل لله في اموالكم من حق فتؤدوه الى وليه فان قال لك قائل لا فلا تراجعه ورواية غياث بن ابرهيم كان علي ع اذا بعث مصدقه قال اذا اتيت على رب المال فقل له تصدق رحمك الله مما اعطاك الله فان ولى عنك فلا تراجعه واطلاق الروايتين سيما الاخيرة يعم ما اذا ادعى رب المال عدم تحقق الشرايط من النصاب او الحول او السوم في صورة عدم العلم بتحققها او ادعى الاداء وبرائة الذمة في صورة العلم به او اعترافه به ولا يكلف ح بينة ولا يمينا او ادعى انه لا زكوة عنك مع عدم العلم بالوجوب للاصل وفي الجميع الى ان الزكوة ليست حقا لشخص معين او اشخاص معينين حتى يجوز له المزاحمة والدعوى فالمزاحمة لو جازت لكانت من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وشرطهما العلم بكونه معروفا او منكرا وفي صورة ادعاء البرائة انها لا يعلم غالبا الا من قبله وجاز احتسابها من دين وغيره مما يتعذر الاشهاد عليه بل لا يزاحم مع الظن بعدم الاداء نعم لو علم تعلق الزكوة على ماله وعدم اخراجه اياه كان لمن من شانه ذلك ان يكلفه الاداء او ياخذ منه وهل يقوم شهادة الشاهدين على تحقق الشرايط او عدم الاداء على نحو يقبل بان يرجع الى الاثبات بحصر المالك الاخراج في صورة تمكن الشهادة على نفيها مقام العلم ام لا صرح في الشرايع بالاول ولا يحضرني دليله والاصل يثبت الثاني ولا يسمع الشهادة على عدم الاداء مط قطعا لكونه شهادة على النفي **الباب الثالث** فيما يستحب فيه الزكوة وهو اشياء منها كل ما يكال او يوزن مما انبته الارض عدا الغلات الاربع الواجبة زكوتها وعدا الخضر والفواكه والباذنجان ونحوهما فانه لا يستحب فيها فهنا احكام اربعة احدها الوجوب في الغلات الاربع وقد مر وثانيها الرجحان في غيرها ايضا مما ذكر وهو اجماعي كما صرح به جماعة فهو الدليل عليه مضافا الى المستفيضة كصحيحة ابن مهزيار قرات في كتاب عبد الله بن محمد الى ابي الحسن ع الى ان قال فوقع ع كذلك هو والزكوة في كل ما كيل بالصاع وفيها ايضا صدقوا الزكوة في كل شئ كيل وصحيحة محمد بن اسمعيل وفيها اما الرطبة فليس عليك فيها شئ واما الارز فما سقت السماء العشر وما سقي بالدلو فنصف العشر في كل ما كلت بالصاع وحسنة محمد البر والشعير والذرة والدخن والارز والسلت والعدس والسمسم كل هذا يزكى واشباهه ونحوها رواية ابي مريم الا انه بعض فيها الدخن والسمسم واشباهه وزاد فيها وقال كل ما كيل بالصاع فبلغ الاوساق فعليه زكوته كل ما كيل بالصاع فبلغ الاوساق فعليه الزكوة قال وجعل رسول الله صلى الله عليه وآله الصدقة في كل شئ انبته الارض الا الخضر والبقول وكل شئ يفسد من يومه وحسنة زرارة الموثقة الذرة والعدس والسلت والحبوب فيها مثل ما في الحنطة والشعير وكل ما كيل بالصاع فبلغ الاوساق التي يجب فيها الزكوة فعليه فيه الزكوة وثالثها انتفاء الوجوب في غير الاربع وهو المشهور بين اصحابنا بل عليه نقل الاجماع مستفيضا كما مر في صدر الباب الثاني ويدل عليه جميع العمومات النافية للزكوة عما سوى التسعة المتقدمة في الصدر المذكور وخصوص رواية الطيار وفيها بعد قوله وعفى رسول الله صلى الله عليه وآله عما سوى ذلك فقلت اصلحك الله فان عندنا حبا كثيرا قال فقال وما هو فقلت الارز قال نعم ما اكثره فقلت افيه الزكوة قال فوموني قال ثم قال اقول لك ان رسول الله صلى الله عليه وآله عفى عما سوى ذلك ويقول لي ان عندنا حبا كثيرا افيه الزكوة وصحيحة زرارة وبكير ليس في شئ مما انبتت الارض من الارز والذرة والحمص والعدس وساير الحبوب والفواكه غير هذه الاربعة الاصناف وان كثر ثمنه الحديث وصحيحتها الاخرى المتقدمة في زكوة الغلات وفيها وليس فيما انبتت الارض من شئ الا في هذه الاربعة اشياء ومرسلة القماط المروية في معاني الاخبار عن الزكوة فقال وضع رسول الله صلى الله عليه وآله الزكوة على تسعة وعفى عما سوى ذلك الى ان قال فقال السائل فالذرة فغضب ع ثم قال والله كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله السماسم والذرة والدخن وجميع ذلك فقال انهم يقولون انه لم يكن ذلك على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وانما وضع على تسعة لما لم يكن بحضرته غير ذلك فغضب وقال كذبوا فهل يكون العفو الا عن شئ قد كان ولا والله ما اعرف شيئا عليه الزكوة غير هذا فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ورابعها انتفاء الاستحباب في الخضر والثمار والفواكه ومثل الباذنجان وعليه الاجماع عن المفيد والمن ويدل عليه بعد الاصل وبعض ما مر من الاخبار موثقة سماعة ليس على البقول ولا على البطيخ واشباهه زكوة وحسنة الحلبي ما في الخضر قال وما هي قال القصب والبطيخ ومثله من الخضر قال ليس عليه شئ وحسنة محمد في البستان يكون فيه الثمار ما لو بيع كان بمال هل فيه الصدقة قال لا وصحيحة زرارة عفى رسول الله عن الخضر قلت وما الخضر قال

الاكل

في بيان انه اذا قال المالك لا زكوة في مالي يسمع منه ولا يجبر على الاخراج

الزكوة في بيان ما يستحب فيه

كتاب الزكوة

لا كل شيء لا يكون له بقاء البقل والبطيخ والفواكه وشبه ذلك مما يكون سريع الفساد الى غير ذلك خلافا للثالث المحكي عن يونس بن عبد الرحمن و
الاسكافي ونسبه في الوافي الى الكافي وفيه نظر للمستفيضة المتقدمة في اثبات الرجحان وقوله ع في روايات كثيرة فيما سقت السماء العشر وبعض
الايات نحو قوله تع والنخل والزرع مختلفا اكله الى قوله واتوا حقه يوم حصاده وقوله سبحانه وانفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض فان
الامر للوجوب ولا وجوب في غير الزكوة وقوله خذ من اموالهم صدقة وقوله وفي اموالهم حق معلوم **والجواب** عن الاخبار اولا بعدم دلالة شيء منها
على الوجوب اصلا اما ما لا يتضمن لفظة على فظ واما ما تضمنها فلان المسلم دلالة ما يتضمنها على الوجوب اذا دخلت على الاشخاص المكلفين نحو على فلان — فلان؟
كذا اما اذا دخلت على الاعيان ولا نسلم تعين رجوع الضمير في الاخيرة الى مكلف لاحتمال رجوعه الى ما كيل يعني على ما كيل في ما بلغ الاوساق الزكوة ومع — كذا؟
عدم ذكر شخص في الكلام وثانيا بانه لو كانت ظاهرة في الوجوب يتعين حملها على الاستحباب بقرينة الاخبار النافية وثالثا بانها تعارض جميع الاخبار
النافية والترجيح للاكثرية والاشهرية ومخالفة العامة فان الاخبار المثبتة موافقة لمذهب جمهور المخالفين فان اباحنيفة وزفر اوجبا
الزكوة في جميع ما يزرع سوى الحطب والحشيش والقصب والشافعي اوجبها في كل ما يصان ويدخر واحمد في جميع الثمار والحبوب التي تكال وتدخر الا الجوز و
ابو يوسف في كل ما له ثمرة باقية ومالك في الحبوب كلها فهي خارجة مخرج التقية ويشعر به رواية معاني الاخبار بل صحيحة ابن مهزيار بعد التتبع بانه لولا

في بيان ما يستحب فيه الزكوة وحكمه وحكم الاجناس الاربعة

الترجيح لكان المرجع الاصل وهو مع عدم الوجوب **فرع** حكم ما يخرج من الارض مما يستحب فيه الزكوة حكم الاجناس الاربعة الزكوية في قدر النصاب و
قدر ما يخرج منها واعتبار السقي والمؤنة بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا ويدل على الاول صحيحة زرارة ورواية ابي مريم وعلى الاولين حسنة
زرارة للموثقة وعلى الثانيين صحيحة محمد بن اسمعيل وفي مرسلة الكافي وروى ايضا عن ابي عبد الله ع انه قال كل ما دخل القفيز فهو يجري مجرى الحنطة

في بيان زكوة الخيل وشرائطها

والشعير والزبيب ومنها الخيل بشرط الانوثة والسوم والحول فيستحب مع هذه الشرائط عن كل فرس عتيق وهو الذي ابواه عربيان كريمان ديناران وعن
كل برذون وهو خلاف العتيق دينار وعليه الاجماع عن كره والمن وفي حسنة محمد وزرارة وضع امير المؤمنين ع على الخيل العتاق الراعية في كل فرس في
كل عام دينارين وجعل على البراذين دينارا وفي حسنة زرارة هل في البغال شيء فقال لا فقلت فكيف صار على الخيل ولم يصر على البغال فقال لان البغال
لا تلقح والخيل الاناث ينتجن وليس على الخيل الذكور شيء قال فما في الحمير فقال ليس فيها شيء قال قلت هل على الفرس او البعير يكون للرجل يركبهما شيء
فقال لا ليس على ما يعلف شيء انما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه الرجل ويثبت من الروايتين جميع الاحكام المذكورة ثم
هاتان الروايتان وان احتملتا الوجوب الا انهما لم يكونا صريحتين فيه لم يثبتا ازيد من الاستحباب بل لو كانتا صريحتين فيه لتعين حملهما عليه للاجماع بضميمة — لما؟
الاخبار المتواترة النافية للوجوب عما سوى الاصناف التسعة ومنها حاصل العقار المتخذ للنماء من البساتين والدكاكين والحمامات والخانات ونحوها
لفتوى الاصحاب حيث انها كافية في مقام الاستحباب وهل يشترط فيه الحول والنصاب قيل لا للعموم وكان مراده عموم ما ثبت الزكوة وشركة الفقراء مع
الاغنياء في الاموال وقيل نعم اقتصارا فيما يخالف الاصل على القدر المعلوم وهو حسن ولعل النصاب وقدر المخرج نصاب النقدين وقدر المخرج منهما

في بيان زكوة الحلي

ومنها الحلي المحرم ذكره الشيخ وجماعة ولم نقف له على دليل ولا باس باثباته بفتوى ذلك الجليل ومنها المال الغائب المدفون الذي لا يتمكن صاحبه
من التصرف فيه اذا مضت عليه احوال ثم عاد زكاه لسنة استحبابا للدلالة بعض الاخبار عليه ومنها ما اذا قصد الفرار من الزكوة قبل الحول للاخبار

في بيان زكوة مال التجارة

الدالة على رجحانها والله اعلم ومنها مال التجارة ورجحان الزكوة فيه هو المعروف بين الامة بل لا خلاف فيه عندنا كما عن المن فهو عليه الدليل لا اجل التسامح
مضافا الى الاخبار الغير العديدة الاتية اليها الاشارة وانما هو على الاستحباب على المشهور بين الاصحاب بل عن الناصريات والانتصار والغنية الاجماع عليه
للاصل والمستفيضة الناصة على حصر الوجوب في الاجناس التسعة وخصوص صحيحة زرارة الواردة في مخاصمة ابي ذر وعثمان وموثقة عبيد وابن بكير
وجماعة من اصحابنا وصحيحة سليمان بن خالد وصحيحة زرارة وموثقة اسحق بن عمار بل في الاولين اشعار بان الحكم بعدم الوجوب حق مخفي وان عمل الناس
على الوجوب خلافا للمحكي عن ظاهر الصدوقين فاوجباها وعن العماني نسبته الى طائفة من الشيعة وعن ف وط والنزهة والسرائر حكايته عن جماعة
من اصحابنا للروايات الغير العديدة جدا منها الواردة في مال اليتيم يتجر له وقد مرت الاشارة الى كثير منها في الباب الاول ومنها حسنة محمد وموثقة
والروايات الاربع لابي الربيع واسمعيل بن عبد الخالق وخالد بن الحجاج وابي بصير الاتية اكثرها واكثرها صريحة او ظاهرة في الايجاب **والجواب**
عنها بالمعارضة مع ما مر فاما بحمل ما مر قرينة على الاستحباب او يبنى على التعارض فيجب اما الترجيح وهو للنافية لان الوجوب مذهب ابي حنيفة
والشافعي واحمد فالاخبار محمولة على التقية كما يومي اليه ما تقدم من الصحيحة والموثقة ايضا او الرجوع الى الاصل وهو ايضا مع النفي فهو الحق **مسائل**

في بيان مال التجارة وبيان المراد منه وفي عقد المعاوضة

الاولى قالوا المراد بمال التجارة الذي يتعلق به الزكوة ما ملك بعقد معاوضة بقصد الاكتساب عند التملك والمراد بعقد المعاوضة هنا
ما يقوم طرفاه بالمال ويعبر عنه بالمعاوضة المحضة فيخرج الصداق وعوض الخلع والصلح عن عوض الجنايات فلا زكوة فيما يملك بغير عقد كالارث و
الاحتطاب ونحوه وحيازة المباحات وان قصد به الاكتساب او بعقد غير معاوضة كالهبة او بعقد معاوضة لا بقصد الاكتساب بل مع الذهول او
بقصد القنية او الصدقة او نحوها او بقصد الاكتساب لا عند التملك بل طرء ذلك القصد بعد التملك ويدل على اشتراط جميع هذه الشروط
مضافا الى الاجماع المحقق في اكثرها وقد حكي في المع والمن على اشتراط الاكتساب عند التملك وفي ك وغيره نفي الخلاف عن اشتراط نية الاكتساب
الاصل السالم عن المعارض لاختصاص ادلة ثبوت الزكوة هنا بما يتضمن راس المال او ما يتجر به او ما عمل فيه ولا يصدق شيء من هذه الامور بدون

تحقق التجارة في المال ولا يتحقق هي ما لم يتحقق فيه معاوضة بقصد التجارة والى ذلك يشير قول صاحب ح حيث استدل على اشتراط عقد المعاوضة باختصاص الادلة بذلك وعموم شمولها لغيره بل يدل على الجميع ايضا مفهوم قوله في رواية موسى بن بكر وان كان اخوك يتجر به فعليه الزكوة فان الاتجار لا يتحقق بدون جميع الشروط المذكورة ولا يكفي فيه مجرد النية قطعا والى هذا يشير من استدل على اشتراط نية الاكتساب عند التملك بان التجارة عمل فلا يكفي فيه النية ويدل عليه قوله في صحيحة البجلي وان كان عمل به فعليها الزكوة وان لم يعمل به فاذا عمل وجبت الزكوة واما في الثمن الاستدلال على اعتبار عقد المعاوضة برواية ابي الربيع في رجل اشترى متاعا فكسد عليه متاعه وقد كان زكى ماله قبل ان يشتري به هل عليه زكوة او حتى يبيعه فقال ان كان امسكه ليلتمس الفضل على راس المال فعليه الزكوة وحسنة محمد عن رجل اشترى متاعا وكسد عليه وقد زكى ماله قبل ان يشتري به هل عليه زكوة او حتى يبيعه فقال ان كان امسكه ليلتمس الفضل على راس المال فعليه الزكوة وحسنة محمد عن رجل اشترى متاعا وكسد عليه وقد زكى ماله قبل ان يشتري المتاع متى يزكيه فقال ان كان امسك متاعه يبتغي به راس ماله فليس عليه زكوة وان كان حبسه بعد ما يجد راس ماله فعليه الزكوة ما امسكه بعد راس المال فضعيف لان الجواب في الخبرين وقع على وفق السؤال فلا يدل على اختصاص الحكم بالمسئول عنه وعدم شموله لغيره بعده

وقد خالف في اشتراط مقارنة نية الاكتساب للتملك جماعة كالمحقق في المع والشهيد في س والشهيد الثاني في جملة من كتبه والفاضل الهندي في ح ضه وصاحب بق ونفى عنه الباس في ك فلو تملك اولا بقصد القنية ثم قصد به التجارة يتعلق به الزكوة نظرا الى ان المال باعداده للربح يصدق عليه انه مال تجارة فيتناوله الروايات وباطلاق الروايتين المذكورتين فانه لو اشترى اولا لا بنية التجارة ثم قصدها وحبسه بعد ما يجد راس ماله يكون مصداقا للروايتين قال في المع وقولهم التجارة قلنا لا نسلم ان الزكاة يتعلق بالفعل الذي هو الابتياع بل لم لا يكفي اعداد السلعة لطلب الربح وذلك يتحقق بالنية وفيه انه ان اريد باعداد المال للربح تملكه بنية الربح فهو لا يفيده وان اريد قصد الاسترباح منه بعد تملكه بقصد اخر فلا نسلم كونه اعدادا للربح ولا يصدق عليه مال التجارة واما الروايتان فظاهرهما الاشتراء بقصد الاسترباح كما يشعر به قوله فكسد عليه واما ما ذكره اخيرا من منع تعلق الزكوة بسبب الفعل ففيه ان تعلقها خلاف الاصل فعليه الاثبات مع ان الاعداد للربح ليس الا تملكه له دون قصد الاسترباح عمل

في بيان شرائط الزكوة في مال التجارة

الثانية يشترط في تعلق الزكوة بمال التجارة سوى ما مر من كونه مال تجارة ثلثة شروط اخر الاول الحول بالمعنى السابق بالاجماع المحقق والمحكي وحسنة محمد ورواية الاولى عن الرجل يوضع عنده الاموال يعمل بها قال اذا حال عليها الحول فليزكها والثانية كل مال عملت به فعليك فيه الزكوة اذا حال عليه الحول الثاني النصاب وهو نصاب احد النقدين بالاجماع المحقق والمحكي فيهما مضافا في الاول الى الاصل لان الثابت من الروايات ليس الا وجوب الزكاة في مال التجارة والزكوة لكونها اسما لمال معين شرعا فلا يعلم صدقها على المخرج من الاقل مما اجمع على ثبوت الزكاة فيه وفيهما الى رواية اسحق بن عمار وفيها وكل ما خلا الدراهم من ذهب او متاع فهو عرض مردود ذلك الى الدراهم في الزكوة وهل يشترط في الزيادة على النصاب بلوغه النصاب الثاني المشهور نعم وهو الحق للاصل المذكور وعن ظ اطلاق التحرير عدم الاشتراط وعن الشهيد الثاني في حواشي القواعد عدم الوقوف على دليل يدل على اعتباره وهو الاصل المذكور كاف في الدلالة ويشترط بقاء النصاب طول الحول بالاجماع المحقق والمحكي عن المع وكره وفي ك وهو الدليل عليه دون غيره من روايات اشتراط الحول لخلوها عن اشتراط وجوب النصاب تمام الحول الثالث بان يطلب منه براس المال او ازيد وهو لم يبعه التماس الفضل فلو نقص متاعه عن راس المال ولو قل فلا زكوة وان كان ثمنه اضعاف النصاب بالاجماعين والمستفيضة منها حسنة محمد ورواية الشامي المتقدمتين ان لا ينقص قيمة المتاع عن راس المال ع

وصحيحة اسمعيل بن عبد الخالق وفيها ان كنت تربح فيه شيئا او تجد راس مالك فعليك فيه زكوة وان كنت انما تربص به لانك لا تجد الا وضيعة فليس عليك زكوة وموثقة سماعة يكون الرجل عنده المتاع موضوعا فيمكث عنده السنة والسنتين او اكثر من ذلك قال ليس عليه زكوة حتى يبيعه الا ان يكون اعطى به راس ماله فيمنعه من ذلك التماس الفضل فاذا هو فعل ذلك وجبت فيه الزكوة وان لم يكن اعطى به راس ماله فليس عليه زكوة حتى يبيعه وان حبسه ما حبسه فاذا هو باعه فانما هو عليه زكوة الاخيرتين من التزكية لسنة واحدة بعد البيع مع النقيصة فالمراد منهما زكوة النقد اذا صار وباع ثمنه ذهبا او فضة وحال عليه الحول تزكيته لهذه السنة وقد يحمل على الاستحباب كما صرح به جمع من الاصحاب جمعا بين الادلة وهو ايضا محتمل وقالوا يشترط بقاء راس المال واما اشتراط ذلك طول الحول فلا

فروع

ا هل يشترط في زكوة مال التجارة بقاء السلعة طول الحول كما في المالية ام لا يشترط ذلك فيثبت الزكوة وان تبدلت الامتعة مع بلوغ القيمة النصاب الاول محكي عن الصدوق والمفيد والمحقق واختاره في ك وح وبعض من تأخر عنهما وهو الحق لان المستفاد من حسنة محمد ورواية المتضمنتين لاشتراط الحول اشتراطه على شخص المال لانه معنى حولان على المال المذكور في الحديث ويرجع اليه الضمير وسقوط الزكوة بدون ذلك ومع التبدل يكون الثانية غير الاولى فلا يكون فيه الزكوة اذ لم يحل عليه الحول ويدل عليه ايضا الاصل ويؤكده ظواهر النصوص سيما مثل حسنة محمد ورواية ابي الربيع المتضمنتين للامساك والحبس وصحيحة ابن عبد الخالق وموثقة سماعة المشتملتين على التربص والمكث وصحيحة الكرخي المشتملة على المنع من البيع وغيرها والثاني منقول عن الفاضل وولده وجمع ممن تأخر عنهما وعن كره والايضاح الاجماع عليه وللاطلاق بثبوت الزكوة في مال التجارة وما يعمل في رواية موسى بن بكر وصحيحي البجلي ومحمد الفضل المتقدمة ورواية عمر بن ابي سقيه عن مال اليتيم قال لا زكوة عليه الا ان يعمل به والاجماع ممنوع والاطلاق بما مر مدفوع

ب قد عرفت ان النصاب هنا نصاب النقدين بمعنى اذا بلغت قيمة المال هذا الحد وجبت الزكوة فيه فقيل انه يكفي بلوغ احدهما مطلقا وان لم يبلغ الاخر ذكره في

كتاب الزكوة

يع وشا الصدق بلوغ النصاب معه وقيل هذا اذا كان راس المال اى الثمن الذى اشترى به المتاع عرضا والا فالمعتبر نصاب الثمن الذى اشتراه به ذكره الشهيد الثانى فى المسالك وابن فهد فى موجزه والمحقق الثانى وجدى الفاضل فى رسالته وقيل على كون الثمن عرضا يقوم بالنقد الغالب ان كان وبعتبر البلوغ به والافسائ فيهما يشاء او بافلهما الصدق البلوغ وفى كلام بعضهم هنا اضطراب ولا دليل تاما على شئ منها وحيث كان الدليل على تعيين النصاب الاجماع والاصل كما مر فاللازم جعله اعلى الامور حيث انه لا دليل على وجوب الزكوة فى الاقل ويستفاد من كلام بعضهم اعتبار الاقل وهو حسن ان ثبت المراد من الزكوة وانها اخراج جزء من المال مطلقا وفيه تامل لاحتمال كونها اخراج جزء من المال البالغ حدا معينا فتامل ج كما انه يشترط بقاء النصاب وراس المال طول الحول كذلك يشترط بقاء سائر المتقدمة الموجبة لصدق مال التجارة ايضا طول الحول كذلك يشترط بقاء سائر القيود القيود مع

المتقدمة الموجبة لصدق مال التجارة ايضا طول الحول بالاجماع فلو نوى القنية فى اثناء الحول سقط الاستحباب **د** لو كان بيده نصاب واشترى به فى اثناء الحول متاعا للتجارة سقط حول الاول واستانف حول التجارة من حين الشراء وفاقا للفاضلين وجمع اخر لانقطاع حول الاول بتبدل المحل واشتراط حول التجارة بكونه بعد عقد المعاوضة ولا فرق فى ذلك بين كون المال الاول النقدين او مال التجارة بناء على ما عرفت من اعتبار بقاء السلعة طول الحول فى مال التجارة وعن ف وط بناء حول العرض على حول الاصل ان كان الاصل نقدا وحجته ضعيفة وعن كره البناء ان كان الثمن مال التجارة والا استانف وهو مبنى على ما اختاره من عدم سقوط الاستحباب بالتقليب والتبديل فى الاثناء وقد مر حاله **ه** لو كان راس المال اقل من النصاب استانف الحول عند بلوغه بلا خلاف بين الاصحاب ووجهه ظ ولبعض العامة هنا خلاف **الثالثة** زكوة مال التجارة تتعلق بالقيمة لا بالعين عند الشيخ ومن تبعه ومنهم المحقق فى يع والفاضل فى شا والمن بل ظاهر المن يشعر بعدم الخلاف فيه عندنا وفى بق لظ انه المشهور واستدل له بوجه اعتبارى ضعيف غايته ورواية قاصرة الدلالة جدا وعن كره الميل الى التعلق بالعين وجعله فى المع انسب بالمذهب واستحسنه فى ك وهو الحق لاصل الاشتغال ولقوله فى صحيحة ابن عبد الخالق فليك فيه زكوة وفى رواية محمد كل مال عملت به فعليك فيه الزكوة وفى موثقة سماعة فاذا اصل ذلك وجبت فيه الزكوة دلت على التعلق بالعين لمكان لفظة فى على ما مر فى مسئلة تعلق الزكوة بالعين ويظهر الفائدة فى جواز بيع السلعة بعد الحول وقبل اخراج الزكوة او ضمانها على القول بوجوب هذه الزكوة فيما اذا زادت القيمة بعد الحول وغير ذلك **الرابعة** لو اتجر بالمال الزكوى وملك نصابا بامنه للتجارة كاربعين شاة وحال عليه الحول مع قصد التجارة فالمشهور كما صرح به الفاضل قدس سره وصاحب الحدائق بل المدعى عليه الاجماع وسقوط احد الزكوتين وهو زكوة التجارة ووجوب المالية اما سقوط احدهما فبالاجماع ذكره فى المع والمن وكره ولرواية زرارة فى حسنة زرارة لا يزكى المال من وجهين فى عام واحد واما ان الساقط زكوة التجارة فلانتفاء الدليل على ثبوت زكوة التجارة مضافا على القول باستحبابها الى وجوب تقديم الواجب على المستحب وعلى القول باستحبابها الى وجوه اخر ذكرها الشيخ ولكنها ضعيفة جدا **اقول** اما سقوط احدهما فان ثبت الاجماع فيه والا فلا دليل عليه لان قوله لا يزكى فى الحسنة مجاز فى الانشاء ومجازه يمكن ان يكون عدم الوجوب اى لا يجب فى عام واحد زكوة مال من وجهين فلا ينافى استحبابها من وجه ووجوبها من اخر ولذا قيل بثبوت الزكوتين هذه وجوبا وهذه استحبابا نقله فى يع وغيره وهو متجه جدا ثم على السقوط فما ذكروه لاسقاط التجارة ضعيف اما انتفاء الدليل على الثبوت فلكفاية قوله فى رواية محمد كل ما عملت به فعليك فيه الزكوة اذا حال عليه الحول وقوله وفى صحيحة الكرخى ما كان من تجارة فى يدك فيها فضل ليس يمنعك الا التربص فضلا على فضلك فزكه واما تقديم الواجب على المستحب فلان ذلك انما هو على فرض ثبوت الواجب على وجوبه ونحن اذا قلنا بعدم اجتماع الزكوتين وسقوط احدهما فيحتمل سقوط الواجب ولذا ذهب بعضهم الى تخيير المالك فى اخراج ايهما شاء وهو جيد على القول بعدم اجتماعهما هذا ثم لا يخفى ان على المشهور من بقاء زكوة المالية فقط ينبغى التقييد بما اذا لم يزد على النصاب بقدر نصاب التجارة فلو كانت عنده مائة شاة وبلغ خمسين منها قيمة النصاب للتجارة اتجه القول بالزكوتين احدهما الاربعين شاة والاخرى للزايد عليها لانه لا يكون الزكاتان حينئذ لمال الا ان يقال ان المالية لمجموع النصاب والعفو دون النصاب خاصة واعلم ايضا انه لو كان المال بقدر كل من النصابين فان تقدم حول المالية سقط الزكوة للتجارة قطعا لانتفاء النصاب قبل الحول وان تقدم حول التجارة لم يسقط المالية لان زكوة التجارة وان تعلقت بالعين الا انه ليس تعلق استحقاق وانتقال ملك بل اولوية اخراج فان اخرج قبل حول المالية سقطت المالية والا كان كما اذا حال الحولان معا **الخامسة** لو عاوض النصاب الزكوى فى اثناء الحول للتجارة بمثلها كاربعين سائمة باربعين سائمة سقط وجوب المالية والتجارة واستانف الحول من حين المعاوضة اما سقوط المالية فلانقطاع الحول بالنسبة اليها واما سقوط التجارة فلتبدل العين وخالف الشيخ فى الاول والفاضل فى الثانى وخلاف الاول مبنى على ما ذهب اليه من عدم سقوط الزكوة بالتبديل بالجنس والثانى على ما ذهب اليه من عدم اشتراط بقاء السلعة طول الحول وتقدم الكلام معهما فيهما **السادسة** اذا دفع انسان مالا الى غيره قراضا على النصف مثلا فظهر فيه ربح كانت زكوة الاصل على المالك اذا بلغ النصاب واجتمعت فيه الشرايط وكذا حصته من الربح بعد اعتبار ما يجب اعتباره من النصاب والحول واما حصة العامل فان قلنا انه يملكها بالظهور وجبت زكوتها عليه اذا بلغت النصاب وحال عليها الحول من حين الملك وكان متمكنا من التصرف فيها ولو بالتمكن من القسمة وان قلنا انه لا يملكها الا بالقسمة فلا زكوة عليه قبلها لانتفاء الملك والاظهر سقوط زكوة هذه الحصة عن المالك ايضا على هذا التقدير لانها مترددة بين ان يسلم فيكون للعامل او يتلف فلا يكون له ولا للمالك وان قلنا انه لا يملك

في بيان ان زكوة مال التجارة هل يتعلق بالقيمة او بالعين

جد مع

عند تحقق شرايط وجوب المالية كما لا يخفى على الناظر فى النصوص التى هى مستند زكوة التجارة مع

عموم مع

في بيان انه لو عاوض النصاب الزكوى بمثله فى اثناء الحول سقط وجوب المالية والتجارة

النصاب مع

الحصة وانما يستحق اجرة المثل فالزكوة كلها على المالك لان الاجرة دين والدين لا يمنع الزكوة والله سبحانه هو الموفق للسداد والرشاد

السابعة الدين لا يمنع من تعلق الزكوة بالنصاب المتجر به اجماعا كما صرح به غير واحد وان لم يكن للمديون مال سواه لان متعلق الدين الذمة ومتعلق زكاة التجارة العين وللعمومات والاطلاقات السالمة عن المخصص والمقيد **تتميم** لا تستحب الزكوة في المساكن ولا في الثياب ولا الالات وامتعة المعينة بالاجماع والاصل وانحصار الزكوة في الاصناف التسعة والله يعلم

الباب الرابع في مصرف الزكوة وصرفها وما يتعلق بها وتفصيل الكلام في ذلك المقام يستدعي رسم فصول

الفصل الاول في اصناف المستحقين وهي ثمانية بنص القرآن و اجماع المسلمين **الصنف الاول والثاني** الفقراء والمساكين وهما وان كانا متغايرين معنى على الاظهر الاشهر لغة وفتوى المنصوص عليه في الصحيح والحسن ومقتضاهما كون المسكين اسوء حالا من الفقير الا انه لما انعقد الاجماع على عدم وجوب بسط الزكوة على الاصناف واستحقاقهما الزكوة لا ثمرة في تحقيق ذلك في هذا المقام وانما المهم بيان الوصف الجامع بين الصنفين في استحقاقهما الزكوة وسائر شرائطها ونحن نذكرهما في مسائل **الاولى** قد وقع الخلاف في الوصف الجامع بين الصنفين في استحقاقهما الزكوة على ثلثة اقوال **الاول** ان لا يملك نصابا يجب فيه الزكوة او قيمته وهو منقول عن ف ولم اجده في باب الزكوة منه ونقل عنه الحلي غيره كما ياتي نعم قال فيه يجب زكوة الفطرة على من ملك نصابا للزكوة او قيمته ولعله منشاء النقل حيث انه لا يجب الفطرة على الفقير ونقل في ط هذا القول عن بعض اصحابنا وكذا في السرائر **الثاني** ان لا يملك ما يكون قدر كفايته لمؤنة طول سنته ذهب اليه الاكثر كما صرح به في ضه وغيرها **الثالث** ان لا يكون قادرا على كفايته وكفاية من يلزمه كفايته على الدوام اختاره في ط فان اريد بالدوام السنة كما في لف يرجع الى القول الثاني وان اريد بما يحصل به الكفاية عادة من فائدة ضيعة او ربح مال التجارة كما قيل يرجع ايضا اليه على بعض وجوهه الاتية حيث ان من ملك ما يكفي غلته او ربحه مؤنة سنته يصدق عليه انه يملك ما يحصل به الكفاية عادة وان جعل الدوام قيدا للقولة يلزمه كما احتمل يكون مدفها الكفاية مجملة ويكون موافقا لقول من اعتبر عدم الكفاية بالاطلاق والظ انه ايض يرجع الى الثاني باحد وجوهه ومنه يظهر ان في المسئلة قولين الحق هو الثاني لا لما قيل من صدق الفقير والاحتياج عرفا مع عدم تملك ما يكفيه لسنته وعدم صدقه مع تملكه لاني لا افهم تفاوت الصدق عرفا بين مالك كفاية السنة واحد عشر شهرا ولا للمروي في عه يحرم الزكوة على من عنده قوت السنة ويجب الفطرة على من عنده قوت السنة لعدم دلالته فيه الا بمفهوم وصف ضعيف بل للاجماع حيث ان المخالف فيه شاذ جدا غير قادح في حكم الحدس بالاجماع وحسنة ابي بصير ياخذ الزكوة صاحب السبعمائة اذا لم يجد غيره قلت فان صاحب السبعمائة يجب عليه الزكوة فقال زكوته صدقة على عياله ولا ياخذها الا ان يكون اذا اعتمد على السبعمائة انفذها في اقل من سنة فهذا ياخذها ولا تحل الزكوة لمن كان محترفا وعنده ما يجب فيه الزكوة ان ياخذ الزكوة والمروي في العلل عن المسائل وعنده قوت يوم ايحل له ان يسئل وان يعطى شيئا من قبل ان يسال ايحل له ان يقبله قال ياخذ وعنده قوت شهر ما يكفيه لسنته من الزكوة لانها انما هي في سنة الى سنة ويدل عليه ايض النصوص الاتية الدالة على جواز اخذ الزكوة لمن له ثلثمائة درهم او اربعمائة درهم او ستمائة درهم او سبعمائة او دار غلة اذا كانت قاصرة عن الاستنماء بقدر الكفاية فان الظ المتبادر من الكفاية فيها الكفاية طول السنة بل الظ ان الكفاية المطلقة يستلزم كفاية السنة اذ لا يكفيها ليس بقدر الكفاية لاحتياجه في بعض السنة هذا مع انها صريحة في جواز اخذ الزكوة لمن عنده نصاب فيبطل بها القول الاول فيتعين الثاني لانتفاء الثالث كما صرح به جماعة من الاصحاب منهم صاحب التنقيح ومن ذلك يظهر وجه لصحة الاستدلال برواية عمر المتقدمة حيث دلت على حرمة الزكوة على من عنده قوت سنة ولو كان اقل من النصاب فيبطل بها القول فيتعين الثاني ودليل الاول رواية عامية قاصرة دلالة او استبعاد ضعيف واما ما ورد في موثقة زرارة لا يحل لمن كانت عنده اربعون درهما يحول عليها الحول عنده ان ياخذها وان اخذها اخذها حراما وفي رواية الغرر في ان الصدقة لا يحل الا لذي دين موجع او غرم مفظع او فقر مدقع فلا ينافيان ما ذكرناه لعدم معلومية مرجع الضمير في ان ياخذها في الاولى وجواز كون الفقر المدقع في الثانية عدم كفاية السنة مع ان الاولى مخالفة للاجماع القطعي لو كانت في الزكوة وموافقة لبعض العامة او محمولة على عدم احتياجه كما يفهم من حولان الحول على دراهمه **الثانية** قد عرفت ان المعتبر في الفقر هو عدم تملك قدر كفاية السنة من الاموال فهل المعتبر عدم تملك قدر الكفاية من الربح والنماء والفائدة فلا اعتبار بكفاية راس المال او الضيعة او عدم تملكه من اصل الاموال الحق هو الاول وفاقا للمشهور كما صرح به جماعة منهم ضه بل قيل بلا خلاف اجده ونسبه في ق الى الحلي والفاضلين وعامة المتاخرين وقيل بالثاني نقله في ضه ولكن قال الهندي في شرحه ولم اظفر بقائله **اقول** ويحتمله كلام جماعة بل نقلهم من خيره انه مذهب الحلي والفاضلين وجمهور المتاخرين ولكنه خلاف الظ من اكثر كلماتهم حيث ان الاول صرح بجواز اخذ الزكوة لمن كان له دار لا يكفيه غلته وصرح ايض في فع وكره في س وضه بجواز اخذها لمن كان له مال يتعيش به او ضيعة يستغلها اذا كان بحيث يعجز عن استنماء الكفاية حتى وان كان بحيث يكفي راس المال او ثمن الضيعة لكفاية السنة لنا المستفيضة من الاخبار كصحيحة معوية بن وهب عن الرجل يكون له ثلثمائة درهم او اربعمائة درهم وله عيال وهو يحترف فلا يصيب نفقته فيها ايكب فياكلها ولا ياخذ الزكوة او ياخذ الزكوة قال لا بل ينظر الى فضلها فيقوت بها نفسه ومن وسعه ذلك من عياله وياخذ البقية من الزكوة ويتصرف بهذه لا ينفقها وموثقة سماعة عن الزكوة هل يصلح لصاحب الدراهم و الخادم فقال نعم الا ان يكون داره دار غلة فيخرج له من غلتها دراهم ما يكفيه لنفسه وعياله فان لم يكن الغلة يكفيه لنفسه وعياله في طعامهم

وكسوتهم

تنبيه في الزكوة وهي ثمانية في بيان اصناف المستحقين

او غلة ضيعة

كتاب الزكوة

وكسوتهم وحاجتهم من غير اسراف فقد حلت له الزكوة فان كانت غلتها يكفيهم فلا وفى الاخرى وفى اخرها واما صاحب الخمسين فانه يحرم عليه اذا
كان وحده وهو محترف يعمل بها وهو يصيب منها ما يكفيه ان شاء الله دلت بمفهوم الشرط على الحرمة اذا لم يصب منها ما يكفيه ورواية هرون بن حمزة الرجل
يكون له ثلثمائة درهم فى بضاعة وله عيال فان اقبل عليها اكلها عياله ولم يكتفوا بربحها قال فلينظر ما يستفضل منها فيأكل هو ومن يسعه ذلك وليأخذ
لمن لم يسعه من عياله ورواية ابى بصير من رجل من اصحابنا له ثمان مائة درهم وهو رجل خفاف وله عيال كثير اله ان يأخذ من الزكوة فقال يا ابا محمد
ايربح فى دراهمه ما يقوت به عياله ويفضل قال قلت نعم قال كم يفضل قلت لا ادرى قال ان كان يفضل عن القوت مقدار نصف القوت فلا يأخذ
الزكوة وان كان اقل من نصف القوت اخذ الزكوة الحديث ولعل تقدير الفاضل عن القوت بنصف القوت باعتبار انه متى فضل هذا المقدار فانه يكفى
للقيام بكسوتهم وسائر ضروريّاتهم فلا يجوز اخذ الزكوة وان كان اقل من ذلك فلا يقوم بمؤنة السنة ورواية عبد العزيز وفيها له دار تسوى اربعة الآف
درهم وله جارية وله غلام يستقى على الجمل كل يوم ما بين الدرهمين الى الاربعة سوى علف الجمل وله عيال اله ان يأخذ من الزكوة قال نعم وله هذه
فقال يا ابا محمد فتامرنى ان امره ببيع داره وهى عزّه ومسقط راسه او ببيع جاريته التى تقيه الحرّ والبرد وتصون وجهه ووجه عياله او امره ان يبيع
غلامه او جمله وهو معيشته وقوته بل يأخذ الزكوة فهى له حلال ولا يبيع داره ولا غلامه ولا جمله ولا يضر اختصاص بعض تلك الاخبار بثلثمائة او اربع
مائة او ثمان مائة او الدار لعدم القول بالفصل قطعا حجة القول الثانى صدق تملك ما يفى بمؤنة السنة مع وفاء الاصل فيه ان المصرّح به فى الاخبار
المذكورة المنجبرة بالشهرة لزوم تملك ما يفى نماؤه لا اصله ثم اذا عرفت ان المعتبر فى الفقر والغنا عدم كفاية الربح والنماء ولا اعتبار براس المال والعقار
ولا يجب عليه الانفاق من الاصل فهل هو اذا اتخذ الاصل بضاعة ومستغلا يشتغل اى يتجر به ويسترزق ويشتغل عنه ضلا فيكون الفقير من
لا يملك من الاموال التى يستنميها كالدراهم التى يتجر بها لاجل معاشه او العقار التى يستغلها او نحو ذلك ما يكفى ربحها ونماؤها المؤنة سنته
واما ما لم يكن كذلك اى لا يتجر به ولا يسترزق بها فالمعتبر قصور اصل الاموال منفردة او منضمة مع نماء ما يستنميها او يكفى صدق الفقر وعدم وجوب
انفاق الاصل عدم كفاية النماء والربح على فرض الاستنماء والاسترباح حتى انه لو كان له من الاموال ما يكفى لمؤنة سنته ولم يسترزق بها ولم يستغلها
جاز له اخذ الزكوة اذا كانت بقدر لو استنماها لم يكفه نماؤها الاول الذخيرة ويقرب بل الجميع من يعتبر الربح والنماء اذ الظاهر منهم ارادة الاستنماء
الفعلى كما يشعر به قولهم يتعيش به او يستغلها او يتجر به نعم يظهر من الكتابين المذكورين ان مراد القائلين باعتبار النماء اعتباره مطلقا حيث
انّ بعد ذكرهما القول باعتبار النماء دون الاصل اختار التفصيل باعتبار النماء فيما يستنميه والاصل فيما لا يستنميه وكيف كان فالحق هو الاول
اما جواز اخذ الزكوة مع استنماء ما يصلح له وعدم وفاء النماء بمؤنة السنة فلجميع الاخبار المتقدمة واما عدم جواز الاخذ مع وفاء اصل ماله
الذى لا يستنميه ولا يستغله منفردا او منضما مع نماء ما يستنميه فلروايتى عمر وحسنة ابى بصير المتقدمتين وعدم صدق الفقير عرفا واختصاص اخبار النماء
بما اذا كان يستنمى المال دون ما لا يستنميه **الثالثة** ويشترط فى صدق الفقير ايضا عدم قدرته على تكسب المؤنة بصنعة او غيرها فلو قدر عليه
لم يجز له اخذ الزكوة على الاظهر الاشهر بل عن ف والناصريات الاجماع عليه لحسنة زرارة ان الصدقة لا تحل لمحترف ولا لذى مرة سوى قوى فتنزهوا
عنها وموثقة سماعة الثانية ولصدق الغنى وعدم صدق الفقير مع ذلك ولا ينافيه قوله فى حسنة ابى بصير المتقدمة ولا يحل الزكوة لمن كان محترفا و
عنده ما يجب فيه الزكوة ان يأخذ الزكوة حيث ضم مع الاحتراف تملك النصاب لعدم دلالتها على الحلية للمحترف الذى لا يملك النصاب الا بمفهوم الوصف
وهو ضعيف وحكى فى ف عن بعض اصحابنا جواز دفع الزكوة الى المكتسب من غير اشتراط قصور كسبه واستدل له بصدق عدم تملك الكفاية من الاموال
ويجاب عنه بعدم كفاية ذلك فى جواز الاخذ بل يشترط عدم الاحتراف ايضا لما مرّ ولو قصرت الحرفة والتكسب عن تمام مؤنة السنة جاز اخذ الزكوة
له بلا خلاف فيه يعلم بل فى كره انه موضع وفاق بين العلماء لصدق الفقير مع ذلك ولمفهوم الشرط فى موثقة سماعة المذكورة بل يدل عليه صحيحة
ابن وهب وروايتا ابى بصير المتقدمتين وبها يقيد اطلاق حسنة زرارة **فروع** المعتبر فى الحرفة والصنعة ما كان لايقا بحال الشخص عادة فلو لم
يكن كذلك لم يكلف بالحرفة ويجوز له اخذ الزكوة فلا يكلف الشريف بمثل الاحتطاب والاحتشاش لكونه عسرا ومشقة فيعارض ادلة نفيهما اطلاقات
حرمة الصدقة على المحترف والترجيح مع الاول لموافقة الكتاب والسنة مع انه لولا الترجيح لكان المرجع الى اطلاقات من لا يملك مؤنة السنة ومنه يعلم
حكم المحترف اللايق به اذا كان فيه مشقة وعسر عليه لمرض او كبر او ضعف ونحوها **ب** يشترط فى مزاحمة الحرفة لاخذ الزكوة من امكان احترافه علم
الحرفة ولم يمكن له اشتغاله لفقد الة او عدم طالبها او نحو ذلك باخذ الزكوة لمفهوم الموثقة بل مدلول الصحيحة والروايتين **ج** من لم يكن له حرفة و
لكن يقدر على تعلمها من غير عسر فلا شك فى جواز اخذه الزكوة ما لم يتعلمها لعدم صدق المحترف فهل يجب عليه التعلم والامتناع من الزكوة بعده الظاهر
لا للاصل وعدم الدليل على الوجوب **د** لو اشتغل عن التكسب بطلب العلم المانع عن الكسب فان كان العلم مما يجب تعلمه عينا او كفاية بشرط عدم قيام
الغير به فلا شك فى جواز اخذ الزكوة لانه مانع عن التكسب وقد عرفت جواز الاخذ مع المانع وان كان مما لا يجب تعلمه ولا يستحب كالرياضيات
والفلسفة وكثير من الكلاميات والسير والعروض والادبية لمن لا يريد التفقه فى الدين فلا شك فى عدم جواز اخذ الزكوة له لصدق المحترف
وعدم الدليل على التخصيص وان كان يستحب كالتفقه فى الدين تقليدا او اجتهادا فظاهر جماعة عدم جواز الاخذ وهو ظاهر حواشى القواعد للشهيد
الثانى وعن التحرير والمنتهى وروض ولك وحواشى النافع للشهيد الثانى والمهذب جوازه وهو الاقرب للامر به ولو استحبابا بالمسلتزم

علم ؟

عليهم نفقتهم حسب عيالهم والنوا ما يفى بمؤنة بن باق فى بيان صدق تملك

وغيرها تكسب المؤنة بصنعة وعدم قدرته على فى بيان معنى الفقر

الشخص بحال الشخص الصنعة اللايقة فى بيان الحرفة

فلوح

لطلب ترك الحرفة المستلزم لجواز اخذ الزكوة وكذا مقدمات علم الفقه اذا تعلمه من باب مقدمته ولو امكنه الجمع بين التعلم والاحتراف لم يجز الاخذ

هـ لو ترك المحترف حرفته يوما عمدا فهل يجوز له اخذ الزكوة لليلته اذا لم يمكن له الاحتراف فيها وكذا لو كانت حرفته في وقت معين ويجب فيه ما

في بيان انه لا خلاف في ان دار السكنى والخادم والمركب وثياب التجمل لا يمنع من اخذ الزكوة

يكون السنة فتركها في ذلك الوقت عمدا فيه اشكال والذي يقوى في نفسي عدم الجواز لصدق المحترف وعدم معلومية صدق الفقير **الرابعة**

الظاهر عدم الخلاف في ان دار السكنى والخادم والمركب وثياب التجمل لا يمنع من اخذ الزكوة ولا بعد من الاموال وفي كره لا نعلم فيه خلافا ويدل عليه في

الاولين رواية عبد العزيز المتقدمة وابن اذينة عن الرجل له دار او خادم او عبد يقبل الزكوة قال نعم ان الدار والخادم ليسا بمال وابن يسار يحل

الزكوة لصاحب الدار والخادم لان ابا عبد الله عم لم يكن يرى الدار والخادم شيئا وفي الثلثة الاولى المروي صحيحا عن كتاب علي بن جعفر المنجبر بالشهرة

عن الزكوة ايعطاها من له الدابة قال نعم ومن له الدار والعبد فان الدار ليس يعد بمال وفي الاربعة اذا كان ممن يجري العادة في مثله في الخادم و

المركب وثياب التجمل التعليل المذكور في رواية عبد العزيز بقوله وهو عزه وبقوله ويصون وجهه واذا كان ممن يحتاج الى الاربعة قوله في موثقة

سماعة المتقدمة فان لم يكن الغلة يكفيه لنفسه وعياله في طعامهم وكسوتهم وحاجتهم الخ وفي الاخرى وهو يصيب منها ما يكفيه ويظهر مما ذكر

استثناء كل ما يتوقف بقاء عزه وحفظ شرفه عليه او يحتاج اليه من الالات وكتب العلم وادوات الصناعة ويظهر منه ايضا استثناء اثمان هذه

الاشياء لفاقد اعيانها واستثناء المتعدد منها مع اقتضاء العادة او مسيس الحاجة ويجب مراعاة العادة في الكيفية فيستثنى اللايق بحاله عادة

والطلاق النص في الثلثة الاولى وان اقتضى عموم الحكم فيها وشموله لما اذا زادت عن حاجته بحيث يكفيه قيمة الزيادة لمؤنة السنة وامكنه بيعها

منفردة الا ان حملها على المتعارف يقتضي تقييدها بغير هذه الصورة مع عدم صدق الفقر وصدق ملك مؤنة السنة في مثلها بلا شبهة فيجب مع

في بيان صنف الثالث من المستحقين وهم العاملون

الزيادة نعم لو كانت حاجته يندفع باقل منها قيمة وكانت الزيادة في مجرد القيمة فصرح جماعة بعدم تكليفه ببيعها وشراء الادون منها قيمة للاطلاق

مع ما في تكليفه بذلك من العسر والمشقة والتحقيق انه ان كانت الزيادة في القيمة بحيث يخرجه عن مصداق الفقير عرفا او يخرجها عن مناسبة حاله

كثيرا بحيث لا ينصرف اليه الاطلاق فمن عرفا لا يجوز له اخذ الزكوة والا جاز **الصنف الثالث** العاملون عليها وهم جباة الصدقة والسعاة في

اخذها وجمعها وحفظها وضبطها حتى تؤدوها الى من يقسمها كما في المروي في تفسير علي المنجبر بالفتاوى ومقتضى المعنى اللغوي ولا خلاف بين

العلماء في استحقاقهم الزكوة كما عن ط وغيره بل عن المن وفي ك وغيرهما الاجماع عليه بل لا شبهة في اجماعيته فهي الحجة عليه مضافة الى الاية الشريفة و

الاخبار كصحيحة محمد وموثقة سماعة والمروي في تفسير علي ولا يجوز ان يكونوا هاشميين كما صرح به في صحيحة العيص الا ان يكونوا عاملين على صدقات

مثلهم ولا يعتبر فيهم الفقر بالخلاف كما في خيره بل بالاتفاق كما عن ف للتفصيل في الاية والاخبار القاطع للشركة وللاطلاق وعدم انحصار جهة

الاستحقاق للزكوة في الفقر ولا الحرية على الاظهر للاصل ويعتبر الايمان والعدالة لما ياتي ثم انه لا ينبغي لنا التكلم في حكم زمان الحضور وفي وجوب نصب

العامل او جوازه واما زمان الغيبة فعلى القول بوجوب دفع الزكوة الى النايب العام يجوز له نصب العامل وتشريكه للفقراء بل قد يجب كذا على القول

باستحبابه لو ادفعها ملاكها الى النايب واحتاج الحفظ والتقسيم الى العامل واما على غير ذلك فان علم النايب بتقصير في اداء الزكوة او في التقسيم بين

في بيان الصنف الرابع وهم المؤلفة قلوبهم

اهلها جاز له نصب العامل من باب الامر بالمعروف والاعانة على البر بل قد يجب ويجعل له نصيبا من الزكوة بل يجوز ذلك لاحاد المؤمنين ايضا بل

يجوز لشخص علم ذلك عمله بنفسه واخذ اجرة عمله من الزكوة ولما بدون العلم بذلك ففي جواز نصب العامل وتشريكه في الزكوة اشكال ولا يبعد

جوازه للنايب العام او عدول المؤمنين سيما اذا كان فيه نوع مصلحة للاصل وتشريكه للاطلاق ولا تقدير لنصيب العاملين بل ان كان منصوبا

من الامام فيقدر لهم ما يراه كما في حسنة الحلبي والا فيقدر اجرة مثل عملهم كما عن ط لانه المتبادر من تعليق شيء على العمل **الصنف الرابع**

المؤلفة قلوبهم ولا خلاف بين العلماء في ان لهم سهما من الزكوة والاجماع عليه منقول مستفيضا بل محقق قطعا فهو الحجة فيه مضافا الى الكتاب العزيز

والاخبار المستفيضة وانما الخلاف في مقامين الاول في تعيين المؤلفة هل هم من الكفار خاصة او المسلمين كذلك او يشملهما جميعا على كل تقدير

فالجهة تاليفهم الموجبة لتشريكهم الفقراء والثاني في ان التاليف هل يختص بزمان اولا اما الاول فعن ط اختصاصهم بالكفار الذين يستمالون

للجهاد بالصدقات وهو المحكي عن ف والاقتصاد والمصباح وابن حمزة وفي الشرايع وشاد عن كتب الشهيد بل في يق انه المشهور بل ظاهر الاول و

صريح الثاني الاجماع عليه وعن المفيد كما في السراير والمع وكره والمن وغيرها انهم مسلمون ومشركون وهو المحكي عن الحلي والف وعدد النصرة

وفي فع وعلة في ط عن الشافعي انه جعل المشركين منهم صنفين والمسلمين اربعة اصناف وفي الكافي اختصاصهم بالمنافقين الذين يظهرون الدين

بالسنتهم ويعينون المسلمين بايديهم دليل الاختصاص بالكفار حسنة زرارة ومحمد وفيها بعد السؤال عن قوله سبحانه انما الصدقات الخ ان الامام

يعطي هؤلاء جميعا لانهم يقرون له بالطاعة الى ان قال وانما يعطي من لا يعرف فيله يرغب في الدين فيثبت عليه الى ان قال سهم المؤلفة قلوبهم وسهم

الرقاب عام والباقي خاص الحديث فان في قوله لا يرغب في الدين دلالة على خروجه عن الدين فيكون كافرا والمروي في تفسير علي والمؤلفة قلوبهم

ان محمدا رسول الله صه فكان رسول الله يتالفهم ويعلمهم ويعرفهم كيما يعرفوا فجعل لهم نصيبا في الصدقات لكي يعرفوا ويرغبوا وان في المراد من

المؤلفة قلوبهم احتمالا لا يجب الاقتصار على موضع الاجماع وهم الكفار ويضعف الاول بان الرغبة لا يقتضي الخروج مع ان في قوله فيثبت دلالة على

الدخول وفي قولهم سهم المؤلفة عام تصريح بشمول المسلمين ايضا والثاني بعدم صراحته في الكفار لان من المظهرين للاسلام ايضا من لم يدخل

المعرفة

كتاب الزكوة

المعرفة قلوبهم بل في التقييد بقوله قلوبهم اشعار باظهارهم الاسلام بل في قوله ويعلمهم والثالث بانه يتم لو لم يجعل المنافقين من المسلمين و
ثبت الاجماع في الكفار ودليل التعميم عموم كونهم مؤلفة وقوله وسهم المؤلفة عام في الحسنة المتقدمة والتعليل المذكور فيها بقوله ليرغب في
الدين وفي الرواية الآتية بقوله لكي يحسن اسلامهم ويضعف الاول بتخصيص العموم بما ياتي والثاني بان الظاهر ان المراد بقوله عام بالنسبة
الى من يعرف الامامة وممن لا يعرفها كما يظهر من باقي الحديث فلا دلالة فيه على شمول الكفار واما عموم التعليل فلو سلم يجب التخصيص بما ياتي ودليل
الاسكافي المروي في تفسير علي بالتقريب المتقدم وحسنة زرارة عن قول الله تع والمؤلفة قلوبهم قال هم قوم وحدوا الله عز وجل وخلعوا
عبادة من يعبد من دون الله وشهدوا ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وهم في ذلك شكاك في بعض ما جاء به محمد رسول الله فامر الله نبيه
ان يتالفهم بالمال والعطاء لكي يحسن اسلامهم ويثبتوا على دينهم واقروا فان رسول الله صلعم يوم حنين تالف رؤساء العرب من قريش ومضر
العرب من قريش ورؤساء مضر منهم ابو سفيان بن حرب وعتبة بن حصين الحديث ورواية والمؤلفة قلوبهم قوم وحدوا الله وخلعوا عبادة
من دون الله ولم يدخل المعرفة قلوبهم ان محمدا رسول الله صلعم الحديث ونحوها مرسلة موسى بن بكر ومقتضى هذه النصوص انهم قوم مسلمون قد اقروا
بالاسلام ودخلوا فيه لكنه لم يستقر في قلوبهم ولم يثبت ثبوتا راسخا فامر الله تع نبيه بتالفهم بالمال لكي تقوى عزائمهم وتشتد قلوبهم على البقاء على
هذا الدين وهؤلاء هم المنافقون كما يدل عليه عدة ابو سفيان وعتبة المصرح في الروايات بنفاقهم ولا معارض لهذه الاخبار سوى بعض ما
ظن من العمومات الواجب تخصيصها وعدا ما توهم من الاجماع على دخول الكفار وهو غير ثابت فهذا القول هو الاظهر كما اختاره صاحب بق ايضا
ثم مقتضى تلك الاخبار ان التاليف انما هو لاجل البقاء على الدين والثبات عليه لا لما ذكروه من الجهاد واما الثاني فعن الصدوق اختصاصه
بزمان النبي وعن الشيخ بزمان حضور الامام وظاهر المع والمن بقاؤه في جميع الازمان ومقتضى الاستصحاب وعموم الاية وظاهر الاخبار المذكورة
الاخيرة حيث لا يجب بسط الزكوة على الاصناف الثمانية ويجوز اعطاء الزكوة لجميع الفرق المذكورة المختلف فيها في جميع الازمان من سهم في سبيل
الله فلا ثمرة مهمة في بسط الكلام في المقام **الصنف الخامس** في الرقاب بالاجماع والكتاب والسنة المستفيضة كما ياتي والمراد بهم ثلث
طوايف الاولى المكاتبون بلا خلاف فيه بين العلماء كما عن صريح ط والسرائر والغنية بل بالاجماع كما عن ظاهر المنتهى ولك ومرسلة ابي اسحق عن مكاتب
عجز عن مكاتبته وقد ادى بعضها قال يؤدي عنه من مال الصدقة ان الله تع يقول في كتابه وفي الرقاب ثم صريح الاكثر انه يشترط في
اعطاء المكاتب من هذا السهم ان لا يكون معه ما يصرفه في كتابته وظ بعض اطلاقات هؤلاء جواز الاعطاء وان قدر على تحصيل مال الكتابة
بالتكسب اذا لم يكن معه واعتبر الشهيد قصور كسبه عن مال الكتابة والحق اشتراط العجز عن الاداء مطلقا ولو بالتكسب للمرسلة لان
العجز فيها وارد في السؤال بل للاصل وعدم المجوز والاستدلال على الجواز بعموم الاية المستدل به في ذيل المرسلة يرد بان المراد بقوله في الرقاب غير معلوم
لاجماله جدا فيقتصر فيه على القدر المعلوم من الرواية وليس هو الا مورد السؤال ويجوز الدفع الى السيد باذن الكاتب وبدون اذنه والى المكاتب باذن
السيد لاطلاق الرواية ولا يتوقف على حلول النجم على الاشهر الاظهر للاصل **الثانية** المملوك يشترى ويعتق باحد الشرطين اما كونه تحت شدة و
ضر او عدم وجدان المزكي مستحقا للزكوة وعلى جواز الاول الاجماع في ط وف والاقتصاد والسرائر والغنية والمن وكره وعلى الثاني في ظ المع والمن
ويدل على الاول رواية ابي بصير المنجبرة بالعمل عن الرجل يجتمع عنده من الزكوة الخمسمائة والستمائة يشتري منها نسمة ويعتقها قال اذن يظلم قوما
اخرين حقوقهم ثم مليا ثم قال الا ان يكون عبدا مسلما في ضرورة فليشتره ويعتقه وعلى الثاني موثقة عبيد عن رجل اخرج زكوة ماله الف درهم فلم مكث
يجد موضعا يدفع ذلك اليه فنظر الى مملوك يباع فيمن يزيد فاشتراه بتلك الالف التي اخرجها من زكوته فاعتقه هل يجوز له ذلك قال نعم لا باس
بذلك قلت فانه لما ان اعتق وصار حرا اتجر واحترف فاصاب مالا ثم مات وليس له وارث فمن يرثه اذا لم يكن له وارث قال يرثه الفقراء المؤمنون
الذين يستحقون الزكوة لانه انما اشتري بمالهم وهل يجوز الشراء والعتق بدون الشرطين من سهم الرقاب المحكي من ظاهر المفيد والانتصار والمن
والسرائر وعدة وحواشي القواعد والارشاد وفع للشهيد الثاني وصريح الايضاح والكنز ولك نعم وجمع من متاخري المتاخرين نعم لعموم الاية
وللصحيح المروي في العلل مملوك يعرف هذا الامر الذي نحن عليه اشتريه من الزكوة واعتقه قال فقال اشتره واعتقه قلت فان هو مات وترك مالا
قال فقال ميراثه لاهل الزكوة لانه اشتري بسهمهم وصحيحة ابي محمد الوابشي عن رجل اشترى اباه من الزكوة زكوة ماله قال اشترى خير رقبة لا باس بذلك
وعن كثير من الاصحاب لا وهو الاظهر لرواية ابي بصير المتقدمة المصرحة بالاشتراط وهي اخص من تلك الاخبار فيجب تخصيصها بها كما يخصص عموم الاية ايضا
لو سلم الا انه كما ذكرنا في المؤلفة قلوبهم لا ثمرة في تحقيق ذلك ايضا بعد عدم وجوب البسط ودخول جميع ذلك في سبيل الله بل لولا تصريح الاصحاب
لم يكن دليل تام على دخول المكاتب في الرقاب وجميع ممن لم يجوز الشراء والعتق الا مع احد الشرطين جوزوه بدونهما من سهم سبيل الله استنادا الى
الروايتين مع ان جميع الروايات المذكورة لغير المكاتب مطلقة فاما يحمل الجميع على سهم الرقاب او الجميع على سهم سبيل الله ولعل الفارق تصريح العلماء
الثالثة من وجب عليه كفارة ولم يجد ما يعتق فظاهر ط ولف وكره وصريح فع وفي يق جواز العتق عنه من الزكوة لما رواه في ظ مرسلا ان من
وجبت عليه عتق رقبة في كفارة ولا يقدر على ذلك جاز ان يعتق عنه وفي ما عن تفسير علي عن العالم وفي الرقاب قوم لزمتهم كفارات في قتل
الخطاء وفي الظهار وفي الايمان وفي قتل الصيد في الحرم وليس عندهم ما يكفرون به وهم مؤمنون فجعل الله لهم سهما في الصدقات ليكفر عنهم وظاهره

وهم الرقاب في تحقيق اسم في الصنف الخامس

... العتق من الزكوة

اعم من العتق وغيره وان قيل بتفسيره للرقاب يعطى تخصيصه بالعتق لكن يخدشه ان فك رقبة المكفر عن اشتغال الذمة ايضا يناسب التفسير ولا
يوجب ذلك التعميم هنا في الرواية ولا ضعف السند لاعتبار الرواية ولكن لامكان التكفير عن سهم الغارمين وفي سبيل الله وعدم وجوب البسط
لا يهم الكلام اكثر من ذلك في المقام **فرع** مقتضى موثقة عبيد وصحيحة العلل المتقدمتين ان ميراث العبد المبتاع من الزكوة لارباب الزكوة كما
هو المشهور بين اصحابنا كما صرح به جماعة من المتاخرين بل عزاه في الانتصار والمع والمن الى علمائنا مؤذنين بدعوى الاجماع عليه بل ادعى حك في الرسالة
الاجماع عليه وهو الاقوى للروايتين السالمتين عن المعارض خلافا لمن جعله للامام كالفاضل في عد وولده في الشرح او توقف كما في لف وشا لان
الامام وارث من لا وارث له وفيه ان الوارث هنا موجود بالنص وضعفه تم ولو سلم فبما مر مجبور ولمن فصل بين ما لو اشترى لعدم المستحق فالاول لان
يكون مصروفا من حق الفقراء وبين ما لو اشترى من سهم الرقاب كالعبد تحت الشدة فللامام لانه لم يشتر بمالهم كالشهيد والمقداد وهو اجتهاد في
مقابلة النص ودعوى اشعار التعليل بالاول مردودة بان الظاهر من الموثقة وقوع الشراء بجميع الزكوة لا بسهم مخصوص منها والمراد من التعليل انه اشتري
بمال يسوغ صرفه اليهم ثم هذا الميراث للفقراء كما هو صريح الموثقة وبه عبر المفيد او ارباب الزكوة كما هو مقتضى الصحيحة وبه عبر الاكثر بل ارجع اليه قول
المفيد في لف كل محتمل وان كان الثاني اظهر والاحوط صرفه الى الفقراء للخروج به عن العهدة على جميع الاقوال في زمن الغيبة قطعا

الغارمون من الاصناف ٥

الصنف السادس

الغارمون وهم المديونون عرفا ولغة وشرعا اجماعا وسنة ولا خلاف في سهامهم في الزكوة كما صرح به جماعة منهم طه والمع وكره بل هو اجماعي كما في المن
والغن وكره ولك وخيره وغيرها ويدل عليه مع الاجماع الكتاب والسنة كموثقة اسحق عن رجل على ابيه دين ولابنه مؤنة ايعطى اباه من زكوته يقضي
دينه قال نعم ومن احق من ابيه ورواية موسى بن بكر من طلب الرزق من حله ليعود به على نفسه وعياله كان كالمجاهد في سبيل الله فان غلب عليه فليستدن على
الله تعالى وعلى رسوله ص فان مات ولم يقضه كان على الامام قضاؤه فان لم يقضه كان عليه وزره ان الله عز وجل يقول انما الصدقات للفقراء
والمساكين الى قوله والغارمين وهو فقير مسكين مغرم وصحيحة البجلي عن رجل عارف فاضل توفي وترك عليه دينا قد ابتلي به لم يكن بمفسد ولا مسرف
ولا معروف بالمسئلة فهل يقضى عنه من الزكوة الالف والالفان قال نعم ورواية محمد وفيها بعد السؤال عن قوله تعالى وان كان ذو عسرة وعن حد النظرة
قال يقضي ما عليه من سهم الغارمين اذا كان انفقه في طاعة الله عز وجل واذا كان انفقه في معصية الله فلا شيء له على الامام قلت فما لهذا الرجل الذي
ائتمنه وهو لا يعلم فيما انفقه في طاعة الله عز وجل ام في معصيته قال يسعى له في ماله فيرده عليه وهو صاغر ورواية صباح بن سيابة ايما مؤمن او مسلم
مات فترك دينا لم يكن في فساد ولا اسراف على الامام ان يقضيه فان لم يقضه فعليه اثم ذلك ان الله تبارك وتعالى يقول انما الصدقات للفقراء والمساكين
الاية فهو من الغارمين وله سهم عند الامام وحسنة زرارة رجل حلت عليه الزكوة ومات ابوه وعليه دين ايؤدي زكوته في دين ابيه وللابن مال
كثير قال ان كان ابوه اورثه مالا ثم ظهر عليه دين لم يعلم به يومئذ فيقضيه عنه قضاء من جميع الميراث ولم يقضه من زكوته وان لم يكن اورثه مالا لم يكن
احد احق بزكوته من دين ابيه فاذا اداها في دين ابيه على هذه الحال اجزأت عنه والمروي في تفسير علي والغارمين قوم قد وقعت عليهم ديون
انفقوها في طاعة الله من غير اسراف فيجب على الامام ان يقضي عنهم ويفكهم من مال الصدقات وفي قرب الاسناد يعطى المستدينون من الصدقة
والزكوة دينهم كلهم ما بلغ اذا استدانوا في غير اسراف **فروع ا** الغارم اما يتمكن من قضاء دينه في الحال اولا والاول على ثلثة اقسام لانه اما ليس
بفقير ولا يصير مع الاداء فقيرا ايضا او ليس بفقير ويصير معه فقيرا بان يقضي من قوت سنته او من راس ماله الذي من نمائه قوت السنة او فقير
لكن عنده قوت ستة اشهر وعليه الدين بقدر قوت ثلثة اشهر والثاني على قسمين لانه اما ليس بفقير كالمحترف الذي يحترف كل يوم بقدر قوته
او مالك قوت سنته وزيادة الدين عليه كثيرا او فقير لا شك في عدم اسهام الاول في الزكوة للاجماع القطعي عليه وكذا لا شك في اسهام الخامس
للاجماع والاية والاخبار وانما الكلام في البواقي اما الثاني منها فاستقرب الفاضل في يه جواز الدفع اليه وظاهر من اشترط العجز عن الاداء كالمبسوط
وكره او الفقير كالوسيلة والسرائر والغن والمع والمن عدم الجواز واما الثالث فظاهر كل من اكتفى باشتراط الفقر كالمذكورين جواز الدفع وظاهر من
اشترط العجز عن الاداء وعدم التمكن من القضاء عدمه واما الرابع فعكس الثالث والحق في الكل جواز الدفع لاطلاق الاية والموثقة والمرويين
في تفسير علي وقرب الاسناد من غير مقيد بل ظاهر الاية عدم اشتراط الفقر في جواز الدفع لجعلها الغارمين قسيم الفقراء خلافا في كل منها لمن
ذكر ولا دليل لهم سوى ما قيل في اشتراط العجز عن الاداء من ان الزكوة انما شرعت لسد الخلة ودفع الحاجة ولا حاجة مع التمكن من الاداء وما في
يه من انه مقتضى الاخبار الواردة في اسهام الغارمين من الزكوة وفي اشتراط الفقر من نفي الخلاف عنه في السرائر ودعوى الاجماع ظاهرا في كره
والتنصيص في المستفيضة كصحيحي ابن وهب وزرارة ومرسلة يه ورواية العنوي انه لا يصلح الصدقة لغني ومحترف وفي الكل نظر اما الاول فلان
المسلم منه انما هو في سهم الفقراء والمساكين وابناء السبيل واما البواقي فلا نم ان التشريع لما ذكر واما الثاني فلانه ان اريد ان مقتضى الاخبار
التقييد والاشتراط فهو ممنوع جدا بل لا دلالة في رواية عليهما اصلا وان اريد ان موردها المقيد فلو سلم فيكفي عموم الاية مع ان كثيرا من الاخبار
ايضا مطلقة كما ذكرنا واما الثالث فلمنع الحجية واما الرابع فلتعارضه مع الموثقة والمرويين بالعموم من وجه لاعمية الغني عن المديون وغيره حتى
عن سهم الفقراء وغيره كاعمية المديون عن الفقير وغيره والترجيح للموثقة وما يوافقها بموافقة ظاهر الكتاب الذي هو من المرجحات المنصوصة مع ان
الغني من لا احتياج له ولا نسلم ان المديون باقسامه الثلثة لا احتياج له سيما القسمين الثالث والرابع وههنا قسم سادس وهو من لم يتمكن من ه

صنف على صنف في بيان الغارم يتمكن من قضائه وصنف يتمكن منه

كتاب الزكوة

الفضاء آخا الا وتمكن بعد حين كمن عليه دين معجل وله دين موجل لا يمكن له اخذه قبل اجله او له غلة لم يبلغ اوانها فهل يجوز دفع الزكوة اليه نعم للاطلاقات المتقدمة واخراج للمتمكن انما هو بالاجماع الغير المعلوم هنا ثم ان ما ذكر من اشتراطهم الفقر انما هو فيمن استدان لمصلحة نفسه واما من استدان لمصلحة غيره كاصلاح ذات البين او اطفاء الفتنة لكن استدان في دم لم يوجد قاتله او تلف لا يعلم تالفه وكاد ان يقع بسببه فتنة او من ضمن معسرا ونحو ذلك فظاهر الاكثر عدم اشتراط العجز والفقر وهو كذلك للعموم السالم عن المعارض ثم الغارم اما يكون استدانته في غير معصية او يكون في معصية او يجهل الحال فالاول يقضى دينه من الزكوة اجماعا محققا ومحكيا والثاني لا يقضى على الاشهر بل ظاهر جماعة الاجماع عليه للروايات الاربع الاخيرة وبها يقيد اطلاق الاية وبعض الاخبار خلافا للمحكي عن المع وبعض من عنه تاخر فجوز الدفع اليه بعد التوبة للاطلاق المذكور وضعف المخصص والضعف ممنوع ولو سلم فبالشهرة وحكاية الاجماع مجبور ثم ظاهر بعض تلك الاخبار وان كان اشتراط الانفاق في الطاعة ولازمه عدم القضاء اذا انفقه في المباحات الا ان الظ الاجماع على القضاء معه ايضا بل الظ ان المراد بالطاعة غير المعصية كما يشعر به الحصر في القسمين في رواية ابي نجاد والثالث كالاول ايض على الاظهر وفاقا للمبسوط وه السر والفاضلين وغيرهما من المتاخرين بل يظهر من بعضهم اجماعيته ايض للاطلاقات خرج منها المصروف في المعصية بما مر فبقي الباقي خلافا للمحكي عن الشيخ في ية لذيل رواية ابي نجاد ولاشتراط القضاء بالانفاق في الطاعة وحيث جهل الشرط لم يثبت المشروط ويرد الاول بالضعف لمخالفة الشهرتين بل لا عامل بها سوى الشيخ في ية وهو ايض رجع عنه في ط بل قيل بعدم دلالتها ايض والثاني بان الشرط عدم العلم بالصرف في المعصية وهو حاصل والالفاظ وان كانت اسامي للمعاني النفس الامرية الا انها تقيد في مقام التكاليف بالعلم فمعنى قوله واذا كان انفقه في معصية الله انه واذا علم انه كان كذلك ثم بمفهوم ذلك يعارض منطوق قوله اذا كان انفقه في طاعة الله وما بمعناه ويسلم الاطلاقات عن المقيد المعلوم ج يجوز للمزكي دفع زكوتها الى رب الدين من غير اقباض للمديون ولا اذن له في قبضها كما نص عليه الفاضل والشهيد للاطلاقات وكذا يجوز دفعها الى المديون بدون اذن صاحب الدين لصدق الغارم عليه الصنف السابع في سبيل الله بالاجماع والكتاب والسنة والمراد به ما يشمل جميع القرب والخيرات والمصالح للمسلمين واقامة نظام العلم والدين وفاقا للخلاف وط وابن حمزة والحلبي والحلي وابن زهرة والفاضلين والشهيدين وسائر المتاخرين بل المشهور كما صرح به جماعة بل عن ف والغنية وظ المجمع الاجماع عليه لظاهر عموم الاية وان لا يخلو عن المناقشة وللمروي في تفسير المذكور في ية ايض عنه قال وفي سبيل الله قوم يخرجون الى الجهاد وليس عندهم ما يتقوون به او قوم من المؤمنين ليس عندهم ما يحجون به او في جميع سبيل الخير وضعفه ان كان منجبر بما مر ويدل عليه ايض ما دل على جواز الصرف الزكوة في الحج بضميمة عدم القول بالفصل كصحيحة علي بن يقطين والمروي عن جميل في مستطرفات السرائر خلافا عن ع والنهاية والفقيه والاشارة والديلمي اختصاصه بالجهاد لانه المتيقن وانه المتبادر من سبيل الله ويرد الاول بثبوت غيره ايض بما مر والثاني بمنع التبادر واما في رواية يونس بن يعقوب بعد السؤال عن وصية رجل من همدان غاب باعطاء شيء في سبيل الله من الامر بصرفه الى من يخرج الى بعض الثغور فلا دلالة له فيه على الانحصار مطلقا مع ان الوصية انما ينصرف الى قصد الموصي والظاهر انه اراد هذا المصرف لان اكثر العامة يفسرون سبيل الله به فروع أ اذا اعطى هذا السهم الى شخص ليحج او يزور او يعلم او يتعلم او نحو ذلك فهل يعتبر فيه الفقر او عدم التمكن من العمل المقصود بدونه او لا يعتبر فيه شيء منهما الظ الثاني كما اختاره جدي الامجد قدس سره في الرسالة اما عدم اشتراط الفقر فلاطلاق الاية ولو بضميمة تفسيرها في المرسلة بل للتفصيل فيها القاطع للشركة ولاطلاق الاخبار المجوزة لصرف الزكوة في الحج وبه يعارض ما دل على عدم حلية الصدقة لغني ويرجح الاطلاق لموافقة الاية ولو بضميمة التفسير واما اشتراط عدم التمكن فللتقييد به في المرسلة التي هي للاية مفسرة فيقيد بها الاية ولا يقيد الاطلاق المذكور هنا لعدم المرجح وكون الاصل عدم مشروعية الاعطاء ب لو كتب من هذا السهم مصحفا او كتابا او بنى حماما او رباطا او نحو ذلك يشترك فيه المؤمنون جميعا ويجوز لهم الانتفاع به كسائر المصالح العامة ولا يملكه المزكي ولا يجوز له تمليكه لعدم ملكية الزكوة له بل لا يجوز له تمليكه للغير ولو لفقير اذا كتبه او بناه بقصد الصرف في سبيل الله لان المكتوب والمبني ليس ملكا له حتى يملكه غيره نعم لو فعله اولا لنفسه جاز الوقف بعده من الزكوة ج يجوز شراء الكتب واجزاء القنوة ونحوها ووقفها من هذا السهم من هذا السهم على المؤمنين وعلى طائفة خاصة منهم كاهل بلد او قرية او محلة او قبيلة او على اقاربه بل على اولاده مع قصد القربة لصدق سبيل الخير د يجوز من سبيل الخير في زمن الغيبة الغزاة مع اعداء الدين اذا دهموا المسلمين وخيف منهم عليهم او على بيضة الاسلام فيعطون من هذا السهم والظاهر اعتبار احتياج الغزاة اليه ولو في الغزو خاصة دون مؤنة السنة او توقف اغاضهم على الغزو عليه مع احتمال عدم اعتبارها ايض كما اذا تمكن احد من شراء السلاح من ماله واراد الشراء ايضا فاعطاه احد من زكوته لصدق سبيل الخير والاحوط الترك الصنف الثامن ابن السبيل بالادلة الثلثة وهو المسافر الذي احتاج في السفر ولم يكن له ما يبلغه الى وطنه وان كان غنيا في بلده اذا كان بحيث يعجز عن التصرف في امواله في السفر ببيع ونحوه وعن الاستدانة وفاقا للاكثر لانه القدر المقطوع به من ابن السبيل فيبقى غيره تحت الاصل وللمروي في تفسير علي المنجبر بالعمل وابن السبيل ابناء الطريق الذين يكونون في الاسفار في طاعة الله فيقطع عليهم ويذهب مالهم فعلى الامام ان يردهم الى اوطانهم من مال الصدقات خلافا لمن لم يذكر الشرط فلم

ثلاثة اقسام استدانة الغارم في بيان الغارم

هو سبيل الله في الثمانية من الاصناف في بيان الصنف السابع

ابن السبيل من الاصناف الصنف الثامن

يعتبر

يعتبر العجز عن التصرف في اموال بلده مطلقا كبعضهم اولم يعتبر العجز عن الاستدانة خاصة كبعض اخر لعموم الاية والخبر ويجاب بمنع العموم
لان ابن السبيل مجاز فيما يراد به في الاية ومجازه غير متعين فلعله الذي لم يتمكن من كفايته في السفر مطلقا ولو ببيع او استدانة وكذا قوله عليهم
عليهم فان في معناه اجمالا فلعله ما يتضمن عدم التمكن المذكور ومع ان الغني المتمكن عن الاعتياض والاستدانة في السفر غني لغة وعرفا فيدخل
في الاخبار المصرحة بعدم حلية الصدقة لغني ويعارضها الخبر ولمن لم يعتبر الكون في السفر بل جعله اعم منه ومن المريد للسفر كالاسكافي حجة
ضعيفة مخالفة للخبر المذكور المنجبر ثم ان منهم من الحق الضيف بابن السبيل فان ارادوا منه المسافر المحتاج النازل عليك فهو داخل في ابن السبيل
بالمعنى المذكور وان ارادوا الاعم من المسافر او المحتاج فلا دليل عليه سوى ما قيل من وجود رواية دالة عليه وضعفها الخالي عن الانجبار
بل الوهن باعتبار عدم فتوى الناقل لها بظاهرها كما قيل يمنع من العمل بها مع ان الظاهر من الرواية على ما في المعتبر اعتبار السفر والحاجة في
فيكون من افراد ما ذكر **فروع ا** يشترط في جواز اعطاء الزكوة ابن السبيل كون سفره غير معصية بلا خلاف كما قيل بل بالاجماع ظاهر الخبر المذكور
بل ظاهره اشتراط كون السفر طاعة كما هو ظاهر الاسكافي ولولا ظهور الاجماع على خلافه لاتجه القول به الان الظ ان خلافه اجماعي وادعى عليه
الاجماع جماعة منهم جدي ره في الرسالة مع ان استعمال الطاعة في مقابل المعصية شايع والشرط اباحة السفر حين الاعطاء فلو انشاء السفر
عاصيا ثم رجع عن المعصية لم يمنع **ب** لا يمنع الاعطاء نية اقامة العشرة للاستصحاب في عدم زوال صدق الاسم وعن الشيخ المنع للخروج عن اسم
المسافر وفيه منع ظاهر **ج** يعطى ابن السبيل ما يكفيه للذهاب وعوده ان قصد غير بلده وما يكفيه لوصوله بلده ان قصده او الى موضع يتمكن فيه
من البيع او الاستدانة ولا يعطى الازيد لعدم دليل عليه فان قدر الوصول يقيني مدلول عليه بالخبر والزايد مشكوك فيه فينفي بالاصل فلو
اعطي الزايد استعيد منه ولو استفضل من قدر الكفاية بالتقتير ونحوه قيل يستعاد وقيل لا والنظر في كل منهما مجال وان كان الاحوط الاول وكذا
كذا اذا حصل التمكن والغناء في اثناء السفر **الفصل الثاني** في اوصاف المستحقين وهي امور **الاول** الايمان اي الاسلام مع معرفة
الائمة الاثني عشر فلا يجوز دفع الزكوة الى غير المؤمن بلا خلاف يعلم كما في خيرة بل بالاجماع المحقق والمحكي كما عن الانتصار والغنية والمنتهى وفي بق له
وللمستفيضة من النصوص كموثقة زرارة ومحمد الزكوة لاهل الولاية وصحيحة علي بن بلال هل يجوز ان ادفع زكوة المال والصدقة الى محتاج غير
اصحابي فكتب لا تعط الصدقة والزكوة الا اصحابك وصحيحة العجلي وفيها كل عمل عمله وهو في حال نصبه وضلالته ثم من الله عليه وعرفه الولاية فانه
يوجر عليه الا الزكوة فانه يعيدها لانه وضعها في غير موضعها لانها لاهل الولاية وقريبة منها حسنة ابن اذينة وحسنة الفضلاء الخمسة في
الرجل يكون في بعض هذه الاهواء الحرورية والمرجية والعثمانية والقدرية ثم يتوب ويعرف هذا الامر ويحسن رايه ايعيد كل صلوة صلاها
او صوم او زكوة او حج اوليس عليه اعادة شيء من ذلك قال ليس عليه اعادة شيء من ذلك غير الزكوة لا بد ان يؤديها لانه وضع الزكوة في
غير موضعها وانما موضعها اهل الولاية وصحيحة عمر بن يزيد عن الصدقة على النصاب وعلى الزيدية فقال لا يتصدق عليهم بشيء ولا يسقيهم
من الماء ان استطعت وصحيحة ضريس ان لنا زكوة نخرجها من اموالنا ففي من نضعها فقال في اهل ولايتك فقال اني في بلاد ليس فيها احد من
اوليائك فقال ابعث بها الى بلدهم وصحيحة الاشعري عن الزكوة هل توضع فيمن لا يعرف قال لا ولا زكوة الفطرة ورواية البزنطي عن الرجل له
قرابة وموال واتباع يحبون امير المؤمنين وليس يعرفون صاحب هذا الامر ايعطون من الزكوة قال لا والظاهر ان السؤال انما هو عن الجواز فالنفي
له وحسنة زرارة ومحمد فاما اليوم فلا تعطها انت واصحابك الا من يعرف فمن وجدت من هؤلاء المسلمين عارفا فاعطه دون الناس والناس في
غيرهم هو العامة كما ان العارف المعرفة المحققة ورواية عبد الله بن يعفور ما تقول في الزكوة لمن هي قال فقال هي لاصحابك قال فقلت فان فضل
عنهم قال فاعد عليهم قال قلت فان فضل عنهم قال فاعد عليهم الحديث وموثقة ابي بصير الرجل يكون عليه الزكوة وله قرابة محتاجون غير عارفين
ايعطيهم من الزكوة فقال لا ولا كرامة ورواية الاوسي لي زكوة فالى من ادفعها قال الينا فقال اليس الصدقة محرمة عليكم فقال بلى اذا دفعتها الى
شيعتنا فقد دفعتها الينا فقال اني لا اعرف لها احدا قال فانتظر بها سنة قال فان لم اصب لها احدا قال انتظر بها سنتين حتى بلغ اربع سنين
ثم قال له ان لم تصب لها احدا فصرها ثم ارم بها في البحر فان الله عز وجل حرم اموالنا واموال شيعتنا على عدونا الى غير ذلك
فروع ا ما مر من عدم جواز اعطاء الزكوة الى غير المؤمن عام لصورتي وجود المؤمن وعدمه كما صرح به الاخبار المتقدمة وقد يحكى قول بجواز
اعطاء المستضعفين من اهل الخلاف الذين لا يعاندون الحق مع عدم وجود المؤمن لرواية يعقوب بن شعيب المخالفة لعمل المعرفة المردودة
بالندرة كما في المع والشذوذ كما في المن **ب** استشكل في يق في عوام الشيعة الذين لا يعرفون الله سبحانه الا بهذا اللفظ او النبي او الائمة
كلا او بعضا او شيئا من المعارف الخمس ثم قال والاقرب عندي عدم اجزاء اعطائهم **اقول** وهو كذلك لان موضع الزكوة من يعرف صاحب
هذا الامر ومن كان من اهل الولاية ومن لم يعرف الائمة او واحدا منهم او النبي لا يصدق عليه انه يعرف صاحب هذا الامر فلا يعلم انه من اهل
الولاية وانه العارف بل وكذلك لو عرف الكل باسمائهم فقط يعني بمجرد اللفظ ولم يعرف انه من هو وابن من اذ لا يصدق عليه انه يعرفه ولا
يتميز عن غيره والحاصل انه يشترط معرفته بحيث يعينه في شخصه ولا يميزه عن غيره وكذا من لا يعرف الترتيب في خلافتهم ولو لم يعلم انه هل يعرف
ما يلزم معرفته ام لا فهل يشترط في الاعطاء الفحص عنه الظ نعم اذا احتمل في حقه عدم المعرفة ولا يكفي الاقرار الاجمالي بانه مسلم مؤمن واثنى

في بيان انه يشترط في جواز اعطاء الزكوة بابن السبيل كون سفره غير معصية

في البحث عن اصناف المستحقين للزكوة وهي امور الاول الايمان

الائمة

قال قلت فان فضل عنهم قال فاعد عليهم

في بيان عدم جواز اعطاء الزكوة المستضعفين من اهل الخلاف

كتاب

في بيان جواز اعطاء الزكوة باطفال المؤمنين

مشرى ولو علمنا انه يعرف النبى والائمة باسمائهم الشريفة وترتيبهم وانسابهم المنيفة واقربما يجب الاقرار به فى حقهم فهل يجب الفحص عن حاله
هل هو مجرد اقرار او مذعن بما يعرف ومعتقد له لا يجب لانه خلاف سيرة العلماء وطبقتهم ولان معرفة ذلك غير ممكن غالبا اذ قد يحصل اليقين
بما لا يمكنه بيانه بل لا يمكن ابدا اذ غاية ما يمكن الفحص عنه طلب الدليل عنه فيمكن ان لا يكون مذعنا بمقتضى الدليل وان تمت هيئة لسنة كما لا يخ
يجوز ان يعطى الزكوة اطفال المؤمنين بغير خلاف يعلم كما صرح به جماعة بل بالاجماع كما فى ضمروك بل لف لاطلاق الكتاب والسنة وحسنة ابى
بصير الرجل يموت ويترك العيال يعطون من الزكوة قال نعم حتى ينشئوا او يبلغوا او يسئلوا من اين كان يعيشون اذا قطع ذلك عنهم فقلت انهم
لا يعرفون قال يحفظ فيهم ميتهم ويحبب اليهم دين ابيهم فلا يلبثوا ان يهتموا بدين ابيهم فاذا بلغوا وعدلوا الى غيركم فلا تعطوهم ورواية ابى خديجة
ذرية الرجل المسلم اذا مات يعطون من الزكوة والفطرة كما كان يعطى ابوهم حتى يبلغوا الحديث ورواية عبد الرحمن رجل مسلم مملوك ومولاه
رجل مسلم وله مال يزكيه وللمملوك ولد حر صغير ايجزى مولاه ان يعطى ابن عبده من الزكوة قال لا باس به ولا يجوز اعطاء اطفال غير المؤمنين بلا خلاف
وجد ايضا لعدم تحقق الشرط الذى هو الايمان والولاية واختصاص غير الاخيرة من روايات الجواز باطفال المؤمنين بل دلالة العلة المذكورة فى الروا
الاولى بقوله يحفظ فيهم ميتهم على الاختصاص وبه يخصص عموم الاخيرة الحاصلة من ترك الاستفصال ويخص اطفال غير المؤمنين اطفال العوام
الذين لا يعلم معرفة ابائهم النبى او الائمة باسمائهم وترتيبهم ولا يشترط عدالة الاباء ولو قلنا باشتراطها فى الاباء كما صرح به فى عه والمع والسر
والمن حاكيين له عن السيد فى الغريات والشيخ فى التبيان وتبعهم المتاخرين بل فى ضه الاتفاق عليه للاصل والاطلاقات بل عموم الاخبار الحاصل
من ترك الاستفصال والاختصاص ما دل على اشتراطها بالاباء وعدم دليل على تبعيتهم لهم فى الفسق والعدالة وانما هو فى تبعيتهم لهم فى الايمان والكفر لا
غيرهما ثم قيل ظاهر النصوص جواز الدفع الى الطفل من غير اشتراط الولى اذا كان مميزا بحيث يصرفها فى وجه يسوغ للولى صرفها فيه كما صرح به جماعة
من متاخرى المتاخرين وفيه نظر لان الا الاعطاء وان كان ظاهرا فيما ذكره ولكنه لا يراد فى حق غير المميز قطعا فلا بد اما من حمل الاعطاء على صرفها فيهم
بطريق شرعى او تخصيص العيال والذرية والابن فى الاخبار المذكورة بالمميز ولا ترجيح فلا يكون الاعطاء ظاهرا فيما ذكره ولذا منع فى كره من الدفع اليهم
مطلقا مستدلا بانه ليس محلا للاستيفاء ماله عن الغرماء فكذا هنا واستدل له ايضا بعموم ادلة الحجر ولو خدش خادش فى الاول بانه نوع قياس وفى
الثانى بمنع العموم لكن استصحاب عدم جواز الدفع حيث لا يجوز قبل التميز دليلا على عدم جواز الدفع فهو الاقوى مضافا الى ان صرف الطفل عين الزكوة فيما
يحتاج اليه لمبادلة ببيع او شراء ومثله غير جائز عن الطفل بصريح الاخبار فلا يكون الزكوة مصروفا له نعم هذا اذا لم يصرف عين الزكوة واحتاج صرفه
الى مبادلة او لم يعلم المزكى يصرفه عينه فى مصارفه واما اذا كانت الزكوة مما يصرف بنفسها وعلم ان الطفل يصرفه كطعام اعطاه وهو ياكله عنده او ثيابا
يلبسها فلا اشكال فى جوازه ويدل عليه النصوص لصدق الاعطاء حينئذ باى معنى حمل بل جواز ذلك فى غير المميز ايضا ثم اذا لم يجز اعطاء الطفل فان كان
له ولى يدفع اليه ولو كان الحاكم الشرعى او عدول المسلمين والا فان كان من يقوم بامره ويعتنى بحاله بحيث يعلم انه يصرفها مصارف الطفل جاز
الدفع اليه بل يجوز ذلك مع وجود الولى ايضا ولا يكفى مجرد الظن والعدالة والامانة والا فيصرفها المزكى بنفسها فى حوائج الطفل كذا قيل وحكم المجنون

في بيان ان حكم المجنون في حكم الطفل في جواز اعطاء الزكوة اليه

حكم الطفل فان ثبت الاجماع عليه والا فمحل نظر لعدم كونه عارفا هـ يشترط ذلك الشرط فى العاملين ايضا بالاتفاق كما صرح به بعضهم للعموم المتقدم
وصرح جمع من الاصحاب باستثناء المؤلفة من هذا الشرط وهو مبنى على امرين تفسير المؤلفة بمن يتالف للجهاد وجواز الجهاد فى زمن الغيبة ز لو اعطى
المخالف ذكوتها لم يشاء ثم استبصر المزكى اعادها بلا خلاف يعرف بل بالاجماع كما قيل وصرح به ثلثة من الاخبار المتقدمة الثانى العدالة اعتبرها

في بيان ان العدالة في المستحق معتبرام لا

جماعة من الاصحاب منهم الشيخ فى ط وف والجمل والاقتصاد ومختصر المصباح والحلبى والقاضى والحلى وابنى حمزة وزهرة وهو ظ المفيد ونسبه فى ف الى ظاهر
مذهب اصحابنا وعن الغنية الاجماع عليه ونسبه الى السيد ايضا وليس كذلك كما قيل بل هو ادعاء على مختاره الاتى واعتبر السيد فى الانتصار والجمل والشيخ
فى المصباح عدم الفسق مدعيا عليه الاجماع والاسكافى عدم كونه شارب الخمر او مقيما على كبيرة واختاره جدى قدس سره وقال قوم من اصحابنا كما فى ف
بعدم اعتبار شئ منها وهو مذهب الصدوقين والديلمى والفاضلين وجمهور المتاخرين وهو الاقوى للاصل واطلاقات الكتاب والسنة الخالية عن
المانع والمقيد والمروى فى العلل فاحد المؤمن الذى يعطى الزكوة قال يعطى المؤمن ثلثة الاف ثم قال او عشرة الاف ويعطى الفاجر بقدر لان المؤمن
ينفقها فى طاعة الله والفاجر ينفقها فى معصية الله دليل الاول الاجماع المنقول المؤيد بالشهرة القديمة ووجوب تحصيل البرائة اليقينية و
الاخبار الناهية عن الركون الى الظالمين وموادتهم ومعونتهم وتقويتهم والروايات الدالة على اختصاصها باهل الولاية بناء على خروج غير العدل
منهم ومضمرة داود الصرمى عن شارب الخمر يعطى من الزكوة شيئا قال لا ويرد الاول بعدم الحجية وتوهم تحقق المحقق منه حيث ان المخالف من القدماء
بين معتبر للايمان المحتمل لاعتبار العمل فيه كما هو مذهب جمع من القدماء ومعتبر لاجتناب الكباير المحتمل لارادة الاجتناب عن الاصرار على الصغاير ايضا
ومعتبر لعدم الفسق الذى هو العدالة لانتفاء الواسطة فاسد لان احتمال اعتبار العمل غير كاف فى الحكم بالاجماع بل يشترط عدم احتمال خلافه وتنبيها
لاجتناب الكباير بين من اعتبر عدم كونه مقيما على كبيرة كالاسكافى وظاهر ان انتفاء ذلك غير كاف فى اثبات العدالة وبين من اعتبر عدم كونه من
اصحاب الكباير وظاهر ان لا يعلم منه كبيرة وانتفاؤه ايضا لا يثبت العدالة بل بمجرد اجتناب الكباير كما فى بعض العبارات ايضا غير مستلزم لها اذ ليست
العدالة مجرد اجتناب الكباير وعدم الاصرار على الصغاير كما ان عدم الفسق ايضا لا يستلزمها اذ الظاهر ان مرادهم عدم اعطائها من يعلم فسقه كما

لايخفى على من تنظر فى كلماتهم لمجهول الحال واسطه مع انه صرح الشيخ فى ف بانّ عدم اشتراط العدالة مذهب قوم من اصحابنا وهم غير معروفين عندنا
وعلى دا فكيف يمكن معه دعوى الاجماع مع انّ العدالة عند جمع من القدماء مجرد ظاهر الاسلام ومنه يحصل الخدش فى شهرة اشتراط العدالة المطلوبة
بين القدماء ايض بل نقول انّ الاختلاف فى امر العدالة واضح ولا يتفق كلام اثنين من القدماء على امر واحد غالبا فاىّ معنى من معانيه يمكن اثبات الشهرة
او دعوى الاجماع عليه سوى القدر المشترك الذى ليس هو امرا زائدا على ظاهر الاسلام والثانى بحصول البراءة اليقينية بما يقتضيه الاطلاقات والثالث
بمنع كل غير عادل ظالما ومنع كون اعطاء الزكوة ركونا بل معونة وتقوية ايض وانما هو اداء حق منهم كرد وديعة وقرضه ومنع النهى عن مطلق معونته
ونقويته وانما هو فى ظلمه والرابع بمنع اختصاص اهل الولاية بالعدل بل صرح فى الاخبار بانّ الشيعة يزنى ويسرق وما ظاهره خلافه على كمال التشيع
محمول والخامس باخصيته من المدعى اولا وعدم القول بالفرق بين شرب الخمر وساير منافيات العدالة غير ثابت بل القول بالفصل كما عرفت متحقق وبعدم
دلالته على الحرمة ثانيا لجواز ان يكون السؤال عن اباحة الاعطاء المستلزمة لتساوى الطرفين فيكون النفى للتساوى فيحتمل الكراهة وبالضعف ثالثا
لجهالة المسؤل عنه واسندها السيد على قوله بالاجماع ايض وجوابه قد ظهر واحتج للاسكافى بالمضمرة مع ضميمة عدم الفصل وجوابه ما مر والقول
بالفصل هنا وان كان نادرا ولكن ذهب اليه بعض من تاخر هذا ثم انّ موضع الخلاف غير المؤلفة والعاملين لعدم اشتراطها فى الاولى اجماعا كما قيل للاصل
ومنافاة مفهومها لها واشتراطها فى الثانى بالاجماع ايض كما عن نهاية الاحكام وس وفى ضه ورسالة جدى قدس سره وظاهر خبر لرواية
يقطين عمن يلى الصدقة العشر على من لا باس به فقال ان كان ثقة فمره يضعها فى مواضعها وان لم يكن ثقة فخذها منه وضعها فى مواضعها ولكنها مختصة
بالقاسم ولا يشمل الجابى وقد استدل له ايض بما فى حسنة العجلى من امر امير المؤمنين ع مصدقه بقوله فلا توكل به الا ناصحا شفيقا امينا حفيظا فانّ
الوثوق كما فى الاولى والامانة كما فى الثانية لا يكونا الا فى العادل ولكن فى دلالتهما على الاشتراط بالوجوب نظر لاحتمال كون قوله لا يوكل نفيا مع انه لم
يعلم كون المورد عاملا فلعله لحفظ المواشى والتحقيق انّ عمل العامل وما عومل به اما يكون معينا مشخصا ممكن الاطلاع عليه من غير جهته لتسهو له فلا
دليل على اشتراط العدالة فيه الّا ان يثبت الاجماع وان لم يكن كذلك تشترط لاصالة عدم العمل بغير العلم خرج قول العدل فيما يخبر به من امر الجباية فيبقى
الباقى **الثالث** عدم وجوب نفقته على المالك فلا يجوز له اعطاء زكوته لواجبى النفقة وهم الابوان وان علوا والاولاد وان نزلوا وه
الزوجة الدائمة والمملوك بلا خلاف يعرف بل بالاجماع المحقق والمحكى فى كره والمن وغيرهما له وللمستفيضة كصحيحة البجلى خمسة لا يعطون من الزكوة
شيئا الاب والام والولد والمملوك والمراة وذلك انهم عياله لازمون له وموثقة اسحق فمن ذا الذى يلزمنى من ذوى قرابتى حتى لا احتسب الزكوة عليه قال ابوك وامك قلت ابى و
امى قال الوالدان والولد وفى رواية الشحام فى الزكوة يعطى منها الاخ والاخت والعم والعمة والخال والخالة ولا يعطى الجد ولا الجدة والمروى فى
العلل والخصال خمسة لا يعطون الزكوة الولد والوالدان والمراة والمملوك لانه يجبر على نفقتهم وموثقة ابى خديجة لا تعط من الزكوة احدا ممن
تعول خرج منه غير واجب النفقة بالاجماع فيبقى الباقى وعدم صراحة بعضها فى الحرمة بعد الاجماع ودلالة الموثقة الاخيرة غير ضاير واما روايتا
عمران القمى ومحمد بن جزك الاولى انّ لى ولدا رجالا ونساء افيجوز ان اعطيهم من الزكوة شيئا فكتب انّ ذلك جائز لك والثانية ادفع عشر مالى
الى ولد ابنى فقال نعم لا باس فلا ينافيان عامة لاحتمال كل منهما محامل كاحتمال الاولى الزكوة غير نفسه كزكوة اعطيت ليؤديها اهله او كانت من
غير سهم الفقراء بل يكون من سهم العامل او الغارم او يعطيهم لغير نفقة انفسهم بل لنفقة عيالهم كالزوجة والمملوك وغير ذلك او لتصرف اخر
يحتاجون اليه غير النفقة ككتب العلم او للتوسعة او يكون المزكى عاجزا عن تمام الواجب من نفقتهم فسئل عن دفع القيمة من الزكوة فانّ كل
ذلك جائز كما ياتى ولا يثبت من قوله شيئا ازيد من بعض هذه وكاحتمال الثانية لبعض تلك الوجوه ولغير الزكوة بان اراد ان تشاور معه فى
هبة ووصية ولم يكن سؤالا عن الزكوة اصلا فانه لم يثبت حقيقة للعشر فى الزكوة **فروع ا** لو عجز احد عن انفاق تمام ما يجب عليه من النفقة
لمن يجب عليه نفقته كما اذا عجز عن ادامه او كسائه يجوز له اتمامه من زكوته على ما صرح به جماعة بل من غير خلاف يوجد كما قيل للاصل وانتفاء
المانع لوجود المانع الدافع للاصل من بعض الروايات المتقدمة بل لرواية ابى بصير عن رجل من اصحابنا له ثمانمائة درهم وهو رجل خفاف و
له عيال كثير اله ان ياخذ من الزكوة الى ان قال قلت فعليه فى ماله زكوة يلزمه قال بلى قلت كيف يصنع قال يتوسع بها على عياله فى طعامهم و
كسوتهم الحديث وموثقتى اسحق وسماعة الاولى رجل له ثمانمائة درهم ولابن له مائتا درهم وله عشر من العيال وهو يقوتهم منها قوتا شديدا
وليست له حرفة بيده انما يستبضعها فتغيب عنه الاشهر ثم ياكل من فضلها اترى له اذا حضرت الزكوة ان يخرجها من ماله فيعود بها على عياله
يتسع عليهم بها النفقة قال نعم الحديث والثانية عن الرجل يكون له الدراهم يعمل بها وقد وجب عليه فيها الزكوة ويكون فضله الذى يكتسب
بماله كفاف عياله لطعامهم وكسوتهم ولا تسعهم لادمهم وانما هو ما يقوتهم فى الطعام والكسوة قال فلينظر الى زكوة ماله ذلك فليخرج منها شيئا
قل او كثر فليعطه بعض من يحل له الزكوة وليعد بما بقى من الزكوة على عياله فليشتر بذلك ادامهم وما يصلح لهم من طعامهم فى غير اسراف
الحديث والايراد بانّ الظاهر من هذه الاخبار انها وردت فى زكوة مال التجارة المستحبة دون الواجبة مردود بانه لو كان فانما هو فى
الاخيرة واما هو له فى ماله فى الاولى واذا حضرت الزكوة فى الثانية مطلقان غير مختصين لا صريحا ولا ظاهرا فى زكوة التجارة وبانّ
الاولين واردتان فى التوسعة دون تتمة الواجب مردود بانّ تتمة الواجب ايض من التوسعة **ب** يجوز للمالك التوسعة على عياله الواجبى

كون

السائل عن محمد بن يقطين عمن بن

فى بيان عدم جواز اعطاء الزكوة لواجبى النفقة

فى بيان جواز اتمام نفقة واجبى النفقة من الزكوة

فى بيان جواز التوسعة على عياله من الزكوة

النفقة

كتاب الزكوة

في بيان ان عدم جواز اعطاء الزكوة لواجبي النفقة انما هو لاجل الفقر وفي ساير السهام

النفقة من زكوته من غير اسراف للروايات المذكورة وهل هو مخصوص بما اذا عجز المزكى عن التوسعة كما في خبره او يعم كما هو ظاهر جماعة الظاهر
هو الاول لان الظاهر من مورد الروايات وشمولها لغيره غير معلوم ج الممنوع اعطائه لواجبي النفقة من الزكوة هو ما كان لاجل الفقر ومن
سهم الفقراء واما من سهم العامل او الغارم او في سبيل الله او المؤلفة او في الرقاب او ابن السبيل فيجوز له دفعها اليهم على المقطوع به بين الاصحاب
كما في خبره بل بلا خلاف كما في غيره ونفى عنه الاشكال في ق والريب في غيره وفي لك في قضاء دين واجبي النفقة انه مقطوع به في كلام الاصحاب
بل قال ان ظاهر المع وكره والمن انه موضع وفاق بين العلماء لعموم الاية وللاخبار الدالة على جواز قضاء دين الاب من سهم الغارمين واشتراء
الاب من سهم الرقاب كما مر بعضها في بيان الصنفين ورواية علي بن يقطين عندي المال من الزكوة فاحج به موالي واقاربي قال نعم لا باس والموالي
والاقارب وان كان اعم من واجبي النفقة الا ان الزكوة الممنوع عنها لهم في رواياته اعم ايضا من سهم الفقراء او في سبيل الله فيتعارضان بالعموم
من وجه ويرجح المجوز لموافقة اطلاق الاية والاصل ولو لم يثبت بعض الاصناف من الروايات يتم بالاجماع المركب وعلى هذا فيجوز لكل احد و
لو كان غنيا غايته صرف زكوته في دين واجبي النفقة له وزيارتهم وحجهم وتعليمهم وسفر تحصيل علمهم وتزويجهم اذا كان راجحا ونحو ذلك وكذا (وكتب علمهم)
يجوز صرف الزكوة في غير النفقة الواجبة لواجبي النفقة اذا احتاجوا اليه كنفقة الزوجة والمملوك لغيري ما يدل على جواز التوسعة عليهم منها
ك يجوز لمن وجبت نفقته عليه للتوسعة اذا كان من يقوم بنفقته لا يوسع عليه اما لعدم سعته او معها اما الجواز فلصحيحة البجلي عن الرجل (على غني اخذ الزكوة من غير من تجب نفقته)
يكون ابوه وعمه واخوه يكفونه مؤنته ايأخذ من الزكوة ليتوسع به اذا كانوا لا يوسعون عليه في كل ما يحتاج اليه قال لا باس ولصدق الفقير
عرفا عليه ح واما اشتراط عدم قيامه بتوسعته فلعدم صدق الفقير عليه مع القيام فان وجوب نفقته على الغير وقيامه بها يخرجه عن
صدق الفقير فلا مقتضى لجواز اخذه خلافا لمن منع الجواز مطلقا كالتذكرة لعموم خمسة لا يعطون من الزكوة شيئا من غير مخصص لاحتمال كون
المراد من الصحيحة عدم قيامه بتمام النفقة ولصدق الغني عليه لوجوب نفقته على الغير ويضعف الاول بان المراد انهم لا يعطون من زكوة من
يجب عليه نفقتهم بقرينة قوله الاب والولد والوالد فانه لا يمكن ان يكون المراد ان مطلق الاب لا يعطى من الزكوة ولو سلم العموم فيجب التخصيص
بالصحيحة وحملها على تمام النفقة خلاف الظاهر جدا بل لا يوافق قوله يكفونه مؤنته والثاني بمنع صدق الغني وعدم قيامه بنفقته سيما بما لا
يجب عليه من التوسعة ولو سلم فيخصص بالصحيحة ولمن لم يقيد الجواز بما ذكر بل جوزه مطلقا كالمن وبس ون لصدق الفقير وهو مم مع قيامه
بالتوسعة وللصحيحة وهي مقيدة ثم ان من جوز الاخذ مطلقا او مقيدا اخص بغير الزوجة والمملوك واستدل للاولى بان نفقتها كالعوض من
بضعها فيكون كذي العقار الذي يستغني بالاجرة وللثاني بانه لا يملك شيئا بل ما له لمولاه فلو اعطى زكوة فكانها اعطيت لمولاه الغني ويخدش
الاول بعد معلومية كون قدر التوسعة ايضا عوضا للبضع والثاني بانه انما يتم على القول بعدم تملك العبد شيئا ولذا جعل بعضهم المنع في
الزوجة الاحوط وتردد في خبره في المملوك الا ان يستدل للتخصيص بمنع صدق الفقير مع غناء من يجب عليه نفقتها واستثناء قدر التوسعة كان
بالصحيحة وهي مخصوصة بالاب والتعدي الى الغير بالاجماع المركب المفقود في المورد الا ان الشان في عدم صدق الفقير والامر الاحتياط واضح
هـ لو امتنع المنفق من الانفاق على الواجب نفقته قال في ق يجوز لهم الاخذ من الزكوة قولا واحدا بل قيل صرح بذلك جماعة ولعل الوجه صدق
الفقير عليه مع الامتناع واختصاص ادلة المنع بمن يجب عليه النفقة دون الغير وذلك اذا لم يمكن اجبار المنفق على نفقته ظاهر واما مع امكان
اجباره مشكل الا ان يق انه يجوز لاخذ التوسعة كما مر ولا يجبر على التوسعة او يق ان قبل الاجبار يصدق عليه الفقير فما لم يجبر يجوز اعطائه من الزكوة
والاحتياط ان لا يعطى مع امكان الاجبار اي من يمكنه الاجبار واما من لا يتمكن منه فيجوز له الاعطاء وان وجد من يجبره ولم يجبر و لا يجوز دفع
الزكوة الى الزوجة الناشزة بالاجماع على ما عن المع لتمكنها من النفقة في كل وقت ارادت بالطاعة فلا تدخل في الفقراء وكذا المعقود عليها غير
الممكنة لما ذكر ويجوز دفعها الى المتمتع بها للاصل والاطلاقات وربما قيل بالمنع لاطلاق النص وهو ضعيف غايته لان النص باعتبار ما اشتمل
عليه من التعليل في معنى المقيد بالدائمة لانها العيال اللازم وهي التي يجبر على نفقتها نعم لو شرط ان يكون نفقتها على الزوج منعت لخروجها
به عن صدق الفقر ويجوز للزوجة ان يدفع زكوتها الى الزوج مع استحقاقه وان انفق عليها منها لاطلاق الادلة وانتفاء المعارض وعن
الصدوق المنع منه مطلقا وعن الاسكافي الجواز ولكن لا ينفق منها عليها ولا على ولدها ولم اقف لهما على دليل ز يجوز اعطاء الزكوة لغير واجبي
النفقة ممن يعول قريبا كان او بعيدا بلا خلاف كما في ق بل بالاجماع كما في كره ولك للاطلاقات وصدر موثقة اسحق المتقدمة لي قرابة
انفق على بعضهم على بعض فيأتيني ابان الزكوة افاعطيهم منها قال يستحقون لها قال نعم قال هم افضل من غيرهم اعطهم وبه وبالاجماع يخصص
قول من يقول في موثقة ابي خديجة السابقة بواجبي النفقة ح يجوز اعطائها لغير واجبي النفقة من الاقارب بلا خلاف للاطلاق و
المستفيضة كموثقة اسحق ورواية الشحام المتقدمتين وصحيحة احمد بن حمزة ورواية علي بن مهزيار بل هم افضل من غيرهم للموثقة المذكورة
ورواية اي الصدقة افضل قال على ذي الرحم الكاشح وفي مرسلة بلا صدقة وذو رحم محتاج الرابع ان لا يكون هاشميا ان كان المزكي
غير هاشمي باتفاق الفريقين له وللمستفيضة من النصوص منها صحيحة العيص ان اناسا من بني هاشم اتوا رسول الله صلعم فسألوه ان يستعملهم على
صدقات المواشي وقالوا يكون لنا هذا السهم الذي جعله الله تع للعاملين عليها فنحن اولى به فقال رسول الله صلعم يا بني عبد المطلب ان

في عدم جواز دفع الزكوة الى الزوجة الناشزة

في بيان المعتبر في المستحق ان يكون غير هاشمي ان كان المزكي غيره

الصدقة لا يحل لي ولا لكم الحديث وفي صحيحة محمد وزرارة وابي بصير ان الصدقة لا تحل لبني عبد المطلب وصحيحة ابن سنان لا تحل الصدقة لولد
العباس ولا لنظرائهم من بني هاشم وحسنة المعلى لا تحل الصدقة لاحد من ولد العباس ولا لاحد من ولد علي ع ولا لنظرائهم من ولد عبد المطلب
الى غير ذلك واما موثقة ابي خديجة اعطوا الزكوة من ارادها من بني هاشم فانها تحل لهم وانما يحرم على النبي وعلى الامام الذي بعده وعلى
الائمة فشاذة مطروحة او على حال الضرورة او الصدقات المندوبة محمولة ولا يضطر النبي والامام ايهاما ان المخاطبين غير معلوم فلعلهم من بني
هاشم ويمكن عدم حلية صدقاتهم للنبي والامام ايض وان كان المزكي هاشميا لا يشترط له دفع زكوته الى غير الهاشمي بل يجوز له دفعها الى مثله
بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا والنصوص المروية مستفيضة وكذا يجوز دفعها اليه عند اضطراره لافتقاره وعدم كفاية الخمس له للاجماع
واباحة المحظورات عند الضرورات ولموثقة زرارة الصدقة لا تحل لاحد منهم الا ان لا تحل شيئا ويكون ممن تحل له الميتة وهل يتقدر القدر
المدفوع اليه بقدر الضرورة ام لا فعن الشيخ والمن والتحرير والنهاية والبيان وس جمع من المتاخرين الاول لان الضرورة تتقدر بقدرها
ولانه المفهوم من الموثقة وفيه نظر لانها يدل على انه اذا كان ممن يحل له الميتة يحل له الصدقة لا على انه يحل له من الصدقة ما يحل من الميتة وعن لف
والسيدين ويع ونع بل الاكثر كما في الاول الثاني للاخبار الدالة على جواز اعطائها الى ان يحصل الغنى وفيها ان المتبادر منها غير المسئلة و
الاولى ان يستدل له بالاصل لان الاستثناء في الموثقة خصص اخبار حرمة الصدقة على الهاشمي فارتفع في حقه المانع والاصل عدم التقدير
فهو الاظهر لذلك ثم اختلف المقدرون في قدر الضرورة فعن كشف الرموز انه ما يسد الرمق وعن المهذب ولك وحواشي النافع للشهيد
الثاني انه قوت يوم وليلة وقيل انه قوت السنة له ولعياله الواجبي النفقة وعن المحقق الشيخ علي في حواشي يع وشا انه قوت اليوم والليلة الا مع
توقع ضرر الحاجة ان لم يدفع اليه قوت السنة فيدفع اليه وعنه في حواشي عد عكس ذلك فيدفع اليه قوت السنة الا ان يرجى حصول الخمس
في اثناء السنة فيعطى تدريجا والاقتصار على القدر المجمع عليه ان قلنا بالتقدير يقتضي المصير الى الاقل وكذا الاستناد الى الانفهام من الموثقة

فروع ١ لا يختص تحريم على بني هاشم بسهم الفقراء بل يحرم عليهم مطلقا للاطلاقات ونقل في ط والسر عن قوم جواز استعمالهم على الصدقات واعطائهم — الصدقة ع
من سهم العاملين والظ كما في لف انهم من العامة ويؤكده ما في كتاب قسمة الصدقات من ف من دعوى اجماعنا على عدم الجواز ونسبة الجواز الى بعض
من اصحاب الشافعي وكيف كان فيرده الاطلاقات وخصوص صحيحة العيص المتقدمة ب لا يحرم الصدقات غير الواجبة على الهاشمي ولو من غيره
من الواجبة غير الزكوة اما الاول فعلى الحق الاشهر كما في كره بل بلا خلاف يعلم في خيره بل مطلقا كما في تيح بل عند علمائنا كما عن طو والمن بل بالاجماع — في بيان عدم حرمة الصدقات الغير الواجبة على الهاشمي
كما عن ف واما في كره من قوله روى الجمهور عن الصادق ع عن ابيه الباقر ع انه كان يشرب من سقايات بين مكة والمدينة فقيل له اتشرب من الصدقة
فقال انما حرم علينا المفروضة حيث ان ظاهره تفرد العامة بالرواية انتهى فانما هو في حق الامام خاصة فانه صرح ان الصدقة المندوبة محرمة على
النبي ص وقال ان حكم الائمة في ذلك ايض حكمه ووافقه في ذلك جمع اخر وبالجملة وكلامه انما هو في خصوص الامام فلا ينافي ادعائه الشهرة على الجواز في
المندوبة لبني هاشم واما الثاني فعلى الاظهر ايض كما هو ظك وخيره بل لم اعثر عنه ايض على مخالف سوى ما في كره من احتمال المنع ويدل على الاول مضافا
الى ظاهر الاجماع قوية صحيحة الهاشمي اتحل الصدقة لبني هاشم فقال انما تلك الصدقة الواجبة على الناس لا تحل لنا واما غير ذلك فليس به باس وعلى
الثاني روايته عن الصدقة التي حرمت على بني هاشم ما هي فقال هي الزكوة وعليها رواية الشحام عن الصدقة التي حرمت عليهم قال هي الزكوة المفروضة
وبهذه الاخبار يخصص مطلقات تحريم الصدقة على بني هاشم وصحيحة البجلي لو حرمت علينا الصدقة لم يحل لنا ان نخرج الى مكة لان كل ما بين مكة
والمدينة فهو صدقة دلت على عدم حرمة مطلق الصدقة فاما يعتبر بما ذكرنا بشهادة ما مر او يكون مجملا لا يخرج به المطلقات عن الحجية في غير موضع
الاجماع وهو الزكوة المفروضة ج الهاشميون هم بنو عبد المطلب والموجود منهم في هذه الازمنة اولاد امير المؤمنين ع والعباس وابي لهب وقيل — في بيان ان المراد من الهاشميين من هو
الحارث ايض وفي الاختصاص بالمنتسب بالاب والاعم منه ومن المنتسب بالام ايض وجهان الحق هو الاول كما صرح به في مرسلة حماد وفيها ومن كانت
امه من بني هاشم وابوه من سائر قريش فان الصدقات تحل له وليس له من الخمس شيء ويأتي تحقيقه في بحث الخمس ايض

الفصل الثالث فيما يتعلق بهذا البحث من الاحكام وفيه مسائل **الاولى** قد عرفت ان العاملين يعطون من الزكوة في هذه الازمنة بقدر اجرة العمل لا ازيد ولا انقص و
ان ابن السبيل يعطى ما يكفيه لذهابه وايابه والغارمون والرقاب ما يؤدون به الدين ويفكون الرقبة لا ازيد ووجهه ظاهر واما الفقراء فقد
وقع الخلاف في اقل ما يعطى واحد منهم من الزكوة هل يتقدر بقدر ام لا فالاول منقول عن المقنعة والرسالة الغرية للمفيد والانتصار والمسائل المصرية
للسيد والنهاية والمهذب والصدوقين والاسكافي والديلمي والوسيلة والغنية والاشارة والمع ويع ونع وصاحب يق من متاخري المتاخرين — في بيان ان الزكوة المدفوعة الى الفقراء محدودة بحد قلة وكثرة ام لا
ومال اليه بعض مشايخنا ونسبه جماعة الى المشهور بين القدماء واخرى ومنهم جدي ره الى الاكثر مطلقا وفي الانتصار والمصرية والغنية الاجماع عليه
والثاني محكي عن جمل السيد والسرائر وذهب الفاضلان والشهيدان واكثر من تاخر عنهم الى التقدير على سبيل الاستحباب فان قلنا ان تقدير
الاولين ايضا استحبابي كما صرح به في كره حيث قال ولا حد للاعطاء الا انه يستحب ان لا يعطى الفقير اقل ما يجب في النصاب الاول وهو خمسة دراهم
او عشرة قراريط قاله الشيخان وابنا بابويه واكثر علمائنا الى ان قال وما قلناه على الاستحباب لا الوجوب اجماعا اتحد القول الاول والثالث وان
قلنا انه على سبيل الوجوب كما يستفاد عن ك حيث قال الظاهر من كلام الاصحاب ان هذه التقديرات على سبيل الوجوب وكذا الفاضل الهندي

فيحصه

كتاب الزكوة

في ح صه فان قلنا ان مراد النافين للتقدير نفي الوجوب دون الاستحباب كما يحتمله عبارة الذخيرة حيث انه بعد نقل نفي التقدير عمن ذكر قال والى هذا القول ذهب جماعة من الاصحاب ومنهم المعتبر مع ان المعتبر صرح بالتقدير الاستحبابي فيتحد الثاني مع الثالث وان قلنا ان مرادهم نفي التقدير مطلقا يكون في المسئلة اقوال ثلثة والتحقيق ان كلام اكثر الاولين صريح او ظاهر في الوجوب كما لان الصدوق قد عبر بقوله لا يجوز والديلمي قال واقل ما يجزي وكذا في المعتبر والشيخ في يب حمل تجويز اعطاء الدرهمين في بعض الروايات على النصاب الثاني وصرح بعدم جواز ذلك في النصاب الاول واما نه فظاهرهم نفي الوجوب فقط وكيف كان فدليل الاولين منهم المقدرين وجوبا طريقة الاحتياط والمحكية من الاجماعات وفتوى اعيان الطائفة لصحيحة الخياط لا يعطى احد من الزكوة اقل من خمسة دراهم وهو اقل ما فرض الله من الزكوة في اموال المسلمين فلا يعطوا احدا من الزكوة اقل من خمسة دراهم فصاعدا ورواية ابن عمار وابن بكير لا يجوز ان يدفع الزكوة اقل من خمسة دراهم فانها اقل الزكوة وفي الفقه الرضوي ولا يجوز ان يعطى من الزكوة اقل من نصف دينار وحجة الثاني هو النافي للتقدير الاصل واطلاقات الكتاب والسنة والاخبار المستفيضة كحسنة عبد الكريم الهاشمي كان رسول الله صه يقسم صدقة اهل البوادي في اهل البوادي وصدقة اهل الحضر في اهل الحضر ولا يقسمها بينهم بالسوية انما يقسمها على قدر من يحضرها منهم وما يرى ليس في ذلك شيء موقت وحسنة الحلبي ما يعطى المصدق قال ما يرى الامام ولا يقدر له شيء ومكاتبة التسهيلي الصحيحة هل يجوز لي يا سيدي ان اعطي الرجل من اخواني من الزكوة الدرهمين والثلثة دراهم فقد اشتبه ذلك علي فكتب ذلك جائز و[illegible] بينه منها الاخرى وضعف بعضها منجبر بما ذكر ويجاب الاولين عنها بدفع الاصل وتقييد الاطلاق بما مر ورد الحسنة الاولى بعدم الدلالة اصلا لاحتمال كون التقدير المنفي فيها التقدير البسطي بل هو الظاهر من صدر الحديث فانه وارد في احتجاجه ع على عمر بن عبيد قال له ما تقول في الصدقة فقرء انما الصدقات الاية فقال كيف تقسمها قال اقسمها على ثمانية اجزاء فاعطي كل جزء واحدا الى ان قال ع له وتجمع صدقات اهل الحضر واهل البوادي فتجعلهم فيها سواء قال نعم قال فقد خالفت رسول الله صه في كل ما قلت سيرته كان رسول الله صه يقسم الى اخر ما مر وكذلك الثانية لجواز كون يعطي مبنيا للمفعول فيكون السؤال عن حصة العامل مع انه على فرض الدلالة يحتملان التقييد بما بعد النصاب الاول كما صرح به جمع يعني انه لا يقدر شيء بعد ذلك التقدير فيكون اعم من الاخبار المقدرة لاختصاصها بما قبل النصاب الثاني للاجماع فيجب المقيد لهما جهة عموم اخرى ايضا وهو ما اذا تمكن من اعطاء الزائد او لم يتمكن كما اذا كان ما يجب عليه هذا القدر خاصة كما اذا تلف بعض النصاب بعد الحول بلا تفريط وما مر خاص بصورة الامكان اجماعا فيحتمل التقييد من هذه الجهة ايضا وهذان الاحتمالان جاريان في المكاتبتين ايضا مع انهما يدلان على عدم التقدير بما دونهما كالدرهم الواحد كما هو مختار الاسكافي والمعتبر بل الديلمي او الدرهمين في الفضة ونصف دينار في الذهب كالمقنع هذا كله مع انه على فرض التعارض يجب تقديم ما مر لرجحانه بمخالفة العامة وموافقة المكاتبتين فان عدم التقدير مذهب الجمهور كافة كما صرح به جماعة منهم السيد في الانتصار والفاضل في كره ودليل الثالث الجمع بين الاخبار ورد بان هذا الجمع مما لا شاهد عليه فاجيب بان اخبار الجواز قرينة على التجوز في اخبار نفي الجواز وفيه ان هذا يتم لو كان احدهما نصا والاخر ظاهرا فان العرف يجعل الاخر قرينة للتجوز في الاول بخلاف نحو لا يجوز وجايز فانهما متنافيان قطعا **اقول** حق المحاكمة ان الحسنتين غير دالتين على مطلوب النافين كما ذكر فيبقى المكاتبتان معارضتان لرواية التقدير والحكم باعمية المكاتبتين غير جيد لان الملحوظ في التعارض هو نفس المتعارضين من غير تصرف في احدهما بواسطة ساير المعارضات الخارجية ولو كان اجماعا فلا بد من الرجوع الى حكم المتعارضين والمكاتبتان وان كانتا مرجوحتين بموافقة العامة ولكنهما راجحتان بالاحدثية وموافقة اطلاق الكتاب وهما ايضا من المرجحات المنصوصة فيتكافيان فيجب الرجوع الى الاصل والاطلاقات في نفي التقدير ولكن لما كان ادلة السنن يتحمل من التسامح ما لا يتحمله غيره ويلاحظ اصل عدم الاستحباب و[illegible] اطلاقاته بالادلة الضعيفة فيحكم باستحباب المقدر للاحتياط والاجماعات المنقولة وفتوى العلماء بل الرضوي ايضا لخلوه عن المعارض في الذهب فالحق اذن مع القول الثالث وهو الاستحباب

فروع ا واذ عرفت استحباب اعطاء المقدر لا اقل فقد اختلفوا فيه فالمصرح به في كلام اكثر المقدرين للاقل وجوبا او استحبابا خمسة دراهم في زكوة الفضة او نصف دينار في زكوة الذهب وعليه دعوى الشهرة وعلى الخمسة دعوى الاجماع في الانتصار وقيل اقل من ذلك والظاهر استحباب المشهور للشهرة والاجماع المنقول والرضوي وموافقة الروايتين المقدرتين **ب** هل التقدير مختص بزكوة النقدين ام يجري في غيرهما ايضا المذكور في كلام جماعة هما خاصة ولكن صريح عبارة المراسم والغنية وظاهر مهذب القاضي والاشارة التعميم وصرح في الوسيلة بالتعميم بالنسبة الى المواشي ايضا وفي الغنية الاجماع عليه وعلى هذا فلا باس بالقول بعموم الاستحباب لفتوى هؤلاء والاجماع المنقول فيكون المقدر في المواشي فريضة النصاب الاول وفي الغلات فريضة النصاب كما هو المذكور في كلام هؤلاء الاصحاب **ج** المستحب انما هو عدم النقصان عن المقدر مطلقا اي ان لا يعطى فقير اقل من ذلك ما دام عليه ذلك المقدار فصاعدا فلو كان عنده نصابان يدفع الفريضتين الى فقير واحد لئلا ينقص واحد عن المقدر وما ذكره الشهيد الثاني انه يعطى فريضة الاول لواحد والثاني لاخر من غير كراهة غير جيد نعم اذا لم يمكن من اعطاء المقدر كما اذا تلف بعض النصاب من غير تفريط فلا يستحب الاتمام من غير الزكوة ويعطي ما عليه من غير كراهة

الثانية ما ذكر انما كان في جانب القلة واما في جانب الكثرة فان لم يكن الفقير ذا كسب لا يمونه فلا حد للاكثر فيجوز ان يعطى الفقير الواحد ما يغنيه وما يزيد على غناه اجماعا محققا ومحكيا مستفيضا له وللاصل والاطلاقات المستفيضة ويظهر من المن وقوع الخلاف

لا يجزي ووالده بقوله ح

في ح

بل غاية ما يدل الكلام على جواز دفع الدرهمين والثلثة فالجمع بذلك لا ينافي التقدير ح ح ح

هل هو ما دام او من اعتبار النقد في بيان انه على فرض

حيث قال لو كان معه ما يقصر عن مؤنته ومؤنة عياله حولا جاز له اخذ الزكوة لانه محتاج وقيل لا ياخذ زايدا عن تتمة المؤنة حولا وليس بالوجه
انتهى ويحتمل ان يكون القايل من العامة حيث نسب نفيه الاول الى علمائنا اجمع فلا يمكن ان يكون الخلاف مخصوصا بمن معه بعض المؤنة وكيف
كان فهو ضعيف لما مر من غير معارض نعم لو تعاقبت عليه العطية وقطعت مؤنة السنة حرم عليه الزايد لتحقق الغنى المانع من الاستحقاق واما
ما في لك ردا على المحقق من انه لا وجه للفرق بين الدفعة والتعاقب لان الفقير متى ملك مؤنة السنة صار غنيا وحرم عليه تناول الزكوة فغير جيد
جدا وكذا ان كان ذا كسب غير واف بتمام المؤنة وفاقا للاكثر على ما صرح به غير واحد لما مر من الاصل والاطلاق وعموم المستفيضة وحكي جملة
قولا بانه لا ياخذ ما تزيد على كفايته واستحسنه في تن وهو ظاهر اللمعة وتردد في س لصحيحة ابن وهب الواردة فيمن له ثلثمائة درهم او اربعمائة و
هو يحترف ولا تصيب نفقته منها وفيها وياخذ البقية من الزكوة ونحوها غيرها وترد بانها ليست صريحة في المنع عن الزيادة ومع ذلك
موردها غير ذي الكسب الا ان يعم الكسب للتجارة او الخلاف لغير ذي الكسب ايض وح فيكفي في الجواب بقصور الدلالة فلا يصلح لتقييد الاخبار
المطلقة او تخصيص العامة المعتضدة بالاصل والشهرة ولكن الاحتياط في كل حال مطلوب **الثالثة** من ادعى الفقر ان عرف صدقه او كذبه
عومل به بما يقتضيه وان جهل حاله فان لم يعلم له مال او لا فالمشهور انه يصدق في دعواه وفي ك انه المعروف من مذهب الاصحاب وفي غيره ظاهر
الفاضلين انه موضع وفاق وفي يق ان ظاهرهم الاتفاق عليه واستدل له بالاتفاق الاصحاب ظاهرا او بانه ادعى موافقا للاصل وباستلزام عدمه الحرج
والعسر في كثير من الموارد سيما اذا كان ممن يستحيي من الاظهار بانه مسلم ادعى ممكنا ولم يظهر ما ينافيه فكان مقبولا وبان الاصل عدالة المسلم فكان على الفقير ع
قوله مقبولا وبرواية الغرمي جاء رجل الى الحسن والحسين ع على الصفا فسالهما فقالا ان الصدقة لا تحل الا في دين موجع او غرم مفظع او فقر مدقع
ففيك شيء من هذا قال نعم فاعطياه وبانه لا يخفى على متتبع الاخبار الواردة في البينة واليمين انه لا عموم لها على وجه يشمل ما نحن فيه فان موردها
ما اذا كانت الدعوى بين اثنين مدع ومنكر ولا دلالة فيها على ان من ادعى شيئا وليس في مقابله من ينكر دعواه بانه يكلف البينة واليمين وبان
الظ من الاخبار ان من ادعى ما لا يدعي عليه قضي له به غير الثلثة الاولى من هذه الوجوه منظور فيه اما الرابع فلمنع كلية كبراه واما الخامس فلمنع
صغراه واما السادس فلانه قضية في واقعة فلعل ما اعطياه لم يكن من الصدقة الواجبة والكلام فيها واما السابع فبان عدم ثبوت طلب
البينة او اليمين عن مدع لا منكر بقابله وعدم شمول اخبارهما له لا يستلزم تصديق قوله والعمل بمقتضاه واما الثامن فلمنع ثبوت كليته و
انما هو في مال لا يد لاحد عليه ولا منازع له ولا يطلب منه امتثال واجب ولا ابراء ذمة نعم الظ تمامية دلالة الثلثة الاولى اما الاصل فظاهر و
اما الاجماع فلانه طريقة السلف والخلف من غير نكير ومصرح به في كلام العلماء وترى انهم يعطون الغرباء الذين لا يرجى بينتهم من غير حلف ويفتحون
الفقراء اليهم من البلدان النائية واما العسر والحرج على الفقراء فلدوران الامر بين صبرهم على الافتقار والجوع واقامة البينة المتعذرة في حق الاكثر
وكل منهما حرج عظيم ويدل عليه ايض انه لولاه للزم الحرج على ارباب الزكوة ايض سيما على عدم سماع الشهادة العلمية لان العمل بمقتضى الحلف لا دليل عليه
في المقام واقامة البينة الحسية على الفقر متعذرة لان جهات حصول المال غير محصورة فلعله وجد كنزا او اعطي مالا بحيث لا نعلمه او له مال
مدفون او مودع ولو بمواهبة بل وكذا البينة العلمية لما ذكر فلو لم يسمع دعواه لسد باب اعطاء الزكوة غالبا ويمكن ان يستدل عليه ايض بحسنة
ابي بصير الرجل يموت ويترك العيال يعطون من الزكوة فقال نعم حتى ينشاؤا او يبلغوا او يسئلوا من اين كانوا يعيشون اذا قطع ذلك عنهم الحديث
يدل على انهم اذا قالوا لا معيشة لنا لو قطع ذلك يجوز اعطاؤهم ويؤكده ما دلت على كراهية رد السائل مطلقا ايض وان علم له مال اولا فالمشهور ايض
قبول دعواه وعن المبسوط عدمه الا بالبينة او امارة مفيدة للعلم وقواه في ك ومال اليه في خيره وهو ظاهر جدي ره في الرسالة وهو الاقوى لتوقف
حصول العلم بالمشروط وهو البراءة من الزكوة على العلم بالشرط وهو الفقر ولو علم له مال وعلم تلف مال منه ايض ولم يعلم ان التالف هو ما كان له
او مال اخر حصله بني على الاول لاصالة عدم حصول مال اخر ولو كان له مال يكفي لمعيشته مدة ولم يعلم انه هل صرفه في معيشته او حصلت المعيشة
من جهة اخرى بني على الاول ايض لعين ما ذكر **فرعان** أ حكم الغارم والعبد وابن السبيل يعلم مما ذكر فلا يقبل قول الاول الا مع الثبوت او
العلم بالحال اولا ويقبل قول الثالث مع عدم العلم باستغنائه عما يكفيه او لا مع العلم به ب لو ادعى عدم الهاشمية يسمع منه لكفاية عدم العلم بالهاشمية
في اعطاء زكوة غير الهاشمي لان الثابت هو منع من علمت هاشميته لان التكاليف مقيدة بالعلم فيبقى عموم الفقراء خالية عن المقيد **الرابعة**
لا يشترط اعلام الفقير ان المدفوع اليه زكوة فلو كان مستحقا لها جاز صرفها اليه من غير تسمية بل ولو بتسمية اخرى للاصل بل الاجماع والاطلاقات
ولرواية ابي بصير الرجل من اصحابنا يستحيي ان ياخذ الزكوة فاعطيه من الزكوة ولا اسمي له انها من الزكوة فقال اعطه ولا تسم له ولا تذل المؤمن
وضعف الرواية سندا غير واضح ولو صح فغير ضاير سيما مع انجبارها بالعمل وموافقتها للاصل واما حسنة محمد الرجل يكون محتاجا فيبعث اليه
بالصدقة ولا يقبلها على وجه الصدقة ياخذه من ذلك ذمام واستحياء وانقباض افنعطيها اياه على غير ذلك الوجه وهي منا صدقة فقال لا اذا كانت
زكوة فله ان يقبلها فان لم يقبلها على وجه الزكوة فلا تعطها اياه فهي مختصة بصورة العلم بعدم قبوله على وجه الزكوة والاعطاء على غير ذلك
الوجه ونحن نسلم عدم جواز الاعطاء مع ذلك لهذه الرواية التي هي اخص من الاولى ولم يعلم مخالفتها لعمل الاصحاب اذ لا علم لنا ولا ظن بذهابهم
الى الجواز مع الامرين ايض سيما اذا اعطاها اياه ورده مرة وحملها في خيره على صورة التصريح بانه غير الزكوة والاولى على عدم التسمية اصلا

في بيان انه يسمع قول مدعي عدم الهاشمية

والصحيح

كتاب الزكوة

والصحيح ماذكرنا لاشتمالها على عدم القبول فلابدّ من اعتباره في القول بما يخالف الاصل والاجماع واما الحمل على الكراهة كما في ئـ او على صورة
كون الامتناع لعدم الاستحقاق كما في الوسايل او جعله لفظة لا في قوله فقال لا اضرابا عن الكلام السابق وان تكاب للتاويل فيما بعده كما قيل
فوجوه بعيدة لا وجه لارتكابها اصلا **الخامسة** لو دفع الزكوة الى الفقير ثم ظهر عدم فقره فاما يكون العين باقية اولا وعلى التقديرين اما
يكون الاخذ عالما بانه زكوة ام لا وعلى التقادير اما يمكن الارتجاع منه ام لا ثم الكلام اما في الارتجاع او الاجزاء عن الزكوة اما الاول فمع امكان
الارتجاع يجب مع بقاء العين اتفاقا محققا ومحكيا في صورة علم الاخذ بالحال اولا لان الاصل عدم الانتقال الى الاخذ والمسلم انما
هو انتقالها مع استجماعه شرايط الاخذ واما بدونه فلا حتى انه لو لم يعلم بالحال بقي مراعى الى ان يتلف حال عدم ظهور الحال وعلى كل
فيكون العين اما مال المالك او الفقراء فلهم الارتجاع بل يجب على المالك لانه مال فقير موضوع عند غير اهله بعلمه وهو يتمكن من الانتزاع
وبما ذكرنا يظهر دفع ما جوزه بعضهم من امتناع الاخذ للرد لثبوت الملك له بالدفع على الظ فان الثبوت مع العلم ممنوع بل وكذا مع عدمه
بل يقع مراعى وكذا ان تلفت العين وكان الاخذ عالما بالحال لانه عاد في اتلافه لعلمه بعدم رضى المالك بشهادة الحال فهي معارضة
للاذن الصريح مقدمة عليه بل وكذا لو تلفت من جانب الله سبحانه لوضع يده على مال الغير بدون اذنه لان لسان شاهد الحال يصرح
بعدم الاذن ويرتفع به الاذن الصريح وان لم يكن عالما بالحال فلا يجوز الارتجاع عنه لاصالة عدم التسلط عليه وعلى ماله وعدم شغل
ذمته فانه تصرف او اتلاف بالاذن الصريح الخالي عن المعارض من المالك فباى دليل يجب عليه رد المثل او القيمة من ماله وسواء في ذلك
ان يجوز الاخذ كونه زكوة ام لا لان مجرد التجويز لا يثبت شاهد حال يعارض به الاذن الصريح وان لم يمكن الارتجاع فلا شئ على المالك نعم
على الاخذ رده ان تمكن مع علمه بالحال قبل التلف والحكم في بعض الصور التي ذكرناها وفاقي وفي بعضها خلاف يعلم ضعفه مما ذكرنا واما
الثاني وهو الاجزاء عن الزكوة وبرائة ذمة المالك عنها وعدمها فقضية الاصل وان كان الاجزاء مطلقا سيما اذا كان المدفوع عين الزكوة حتى اذا
تمكن من الارتجاع وان وجب الارتجاع من باب تخليص حق الفقراء لوقوع الدفع مشروعا فلا يستعقب ضمانا لان امتثال الامر يقتضي الاجزاء و
ما يجب دفعه شئ واحد دفعه على وجه امر به الا ان النصوص في مرسلة الحسين في رجل يعطي زكوة ماله رجلا وهو يرى انه معسر فوجده موسرا
قال لا يجزى عنه عدم الاجزاء وهي مخصصة للاصل المذكور فالحق عدم الاجزاء والضمان مطلقا وفاقا للمحكي عن المفيد والحلبي واختاره شيخنا
صاحب يق وارسال الرواية عندنا غير ضائر مع كونها مرويه في الكتب الثلثة سيما مع صحتها عن ابي عمير وهو ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما
يصح عنه خلافا للمحكي عن ط وجماعة فيجزي مطلقا للاصل المذكور وبنفي بما مرّ وللمع وضع والمن وكره ون والاردبيلي وجعكي في الرسالة فيجزي
مع الاجتهاد لا بدونه لان المالك امين فيجب عليه الاجتهاد فبدونه يجب الاعادة ولحسنة عبيد رجل عارف ادى زكوته الى غير اهلها زمانا
هل عليه ان يؤديها ثانية الى اهلها اذا علمهم قال نعم الى ان قال قلت له فانه لم يعلم اهلها فدفعها الى من ليس هو لها اهل وقد كان طلب
واجتهد ثم علم بعد ذلك سوء ما صنع قال ليس عليه ان يؤديها مرة اخرى ومرسلة في وهي مثل السابقة الا انه قال ان اجتهد برئ و
ان قصر في الاجتهاد في الطلب فلا ويرد الاول بانه ان اريد بالاجتهاد القدر المسوغ لدفع الزكوة ولو بدعواه الفقر فيرجع ذلك
الى القول بعدم الضمان وان اريد به الزايد عليه كما هو الظ من لفظ الاجتهاد فهو غير واجب عندهم والثاني بان الظ منه ان المراد
انه لم يجد الاهل بعد الاجتهاد فدفعها الى غير الاهل عمدا كما يشعر به قوله سوء ما صنع بل معنى قوله لم يعلم الاهل وقد طلب واجتهد
انه بعد الاجتهاد ايض لم يعلمه والمتنازع فيه انه علمه لكنه اخطاء في علمه فيخرج عن المسئلة والقول بان الاجزاء حينئذ يدل بالفحوى على الاجزاء لو كان الدفع من غير
عمد مردود بان الاصل باطل اجماعا فلا يبقى معه فحوى لبطلان التابع ببطلان المتبوع **فروع ا** مورد مرسلة الحسين من المثبتة لعدم الاجزاء انما هو اذا
الدافع هو المالك اما لو دفعه المالك الى وكيله او الى الفقيه ودفعه هو الى من بان غير مستحق لم يضمن احد للاصل المذكور الخالي عن المعارض في المقام
وقد نفى عنه الخلاف بين العلماء في المن اذا كان المدفوع اليه الامام او نايبه الشامل للنايب العام ايض بل المصرح في كلامهم ان محل الخلاف انما هو اذا
كان الدافع المالك نعم حكم الفقيه والوكيل في مواضع الارتجاع حكم المالك بعينه **ب** ما ذكرنا انما هو اذا بان عدم الاستحقاق بالغناء ولو بان
بالهاشمية او الكفر او نحوهما فالكلام في الارتجاع كما ذكرنا في الضمان والاعادة ففي خبر ان الذى قطع به الاصحاب عدم الاعادة مؤذنا بعدم خلاف
فيه بينهم وهو كذلك للاصل المذكور واختصاص المرسلة بظهور اليسار **ج** لو ادى زكوته الى غير المستحق باعتقاد عمدا ثم بان استحقاقه لم يجز
عنها فان كان من المواضع التي له الارتجاع يجوز له الاحتساب من الزكوة بعد ظهور الاستحقاق والا اعادها **السادسة** يجوز للمزكي مقاصة
المستحق للزكوة بدين له في ذمته اى اسقاط ما في ذمة المستحق للمزكي من الدين على وجه الزكوة حيا كان المستحق او ميتا بلا خلاف ظاهر في
الموضعين وفي ف وخيره في الاول انه مقطوع في كلام الاصحاب وفي الاول في الثاني انه المتفق عليه بين علمائنا وفي يق فيهما انه مما لا خلاف
فيه بين العلماء وكذا عن المع والمن وكره ولكن في الاول خاصة وعن كلام جماعة في الثاني ايض ويدل على الاول صحيحة البجلي عن دين لي على قوم
قد طال حبسه عندهم لا يقدرون على قضائه وهم مستوجبون للزكوة هل لي ان ادعه واحتسب به عليهم من الزكوة قال نعم ورواية عقبة بن
خالد وفيها يجئ الرجل ويسئلني الشئ وليس هو ابان زكوتي فقال له ابو عبد الله ع القرض عندنا بثمانية عشر والصدقة بعشرة وماذا عليك

في بيان انه اذا دفع الزكوة الى الفقير ثم ظهر عدم فقره هل يجب الارتجاع ام لا

ابن ع

كان

في بيان انه يجوز للمزكي مقاصة المستحق للزكوة بدين له في ذمته

اذا كنت

اذا كنت موسرا اعطيته فاذا كان ابان زكوتك احتسبت بها من الزكوة وموثقة سماعة عن الرجل يكون له الدين على رجل فقير يريد ان يعطيه
من الزكوة فقال اذا كان الفقير عنده وفاء بما كان عليه من الدين من عرض من دار او متاع من متاع البيت او يعالج عملا يتقلب فيه بوجهه فهو يرجو
ان ياخذ منه شيئا فليعطه من زكوته ولا يقاصه بشئ من الزكوة وحمل في خبره ما في ذيلها على الاستحباب وهو حسن بل لا دلالة فيها على الوجوب
لاحتمال قوله ولا يقاصه للنفي وقوله فليعطه وان كان امرا الا انه ليس للوجوب قطعا لعدم وجوب اعطاء شخص معين واما مفهوم الشرط في صدرها
فكان مفيدا لو لم يصرح بحكم المفهوم في الذيل وحمله في يق الذيل على الوجوب وفرق بينه وبين الصدر بحمل الصدر على من يملك شيئا يفي بدينه
وان لم يف بقوت السنة والذيل على من لا يملك بما يفي بالدين اصلا فيكون معسرا يجب انظاره ولا يجوز الاستيفاء عنه ولو بالاحتساب من
الزكوة وهو كان حسنا لو كان الذيل دالا على الوجوب مع ان الظاهر من الانظار الواجب هو عدم مطالبة الديون واما الاحتساب من الزكوة فكونه منافيا
له غير معلوم بل يمكن جعله من افراد التصدق المامور به في الاية بقوله وان تصدقوا خير لكم ويدل على الثاني اطلاق رواية عقبة السابقة ورواية يونس
ابن عمار قرض المؤمن غنيمة وتعجيل اجر ان ايسر اداه وان مات قبل ذلك احتسب به من الزكوة ونحوها رواية ابرهيم السندي وكذا يجوز قضاء دين الميت
من الزكوة فيما اذا كان من له الدين غير المزكي فيؤدي دينه من زكوته بلا خلاف ظاهر ايضا وفي خيره لا اعرف في ذلك خلافا بين الاصحاب بل عليه اتفاق
العلماء عليه ويدل عليه صحيحة البجلي وحسنة زرارة وروايتا موسى بن بكر وصباح بن سيابة المتقدمة جميعا في بيان الصنف السادس من اصناف
المستحقين **فروع** أ لا يشترط في الحي الذي يحتسب عليه الزكوة لدينه فقره بل يشترط فيه ما يشترط في الغارم كما مر مع دليله ب هل يشترط في
الاداء عن الميت قصور تركته عن الوفاء بالدين كما عن الاسكافي والشيخ في ط والوسيلة وكره والتحرير وس ون وضه واختاره جمع من المتاخرين
او لا يشترط كما عن ظاهر نهاية الشيخ والحلي والمحقق ولف والمن واللمعة حجة الاولين حسنة زرارة المشار اليها ودليل الاخرين اطلاقا بعض روايات
الاداء عنه وانتقال التركة بالموت الى الوارث فصار عاجزا عن الاداء ويرد الاول بوجوب تقييد الاطلاق بالحسنة والثاني بانه لا انتقال الا بعد
الدين لقوله سبحانه من بعد وصية يوصي بها او دين ومنه يظهر وجه اخر للاشتراط اذ مفاد الاية وجوب صرف التركة الى الدين ويدل عليه الاخبار ايضا
والاشتراط هو الاقوى ولو وفت التركة ببعض الدين اختص جواز الوفاء بالزكوة بالباقي ج لو وفت التركة بالدين ولكن تعذر استيفاؤه منها لعدم
امكان اثباته او غير ذلك فجوز الشهيد الثاني الاحتساب عليه ونظر فيه في ك وجعله في خيره في موقعه وهو كذلك بل عدم جواز الاحتساب اقوى
د لو كان الدين على من يجب على المزكي الانفاق عليه جاز له القضاء عنه والمقاصة حيا كان او ميتا بلا خلاف يوجد كما مر في بيان اشتراط كون
الفقير غير واجبي النفقة هـ لو كان دين لغني عليه زكوة على فقير علم باشتغاله بالزكوة فان احتمل الفقير اداء الغني زكوته فهو وان علم انه لم ينو الاداء
جاز له ان يقاص دينه لزكوته بل يجب ان لم يتمكن من ابراء ذمته بنحو اخر من باب استخلاص حق الفقراء والامر بالمعروف **السابعة** يجوز تولي المالك
ايصال الزكوة الى مستحقها بنفسه على الحق المشهور كما صرح به جماعة بل ظاهر كره والمن الاجماع عليه وكذا عن الغنية في زمن الغيبة وفي ط وف نفي
الخلاف فيه في الاموال الباطنة كزكوة النقدين والتجارات وفي كتاب قسمة الصدقات من ف الاجماع على جواز توليه مطلقا للاصل والعمومات ولقوله
سبحانه ان تبدوا الصدقات فنعما هي وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم الاية وورد في الاخبار الكثيرة ما يختص بغير الزكوة وما مر من احتساب رب
الزكوة دينه للزكوة ومن اداء دين الاب من الزكوة وما دل على جواز اشتراء الرجل من زكوته مملوكا يباع واشتراء الاب والاخبار الدالة على ذلك
بخصوصه كحسنة زرارة ومحمد الواردة في بيان مصرف الزكوة وفيها فمن وجدت من هؤلاء المسلمين عارفا فاعطه دون الناس وفي رواية ابي بصير
وفيها فلو ان رجلا حمل زكوة ماله على عاتقه فقسمها علانية كان ذلك حسنا جميلا ورواية اسحق بن عمار لي قرابة انفق على بعضهم وافضل
على بعض فياتيني ابان الزكوة افاعطيهم منها قال مستحقون لها قلت نعم قال هم افضل من غيرهم اعطهم ورواية الصهباني هل يجوز لي يا سيدي
ان اعطي الرجل من اخواني الزكوة الدرهمين والثلاثة دراهم فقد اشتبه ذلك علي فكتب ذلك جائز وفي الروايات الكثيرة اعطه من الزكوة
حتى تغنيه وما ورد من الاخبار الدالة على الامر بايصال الزكوة الى المستحقين وعلى نقل الزكوة من بلد الى اخر مع وجود المستحق وعلى التوكيل
في تفريق الزكوة وغير ذلك من الاخبار المتكثرة في الابواب العديدة خلافا للمفيد والحلبي فاوجبا الدفع الى الامام او عامله مع حضوره والى الفقيه
الجامع للشرائط مع الغيبة وللقاضي وابن زهرة فخصا وجوب الدفع الى الامام في زمان الحضور وجوزا قسمة المالك في زمن الغيبة لقوله سبحانه
خذ من اموالهم صدقة ولمطالبة ابي بكر الزكوة وقتاله عليها مع عدم انكار الصحابة ولامر النبي ص والولي عمالهما باخذ الصدقات وجبايتها كما
هو المعلوم من سيرتهما في حيوتهما والمنصوص عليه في الروايات الكثيرة ويرد الاول بان غايته وجوب الدفع مع المطالبة وهو لا يستلزم وجوبه
قبلها مع ان الضمير عايد الى من تقدم في قوله سبحانه واخرون خلطوا عملا صالحا ولا يلزم من وجوب الاخذ عنهم الاخذ من غيرهم وايضا لا يتعين
ان يكون الصدقة هي الزكوة بل هي اموال يعطونها ليكون كفارة لما اذنبوه من التخلف فانه روي انهم قالوا يا رسول الله هذه اموالنا التي خلفتنا
منك فتصدق بها عنا وطهرنا واستغفر لنا فقال ص ما امرت ان اخذ من اموالكم شيئا فانزل الله تعالى الاية وايضا الخطاب الى النبي ص ولا يعلم مساواة
الائمة له ولو علم فلا يتعدى الى غيرهم كما هو المفيد لنا قطعا فيمكن ان يكون ذلك مختصا بهم بل بحال ظهور سلطانهم ليكون عونا لهم على المصالح
والعساكر كما ذكره في يق ويدل عليه المروي في العلل اقبل رجل الى الباقر ع فقال له رحمك الله اقبض مني هذه الخمسمائة درهم فضعها في

مواضعها

كتاب الزكوة

مواضعها فانها زكوة مالي فقال بل خذها انت وضعها في جيرانك والايتام والمساكين وفي اخوانك من المسلمين انما يكون هذا اذا قام قائما فانه يقسم بالسوية الحديث وبهذا يظهر الجواب عن الاخيرين ايضا مع ان عدم انكار جميع الصحابة على ابي بكر غير مسلم مضافا الى ان منعا ثلثة كان لامتناعهم من اداء الزكوة مطلقا **فروع** أ كما يجوز للمالك التقسيم يجوز له التوكيل والاستنابة فيه للاخبار المستفيضة كموثقة سعيد الرجل يعطي الزكوة يقسمها في اصحابه ايأخذ منها شيئا قال نعم ويضمونها وحسنة الحسين وصحيحة البجلي وكصحيح جميل في الرجل يعطي الدراهم ليقسمها قال يجري له مثل ما يجري للمعطي ولا ينقص المعطي من اجره شيء وفي رواية صالح بن رزين عن شهاب اني اذا احببت ان تكون اخرجها فادفع منها الى من اثق به يقسمها قال نعم لا باس بذلك والاخبار الكثيرة المتقدمة في بحث تلف الزكوة التي بعث عنده غيره وفي رواية يقطين عمن يلي الصدقة العشر على من لا باس به فقال ان كان ثقة فمره يضعها في مواضعها وان لم يكن ثقة فخذها منه وضعها في مواضعها والمستفاد من الاخيرة وجوب كون الوكيل او النائب ثقة ولا ريب فيه بل يلزم عدالته لعدم الوثوق بغير العادل **ب** صرح جماعة منهم الفاضلان والشهيدان باستحباب الدفع في زمان الغيبة الى الفقيه الجامع للشرائط وعن ف الاجماع عليه لفتوى الاعيان ونقل الاجماع والخروج عن شبهة الخلاف ولانه ابصر بمواقعها واخبر بمواضعها **ج** لو طلبها الفقيه لا يجب الدفع اليه الا اذا كان الراجح عنده وجوب الدفع اليه وكان رب الزكوة مقلدا له ولا يجوز له الطلب الحتمي ايضا الا مع علمه بوجودها عنده وعدم اقدامه على دفعها بنفسه **الثامنة** لا خلاف بين الاصحاب كما صرح به جماعة في عدم وجوب البسط على الاصناف وانه يجوز تخصيص جماعة من كل صنف وصنف واحد بل شخص واحد من بعض الاصناف وعن ف وكره الاجماع عليه ويدل عليه الاخبار العديدة من الصحاح وغيرها وفي تفسير العياشي عن الصادق في قول الله عز وجل انما الصدقات الى اخر الاية فقال ان جعلتها فيهم جميعا وان جعلتها لواحد اجزء عنك وليس في الاية حجة علينا لانها لبيان المصرف واللام فيها للاختصاص دون التمليك نعم صرحوا بافضلية البسط ولا دليل عليه تاما سوى فتاوى الاعيان **التاسعة** يجوز تفضيل بعض الفقراء على بعض بالاصل بل يستحب في بعض المواضع كما يستحب ترجيح الاقارب وتفضيلهم على غيرهم كما مر في الفرع الثامن من الوصف الثالث واهل الفقه واهل العقل لرواية عبد الله ابن عجلان ومن لا يسئل على من يسئل لصحيحة البجلي ويستحب اغناء الفقير بالزكوة للمستفيضة وصرف صدقة المواشي الى المتجملين ومن لا عادة له بالسؤال وصرف صدقة غيرها الى الفقراء المدقعين لرواية ابن سنان **العاشرة** اختلفوا في جواز نقل الزكوة عن بلدها وعدمه فذهب المفيد والشيخ في ط والاقتصاد والحلبي وابن حمزة والفاضل في التحرير والمن ولف والشهيد الاول في س والثاني في لك وضه وحواشي شاعلى ما حكي عنهم واكثر متاخري المتاخرين الى الاول اختاره في فع ويع وشا وكره والمه ... دونا الثاني وفي يه انه المشهور وعن كره اجماع علمائنا عليه والحق هو الاول للاصل والاطلاقات والمستفيضة كمرسلة ورواية درست في الزكوة يبعث بها الرجل الى بلد غير بلده قال لا باس ان يبعث بها الثلث او الربع شك ابو محمد وصحيحة هشام في الرجل يعطي الزكوة يقسمها اله ان يخرج الشيء منها من البلد الذي هو به الى غيره قال لا باس وصحيحة احمد بن حمزة عن الرجل يخرج زكوته من بلد الى بلد اخر ويصرفها الى اخوانه فهل يجوز ذلك قال نعم وفي موثقة وهب بن حفص الرجل يبعث بزكوته من ارض الى ارض فيقطع عليه الطريق فقال قد اجزءت عنه ولو كنت انا لاعدتها حجة المانعين حكاية الاجماع وان فيه نوع تغرير بالزكوة وتعريضا للاتلاف فيها فيكون حراما وانه مناف للفورية وصحيحة الحلبي لا تحل صدقة المهاجرين للاعراب ولا صدقة الاعراب للمهاجرين وصحيحة الهاشمي كان رسول الله صلعم يقسم صدقة اهل البوادي في اهل البوادي وصدقة اهل الحضر في اهل الحضر وصحيحة ضريس ان لنا زكوة نخرجها من اموالنا ففي من نضعها فقال في اهل ولايتك فقال اني في بلاد ليس فيها احد من اوليائك فقال ابعث بها الى بلدهم يدفع اليهم ورواية يعقوب بن شعيب الرجل منا يكون في ارض منقطعة كيف يصنع بزكوته قال يضعها في اخوانه واهل ولايته قلت فان لم يحضر منهم فيها احد قال يبعث بها اليهم ويضعف الاول بعدم الحجية والثاني باندفاعه بالضمان والثالث بمنع وجوب الفورية سلمنا لكن النقل شروع في الاخراج والرابع بعدم الدلالة اذ قد يكون صدقة المهاجر في ارض الاعراب وكذا الخامس لان اهل الحضر لا يتعين ان يكونوا من بلد واحد فيقسم صدقة اهل المدينة في اهل مكة مضافا الى قصورها عن افادة الوجوب وكذا السادس والسابع بل لا وجه لتوهم دلالتهما وانما يتخيل دلالتهما للوجوب في يق الاان يحمل اهل الولاية على اهل البلد وهو منه بعيد فان المراد به اهل الايمان الخاص كما صرح به في الروايات ويستنبط من قول الراوي اني في بلاد الخ وقوله فان لم يحضر الخ حيث انه لو جاز النقل لما احتاج الى السؤال وفيه انه في كلام الراوي ولم يدل على اعتقاده حرمة النقل حتى يفيد التقرير **فروع** أ لو نقلها اجزء اذا وصلت الى الفقراء على القولين بلا خلاف كما قيل بل بالاجماع كما في المن وكره ولف وغيرهما للاصل وصدق الامتثال وان اثم بالنقل على الثاني واحتمل في ضه عدم الاجزاء لتعلق النهي وفيه انه تعلق بالاخراج دون الدفع بعده **ب** ما مر من الخلاف انما هو مع وجود المستحق في البلد واما مع اعوازه فيجوز اجماعا كما في كره والمن للاصل وتوقف الدفع الواجب عليه وصحيحة ضريس ورواية يعقوب المتقدمتين وغيرهما ولو احتمل حضور مستحق في البلد فهل يتعين عليه النقل او يتخير اختار في جزء الاول لوجوب مقدمة الواجب وفيه منع التوقف لو احتمل الحضور وحكي عن شا الثاني وفي النسبة نظر واختار بعض اخر الاول وهو حسن لولا الامر بالبعث في صحيحة ضريس **ج** هل جواز النقل على المختار مخصوص بصورة عدم خوف التلف ومطلق صرح الحلبي وابن زهرة على ما حكي عنهما بالاول الا مع اذن الفقير وظاهر اطلاقات الفتاوي الثاني كظاهر القائلين بعدم جواز النقل وجوب التقسيم

في بيان جواز توكيل المالك في تقسيم الزكوة

في بيان عدم وجوب بسط الزكوة على الاصناف الثمانية

في بيان انه هل يجوز نقل الزكوة عن بلد الى بلد اخر

في بيان انه يجوز نقل الزكوة مع اعواز المستحق في البلد

في البلد لا في أهل البلد فيجوز الدفع في البلد الى الغرباء وابناء السبيل ونفى عنه الشبهة بعض الاجلة فهي لو اخرج الزكوة عن البلد فتلفت يضمن مع وجود المستحق في البلد لا مع اعوازه كما مر بيانه في مسئلة تلف الزكوة ق قال في المن بكراهة النقل وحكى ابن حمزة ايضا دفعا للشبهة في الخلاف ح
باس به ولدعوى الاجماع على استحباب الصرف في بلد المال ز قال في المن باستحباب الدفع الى اقرب الاماكن وعن المع وللك تقديم الاقرب فالاقرب اذا نقلها ولا يحضرني وجهه ح المراد بالبلد الذي اختلف فيه كما ذكرنا بلد المال اي البلد الذي فيه المال الزكوي حال استجماع الشرايط من الحول وغيره وان كان قبله في بلد اخر ط لو نقل لا يجوز احتساب الاجرة من الزكوة الا اذا تعين النقل لعدم وجود المستحق في البلد ي لو كان المالك في غير بلد المال يجب صرفه في بلد المال على القول بتحريم النقل ويستحب على المختار ويجوز نقله الى بلده ولو دفع العوض في بلده جاز ايضا على المختار بل صرح به في يع مع اختياره حرمة النقل بل نفى انه لا خلاف فيه بين الاصحاب ولعل الوجه ان سبب التحريم كان التغرير والتاخير وهما منتفيان حينئذ نعم لو كان الاستناد في المنع الى الاخبار اتجه عدم جواز دفع العوض ايضا يا نقل الزكوة انما يتحقق بنقل جميع المال الزكوي قبل زمان المثل او القيمة او التبديل او بنقل بعض المال بدون قصد كونه لنفسه فينتقل قدر الحصة من الزكوة ايضا او بنقل قدر الفريضة بعد افرازها عينا او بدلا لو قلنا بجوازه مطلقا او في الجملة كما ياتي **الثانية عشر** اجرة الكيل والوزن على المالك على الاظهر الاشهر كما صرح به جمع ممن تاخر لتوقف الدفع الواجب عليه عليها فيكون عليه من باب المقدمة خلافا للمحكي عن ط لانه سبحانه اوجب على المالك قدرا معلوما من الزكوة فلو وجبت الاجرة عليه لزم ان يزاد الواجب على القدر الذي وجب وفيه ان تقدير الواجب بالاصالة بقدر لا ينفي عدم وجوب شيء اخر عليه من باب المقدمة في بعض الاحيان **الثالثة عشر** لو اجتمعت للمستحق اسباب كان يكون فقيرا وعاملا وغازيا يجوز ان يعطى بكل سبب نصيبا لصدق هذه العنوانات عليه فيدخل تحت عموم الاية والاخبار واما ما في يق من التوقف في الحكم لعدم دليل عليه ولادعاء تبادر تغاير هذه الافراد من الاية والروايات لان الشايع التكثر ولانه متى اعطي من حيث الفقر ما يغنيه ويزيد على غنائه فكيف يعطى من جنبة اخرى مع اشتراط الغرم مثلا بالعجز عن الاداء ففاسد جدا لوجود الدليل كما مر ومنع التبادر المذكور جدا وعدم استلزام الاعطاء من حيث الفقر القدرة على الاداء مثلا وايضا العمل لا يشترط بعجز او فقر وبالجملة ضعفه ظ **الرابعة عشر** يستحب للعامل والفقيه والفقير الدعاء للمالك بعد اخذ الزكوة اما من حيث استحباب الدعاء مط فظ واما من جهة خصوص المورد فلفتوى جمع من الاصحاب ولا يجب قطعا للاصل وعدم الدليل سوى الاية المخصوصة بالنبي خطابا وتعليلا بقوله سبحانه فان صلوتك سكن لهم مضافا الى عدم معلومية شمول مرجع الضمير لجميع المؤمنين وعدم صراحة الاية في كون الصلوة الماء وربما الاجل اداء الزكوة وبعد مضيها بل عدم ظهورها فيه ايضا **الخامسة عشر** يكره لرب الزكوة تملك ما اخرجه في الصدقة الواجبة او المندوبة بلا خلاف يعرف كما في ذخيرة بل مطلقا كما في المن بل بالاجماع كما في ... اما الجواز فللاصل المؤيد بنقل الاجماع من جماعة واطلاق قوله سبحانه الا ان يكون تجارة عن تراض ورواية محمد بن خالد اذا اخرجها يعني الشاة فليقومها فيمن يريد فاذا قامت على ثمن فان ارادها صاحبها فهو احق بها وان لم يردها فليبعها واما الكراهة فلما مر من نفي الخلاف والاجماع المنقول الكافيين في مقام المسامحة المؤيدين ببعض وجوه اعتبارية صالحة لحكمة الحكم والكراهة انما هي اذا تملكها اختيارا واما لو عاد اليه بميراث وشبهه فلا كراهة فيه على ما صرح جماعة ونفى عنه الخلاف في المن للاصل واختصاص دليل المنع بغير هذا الفرض وكذا لو احتاج الى شرائها بان يكون الفرض جزء من حيوان لا يمكن للفقير الانتفاع به ولا يشتريه غير المالك او يحصل للمالك ضرر لشراء الغير فانه يزول الكراهة حينئذ اجماعا كما عن المن وكره **الفصل الرابع** في وقت اخراجها وتسليمها وما يعتبر فيهما وفيه مسائل **الاولى** قد عرفت ان وقت تعلق وجوب الزكوة الاستقراري فيما يعتبر فيه الحول حولان الحول الشرعي وفي الغلات التسمية ولكن وقت وجوب الاخراج ففي الاول هو وقت الوجوب وفي الثاني وقت التصفية ويبس الثمرة بمعنى انه يصح الاخراج ح بالاجماع والاخبار كموثقة يونس زكوة تحل علي في شهر ايصلح لي ان احبس شيئا منها مخافة ان يجيئني من يسألني فقال اذا حال الحول فاخرجها من مالك ولا تخلطها بشيء ثم اعطها كيف شئت وصحيحة سعد بن سعد عن الرجل يحل عليه الزكوة في السنة في ثلثة اوقات ايؤخرها حتى يدفعها في وقت واحد قال متى حلت اخرجها وعن الزكوة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب متى يجب على صاحبها قال اذا صرم واذا خرص ورواية ابي حمزة عن الزكوة تجب علي في موضع لا يمكنني اداؤها قال اعزلها الى اخر الحديث الى غير ذلك من الاخبار الدالة على عدم الوجوب قبل الحول وانه يزكى بعد حولان الحول وهي كثيرة وهل الوجوب فوري ام لا فيه اقوال ثلثة وجوب الاخراج والدفع فورا واليه ذهب الفاضلان وهو ظاهر المقنعة وفي المن الاجماع عليه وعدمهما كذلك اختاره الحلي والشهيدان او لك وغيره وفي السراير الاجماع عليه ونفي الخلاف فيه ووجوب العزل والاخراج فورا دون الدفع والتسليم فيجوز فيه التاخير وهو صريح الشيخ في ط والنهاية ونسبه في كره الى المفيد ايضا وهو الاقوى اما وجوب العزل والاخراج فلموثقة يونس المتقدمة ورواية ابي حمزة فانه اذا وجب العزل مع عدم امكان الاداء وجب بدونه بالطريق الاولى والاجماع المركب وليس استفاده فورية الاخراج منهما من مجرد الامر بالاخراج والعزل لانه لا يفيد الفور بل بقرينة المقام وسياق الرواية واما عدم وجوب الدفع فورا فللاصل السالم عن المعارض جدا ولموثقة يونس وللمستفيضة الاتية المصرحة بجواز تاخير الزكوة مطلقا او مقيدا

في بيان ان اجرة الكيل والوزن على المالك

في بيان انه يستحب الدعاء للمالك من العامل والفقيه والفقير

في بيان وقت اخراج الزكوة وتسليمها وما يعتبر فيهما

في بيان وجوب الاخراج فورا او لا

كتاب الزكوة

فعلا لان يجوز تاخيره لا يستلزم جواز الاخراج بتاخير الدفع مع

بمدة اما بحملها على الدفع جمعا بينها وبين ما ظاهره الفور بحمله على الاخراج بشهادة الموثقة او لعدم تعين المجوز تاخيره فيهما هل هو
الاخراج او الدفع ولكنه يتضمن الدفع ولا عكس والاخبار المتقدمة الدالة على جواز بعث الزكوة من بلد الى اخر من غير استفصال الوجوه ستا
وعدمه احتج الاولون بالاجماع المنقول والامر بايتاء الزكوة وهو للفور ومطالبة المستحق بشاهد الحال فيجب التعجيل كالدين ولقوله في حسنة
محمد اذا وجد لها موضعا فلم يدفعها اليه فهو لها ضامن حتى يدفعها وصحيحة سعد المتقدمة ومفهوم الغاية في الاخبار المتكثرة الناطقة بانه لا زكوة
عليه او لا يزكيه حتى يحول الحول والشبيهة لها بالصلوة والصوم في عدم جواز التاخير عن الوقت الا قضاء كما في حسنة عمر بن يزيد الرجل يكون عنده
المال ايزكيه اذا مضى نصف السنة قال ولكن حتى يحول عليه الحول ويحل عليه انه ليس لاحد ان يصلي صلوة الا لوقتها وكذلك الزكوة ولا يصوم احد
شهر رمضان الا في شهره الا قضاء والمروي في مستطرفات السرائر عن نوادر ابن محبوب ان كنت تعطي زكوتك قبل حلها بشهر او شهرين فلا باس و
ليس لك ان تؤخرها بعد حلها والرضوي انى اروى عن ابي في تقديم الزكوة وتاخيرها اربعة اشهر الا ان المقصود منها ان تدفعها اذا وجبت عليك ولا
يجوز لك تقديمها ولا تاخيرها لانها مقرونة بالصلوة ولا يجوز لك تقديم الصلوة ولا تاخيرها الا ان يكون قضاء وكذلك الزكوة والاول مردود
بمنع الحجية سيما مع معارضته بمثله والثاني بمنع الفورية والثالث بمنع الملازمة والقياس على الدين باطل لوجود الفارق وهو انه حق لمعين بخلاف
هذه والرابع بعدم استلزام الضمان للاثم والخامس بعدم الدلالة على الوجوب ولا على وجوب الاداء والدفع ثانيا وغايته وجوب الاخراج وهو
مسلم والسادس بان غاية ما يدل عليه وجوب الزكوة بعد الحول ولا كلام فيه وانما الكلام في التضييق سلمنا ذلك ولكن وجوب الزكوة لا يستلزم
وجوب الدفع بل يتحقق التزكية بالاخراج ومنه يظهر رد الثلثة الاخيرة مضافا الى ما في الاول من عدم الدلالة الا على عدم جواز التقديم قوله ليس لاحد
ان يصلي صلوة الا لوقتها فيدل على ان الزكوة ايض لا تؤدى الا لوقتها والمعلوم من وقتها انه بعد الحول وليس قبله وقت واما تحديده بحد بعده فهو
المتنازع فيه واما قوله ولا يصوم الخ فالمطلوب منه ايض انه لا صوم الا في غير وقته الا بعنوان القضاء فكذلك الزكوة فلا زكوة في غير وقته ولكن الكلام
في تعيين الوقت وما في الاخيرين من الضعف المانع عن الحجية وما في الاخير منهما من الاجمال الحاصل من مدافعة اوله مع ما بعده والجمع بين الاول
وما بعده بالتفرقة بين العذر وغيره غير معلوم لجواز الجمع بالتفرقة بين الاصل والرخصة كما ورد في عبارة المفيد او بين الاعطاء والاخراج بحمل الاول
على الاول والثاني على الثاني بان يراد من الدفع الدفع من المال ومن جميع ما ذكرنا ظهر انه لا حاجة في الجواب عن هذه الاخبار بلزوم حملها على العزل ه
للجمع بينها وبين ما مر حتى يقال ان الجمع بذلك فرع التكافؤ وهو هنا مفقود لاستقامة هذه الاخبار وشهرتها وحكاية الاجماع واحتمال ورودها مورد التقية
فان جواز التاخير محكي عن ابي حنيفة مع ما في بعض ما مر من الوهن فان الموثقة يتضمن جواز الاكتفاء عن العزل بالكتابة والاثبات مع ان الظ انه ليس
مراد القائلين به وبعض اخبار جواز تاخير الزكوة يتضمن جواز تقديمها ايض وهو غير جائز مع انه يمكن التفصي من هذه الامور ايض بمنع التكافؤ كيف نقديم
مع ان اخبار جواز تاخير الدفع اكثر وكثير منها صحاح والشهرة المتاخرة معها والاجماع المنقول في السرائر يعضدها ومحض ترجيح الشهرة المتقدمة لو مع ؟
سلمت على المتاخرة لا يوجب عدم التكافؤ سيما اذا عرفت ضعف اخبار المنع من جهة الدلالة والجواز وان كان مذهب ابي حنيفة ولكن عدمه ايض مذهب الشافعي
واحمد كما في المن وكره ومجرد اشهرية مذهب ابي حنيفة في بعض الاعصار لا يصلح قرينة لحمل اخبار الجواز على التقية واما تضمن الموثقة وبعض اخبار التاخير
لما ذكر فلا يوجب وهنا في ساير اجزاء الخبر كما هو القاعدة المسلمة مع ان الموثقة ليست دالة على جواز الاكتفاء عن العزل بالكتابة والثبت لاحتمال ان يكون
المراد كتابة المعزول وثبته بعد عزله وتقديم الزكوة في بعض الاخبار لو لم يجز محمول على سبيل الفرض كما ياتي استدل الثاني بالاصل وبموثقة يونس
المتقدمة وصحيحة ابن سنان في الرجل يخرج زكوته فيقسم بعضها ويبقى بعض يلتمس لها المواضع فيكون بين اوله واخره ثلثة اشهر قال لا باس وصحيحة حماد
لا باس بتعجيل الزكوة شهرين وتاخيرها شهرين وصحيحة ابن عمار الرجل يحل عليه الزكوة في شهر رمضان فيؤخرها الى المحرم قال لا باس قال قلت فانها
لا تحل عليه الا في المحرم فيعجلها في شهر رمضان قال لا باس ومرسلة الفقيه قد روي في تقديم الزكوة وتاخيرها اربعة اشهر وستة اشهر وعموم
الاخبار المجوزة لبعث الزكوة الى بلد اخر ويجاب عن الاصل باندفاعه بالنسبة الى الاخراج بما مر وعن الموثقة بانها مخصوصة بالدفع وكذا صحيحة ابن سنان
والاخبار المجوزة للبعث وعن الصحيحة الاخرى والمرسلة بلزوم حملها على الدفع للجمع او الاجمال كما مر مع انهما ظاهرتان في الدفع بقرينة التعجيل والتقديم
فان الظ انهما يكونان في الدفع دون العزل **فروع أ** اجمع القايلون بفورية الدفع انها مع المكنة واما مع وجود العذر كفقد المستحق او غيبة المال
او الخوف فيجوز التاخير وهو ظ وكذا وجوب الاخراج على ما اخترناه فانه ايض مقيد بامكان الاخراج ووجهه ايض ظ ولا يقيد بامكان الدفع فيجب
العزل مع فقد المستحق كما صرح به في رواية ابي حمزة **ب** جعل في المهذب لابن فهد والتحرير وكره والمن والنهاية للفاضل عدم وجود جميع الاصناف
وارادة البسط عذرا فجوز معه تاخير الزكوة بعد دفع نصيب الموجودين وفيه نظر وليس في صحيحة ابن سنان دلالة على ان تاخير البعض للبسط ه
على الاصناف بل الظ ان المراد منها بعض افراده فان كان المراد بالبسط البسط على الافراد كما هو محتمل بعض كلمات هؤلاء يصلح الصحيحة دليلا
لتخصيص اخبار المنع ان ثبتت دلالتها عليه **ج** واذ عرفت جواز تاخير الدفع فهل هو مطلق كما هو ظاهر السرائر او مقيد بشهر او شهرين كما عن ط
والنهاية والشهيد الثاني ول وك وغيره وصرح به في صحيحة حماد او بثلثة اشهر كما يستفاد من صحيحتي ابن عمار وسنان او باربعة وستة كما في المرسلة الحق
هو الاول لعدم دليل على التقييد والتقييد في الاخبار المذكورة لا يدل على لزوم القيد اصلا فان نفي الباس عن تاخير مدة لا يفيد ثبوته في غيرها

ومن هذا المستحق مع العذر في التاخير بقول الدفع يجوز في بيانه على القول

في بيان انه لا يجوز تقديم الزكوة عن الواجب ولا يجزي

الاداء الى — نعم لو كانت ادلة المنع تامة وكذا تخصيصها ببعض هذه الاخبار لافاد التقييد ولكن قد عرفت عدم تماميتها نعم الظاهر التقييد بعدم الاهمال والدخول
في عنوان المتهاونين بالامر الواجب كما صرح به بعضهم ولعله يحصل بالتاخير ازيد من سنة اشهر بل اربعة بل ثلثة من غير عذر وقد يختلف الحالات
والاوقات والاشخاص وذلك هو وجه اختلاف الاخبار كل هل جواز التاخير مطلق او مقيد بانتظار راجح كالتعميم او الافضل او الاحوج او معتاد
الطلب الظاهر الاول ولكن لا يبعد دخوله بالتاخير مدة مع عدم وجه رجحان اصلا في المتهاونين هذا تمام انما كان الكلام في الاثم وعدمه واما الضمان
مع التلف وعدمه فقد مر بيانه وحاصله الضمان بتاخير الدفع مع وجود المستحق والتمكن من الاداء وعدمه بدونه **الثانية** لا يجوز تقديم الزكوة
قبل الوجوب ولا يجزي عن الواجب وفاقا للصدوقين والشيخين والسيد والحلي والحلبي والاسكافي والفاضلين والشهيدين وعامة المتاخرين بل
الصحة — القدماء عدا شاذ يأتي وفي الغنية الاجماع عليه لان الصحة موافقة الفعل لما تعلق الامر به ولم يتحقق امر قبل وقت الوجوب وتحققه بعده لا يفيد حصول
ولانه لو صح لزم اما عدم وجوب الزكوة بعد حصول الشرايط او وجوبها ثانيا والكل باطل اما الملازمة فلان الايجاب ليس الا طلب الفعل والطلب لا يكون
الحول — الا مع عدم حصول المطلوب فمع صحة ما قدمه ان لم يطلب الزكوة بعد حول مثلا لزم الاول وان طلب يلزم الثاني واما بطلان اللازمين فلمنافاة اوله
للاخبار المصرحة بالوجوب بعد حولان الحول والتقييد بصورة عدم التقديم تقييد بلا دليل ومنافاة ثانيه للاجماع واجزاء الاول ولانه لو صح
لزم عدم وجوب امتثال الامر لان الامتثال لا يكون الا بالاتيان بالمامور به بعد الامر ولان اداء الزكوة عبادة محتاجة الى التوقيف ولم يثبت في محل
البحث للرضوي المتقدم في المسئلة السابقة المنجبر ضعفه بالعمل ولحسنة عمر بن يزيد الرجل يكون عنده المال ايزكيه اذا مضى نصف السنة قال لا و
ويحل — لكن حتى يحول الحول عليه انه ليس لاحد ان يصلي صلوة الا لوقتها وكذلك الصلوة الحديث وحسنة زرارة ايزكي الرجل ماله اذا مضى ثلث السنة قال لا
ايصلي الاولى قبل الزوال والسؤال والجواب فيهما وان احتمل ان يكون عن الوجوب او الرجحان ونفيهما الا انه يتعين الجواز ونفيه بقرينة المقابلة
للصلوة في الجواب والروايات النافية للزكوة قبل حولان الحول كصحيحة محمد الحلبي وموثقتي اسحق بن عمار ولكنها محتملة لنفي الوجوب او الرجحان خلافا
للمحكي عن العماني والديلمي فجوزا التقديم ويظهر من المعتبر الميل اليه ويظهر منه ايضا انه مذهب المفيد وعبارته صريحة في خلافه لروايات كثيرة كمرسلتي
في وبه وصحاح ابني عمار وعثمان وابي بصير ومرسلة الحسين ورواية ابي بصير والمروي في المستطرفات المتقدم والجواب بعد تضعيفها بالشذوذ
ومعارضتها مع ما مر دون جهة بمخالفة ابي حنيفة والشافعي واحمد الذين هم رؤساء العامة وترجيحها بالاشهرية رواية يعارض بترجيحه بالاكثرية
رواية يعارض بترجيحه للفتوى مع ان بعد احتمال الارادة نفي الجواز من روايات نفي الزكوة قبل الحول لا يعلم اشهريتها رواية ايضا ثم لولا الترجيح
لزم الرجوع الى الاصول وقد عرفت انها مع عدم الجواز وقد يجاب ايضا بحملها على القرض بشهادة المستفيضة كصحيحة مؤمن الطاق في رجل عجل
زكوة ماله ثم ايسر المعطى قبل راس السنة قال يعيد المعطى الزكوة ومرسلته في يجوز اذا اتاه من يصلح له الزكوة ان يعجل له قبل وقت الزكوة الا انه
يضمنها اذا جاء وقت الزكوة وقد ايسر المعطى او ارتد اعاد الزكوة وموثقة عقبة يجيئني الرجل فيسألني الشيء وليس هو ابان زكوتي فقال له ابو
عبد الله القرض عندنا بثمانية عشر والصدقة بعشر وماذا عليك اذا كنت كما تقول موسرا اعطيته فاذا كان ابان زكوتك احتسبت بها من الزكوة
ومرسلة الفقيه قرض المؤمن غنيمة وتعجيل خير ان ايسر قضاك وان مات قبل ذلك احتسبت به من الزكوة وبعضمونها روايتا يونس بن عمار وابرهيم
السندي والرضوي وفيه بعد التصريح بعدم جواز تقديم الزكوة وان احببت ان يقدم من مالك شيئا يفرج به عن مؤمن فاجعلها دينا عليه
فاذا حلت وقت الزكوة فاحسبها له زكوة فانه يحسب لك من زكوة مالك او يكتب لك اجر القرض والزكوة وهو وان كان محتملا وفي مقام الجمع حسنا
الا ان هذه الاخبار غير معينة لارادة ذلك من الاخبار المجوزة للتعجيل **فروع** أ قد ظهر من الاخبار المذكورة وما تقدم في مسئلة احتساب
الدين الذي على الفقير زكوة جواز القرض تعجيلا واحتسابه من الزكوة وقت الوجوب مع بقاء القابض على صفة الاستحقاق او حصولها له وكذا
يجوز مطالبته بعوضه ودفعه الى غيره ودفع غيره الى غيره لان حكمه حكم المديون ولا يجب الاحتساب لعدم دليل عليه والتعبير بالامر في الرضوي لا يثبت
الوجوب لضعفه الخالي عن الجابر في المسئلة ولو تغيرت حال القابض عند تحقق الوجوب بان فقد فيه احد شروط الاستحقاق استانف المالك
الاخراج بلا خلاف وله الاسترجاع من القابض وان لم يمكن غرم المالك الزكوة من ماله **ب** لو قدم الزكوة جهلا بالمسئلة فان كانت عينها
باقية فله استرجاعها واحتسابها من الزكوة وكذا ان لم يكن باقية وعلم القابض بالحال وكان هو عالما بالمسئلة لان الحال يشهد بعدم كونه
في بيان ان النية معتبرة في عزل الزكوة وفي دفعها الى الفقير
ماذونا في الاتلاف وان لم يكن عالما بالحال والمسئلة فليس للمعطي مطالبة العوض ولا الاحتساب لعدم وجوب شيء في ذمة القابض **ج** اذا اخذ
القابض بعين المال وبقي مستغنيا به الى وقت الوجوب لم يجز احتسابه عليه من جهة الفقر لانتفائه وفاقا للحلي وخلافا للاكثر لوجوه ضعيفة
نعم يجوز الاحتساب من جهة الغرم ويحتمل ان يكون ذلك ايضا مراد الاكثر **الثالثة** النية معتبرة في عزل الزكوة ودفعها الى المستحق او الامام
او الساعي او وكيل نفسه باجماع العلماء وكما مر في بحث الطهارة والصلوة ويجب اشتمالها على القربة وتعيين كونه زكوة مندوبا او واجبة ما لو
او فطرة ان تعدد ما في ذمته ولم يتعين من الخارج ولا يجب قصد الوجه للاصل لا تعيين ما يخرج زكوته اذا تعدد شخصا واتحد نوعا كحنطة
ضيعتين او تعدد نوعا واتحد جنس الفريضة كالشاتين احدهما لاربعين شاة والاخرى لخمس من الابل اذا دفع من الشاة التي تعلقت
بها الزكوة ولو دفع من غيرها اوجب تعيين المزكي على ما اختزنا من وجوب الدفع بالقيمة فيما يتعلق بالعين اذا اخرج من غيرها لاختلاف حكم

الفريضتين

كتاب الزكوة

الفريضتين فيجب التعيين ولو تعدد نوع المزكى والفريضة معًا كالحنطة والشعير يجب تعيين الجنس المزكى سوى اعطى من عين احدى النوعين اومن غيرهما الوجوب قصد التبديل والقيمة لاحد النوعين فى الاول ولهما فى الثانى فيختلف الحكم واما ما ادعوه من الاجماع على عدم وجوب تعيين الجنس فثبوته مما ذكرنا غير معلوم بل مرادهم غيره قطعًا **فروع** **ا** لو دفع المالك الى الامام او الفقيه او الساعى او الوكيل ونوى فهل يجب على الدافع الى الفقير منهم ايضا النية الظ لا للاصل ولعدم كونه عبادة مخصوصة بالنسبة اليه ولذا تبرئ ذمته لو دفع رياء او لعدم تمكنه من عدم الدفع فلا يجب عليه قصد انه زكوة او زكوة فلان او القربة وهل يكفى نية احد هؤلاء عن نية المالك الظ لا لان الزكوة عبادة للمالك فلا بد من نيته الا اذا وكله المالك فى اخراج الزكوة من مال المالك **ب** يلزم مقارنة النية للدفع او تقدمها عليه مستدامة الحكم ولو دفع بغير نيته فيجزى النية بعده اذا كان تمام الراسخ جاعة عينا او بدلا والا فلا والوجه واضح **ج** لو اخذت الزكوة من شخص كرها لا يعتبر نيته والمعتبر نية الاخذ عند الاخذ والدفع والوجه فيه ان الاخذ منه من باب الامر بالمعروف فهو امر واجب على الاخذ ينوى عند الفعل واما المالك فهو قد ترك ما يجب عليه ويكون ذمته مشغولة بحق الفقراء وبعد الاخذ منه كرها يبرء ذمته ولكنه لم يمتثل ما كان يجب عليه فهو كمديون اقبض منه فهو اثم ويبرء وقد ذكروا فروعا اخر فى النية ليس مزيد فائدة فى ذكرها والله العالم وصلى الله على رسوله واله

المقصد الثانى فى زكوة الفطرة

اى زكوة البدن او الدين او يوم الفطر اذ الزكوة التى هى الفطرة على ان يكون الاضافة بيانية وهذا بناء على ما ذكره البغدادى وصاحب المغرب من ان لفظ الفطرة اسم لهذا المخرج وهى واجبة بالاجماع والكتاب والسنة قال الله سبحانه قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى وقال فى المن قال علماء اهل البيت عم المراد زكوة الفطرة وقد نص الصادق عم على ان المراد زكوة الفطرة فى مرسلة به عن قول الله عز وجل قد افلح من تزكى قال من اخرج الفطرة و فى تفسير القمى قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى والزكوة فيها وان كانت مطلقة الا ان القراين فيها قائمة على ان المراد زكوة الفطرة من وجوه و اما الاخبار فمتواترة معنى كما ستقف عليه فى تضاعيف هذا الباب ثم الكلام فيه اما فيمن يجب عليه او من يجب عنه او فى جنسها او قدرها او فى وقتها او فى مصرفها فهيهنا خمسة ابحاث

البحث الاول

فيمن يجب عليه وهو المكلف الحر الغنى عند غروب ليلة الفطر فشرايط وجوبها اربعة **الاول** التكليف بالبلوغ والعقل فلا يجب على الصبى والمجنون اجماعا كما عن المع والمن وكره والتحرير لحديث رفع القلم ولصالة عدم تكليف الولى مضافا فى الاول الى صحيحة محمد بن القسم الوصى يزكى زكوة الفطر عن اليتامى اذا كان لهم مال فكتب لا زكوة على يتيم واما الاخبار الدالة على وجوب الفطرة على الصغير والكبير فالمراد وجوبها على المنفق عليهم ولا يجب على المغمى عليه ايضا اذا استوعب الاغماء وقت الوجوب لعدم توجه الخطاب اليه **الثانى** الحرية فلا يجب على المملوك بالاجماع حكاه جماعة ونسبه فى المن الى اهل العلم كافة الا داود وهو على القول بعدم تملك العبد ظ واما على القول بتملكه فدليله الاجماع وقد يستدل اينه بالاصل السالم عن المعارض والاخبار الدالة على وجوب فطرته على مولاه وبما دل على انه ليس فى مال المملوك شئ وبصحيحة ابن سنان مملوك فى يده مال اعليه زكوة قال لا قلت ولا على سيده قال لا انه لم يصل الى سيده وليس هو للمملوك وبعض الروايات المصرحة بانه يجب الفطرة على كل من يجب عليه الزكوة وفى الكل نظر لاندفاع الاول بالعمومات مثل قوله عم الفطرة على كل من اقتات قوتا وقوله عم الفطرة عليك وعلى الناس كلهم وظهور سياق الثانى اى اخبار وجوب فطرته على مولاه انه من جهة العيلولة وظهور الثالث فى الزكوة المالية لانها التى يكون فى المال والفطرة متعلقة بالذمة وكذا الرابع لقوله فى يده مال وقوله لانه لم يصل الى سيده وعدم دلالة الخامس على ان من لا يجب عليه الزكوة لا يجب عليه الفطرة الا بمفهوم ضعيف فالمستند فى الحكم ليس الا الاجماع ولازمه الاقتصار فى مواد الخلاف على المجمع عليه وعلى هذا فلا يجب على القن والمدبر وام الولد ويجب على المكاتب الذى لم يتحرر منه شئ وفاقا للصدوق وخيرة لما ذكر ولصحيحة على ولا يعارضها مرفوعة احمد يؤدى الرجل زكوة الفطرة عن مكاتبه ورقيق امرأته وعبده النصرانى والمجوسى مع انه مع التعارض يرجع الى العمومات وكذا يجب عليه فطرة زوجته وعبده على القول بملكيته وعدم عيلولتهم للمولى لما ذكر

الثالث الغنى و اشتراطه مذهب علمائنا اجمع كما فى المع والمن وان اختلفوا فى الغنى الموجب لها والحق انه الغنى المانع عن جواز اخذ الزكوة المالية وفاقا للمقنع و المقنعة والعمانى والفاضلين وكل من تاخر عنهما بل الاشهر مط كما قيل للمستفيضة من الروايات كصحيحة الحلبى عن رجل ياخذ من الزكوة عليه صدقة الفطرة قال لا وقريبة منها رواية يزيد بن فرقد ورواية الفضيل لمن يحل الفطرة قال لمن لا يجد ومن حلت له لم يحل عليه ومن حلت وفى اخرى من اخذ من الزكوة فليس عليه فطرة وموثقة اسحق بن عمار على الرجل المحتاج زكوة الفطرة قال ليس عليه فطرة ونحوها رواية اسحق بن المبارك ورواية يزيد على المحتاج صدقة الفطرة قال لا وجه الدلالة فى غير الثلثة الاخيرة ظ وفيها ان الظ من المحتاج المحتاج الى اخذ الزكوة ولو منع ذلك لقلنا ان لكل نفس حاجة فيحصل الاجمال فى معناه وبه يخرج عمومات وجوب زكوة الفطرة واطلاقاتها عن الحجية فى موضع الاجمال فلا يبقى الا من يحرم عليه الزكوة للوجوب عليه بالاجماع والخلاف فيمن دونه مطلقا خلافا للاسكافى فاوجبها على من فضل من مؤنته ومؤنة عياله ليومه وليلته صاع ونقله الشيخ فى ف عن اكثر اصحابنا والخلاف والديلمى وابن حمزة وزهرة والحلى فاوجبوها على من ملك نصابا يجب فيه الزكوة بل عن الاول والاخير الاجماع عليه فنظر هؤلاء الفريقين ان كان الى ان ذلك هو الغنى الموجب لحرمة الزكوة ولذا يجب معه الفطرة فلا بحث لنا معهم فى الجزء الثانى ههنا ولكن الكلام معهم ح فى الجزء الاول وهو ان الغنى المحرم للزكوة وان لم يكن نظرهم الى ذلك بل يقولوا بان هذا هو الغنى الموجب للفطرة وان لم يكن كذلك فى حرمة الزكوة فلا دليل لهما الا ما قد يستدل به للاسكافى من لزوم الاقتصار فى تخصيص العمومات وتقييد الاطلاقات بالمتيقن وهو من لم يملك

في زكوة الفطرة وشرائطها البحث الاول في من يجب عليه

علیه الحجة

قوت يوم وليلة مع الفطرة وللآخرين من الاجماعات المنقولة ويرد الاول بتيقن خروج من لم يملك قوت السنة ايضا بما ذكر والثاني بعدم حجية الاجماع المنقول سيما مع مخالفة الفحول ومعارضة الاخبار المتكثرة نعم ههنا روايات غير مطابقة بظواهرها مع الاخبار المتقدمة كصحيحة القداح في زكوة الفطرة وفيها وليس على من لا يجد ما يتصدق به حرج وموثقة زرارة هل على من قبل الزكوة زكوة فقال اما من قبل زكوة المال فان عليه زكوة الفطرة وليس على من يقبل الفطرة فطرة ونحوها رواية الفضيل وفي صحيحة زرارة الفقير الذي يتصدق عليه هل عليه صدقة الفطرة قال نعم يعطي مما يتصدق عليه ولكنها لا يوافق شيئا من القولين ايضا فظواهرها باطلة لانها متروكة اجماعا وتقييدها بنوع يرجع الى احدهما ليس باولى من تقييد يرجع الى المختار مع ان اوليها لا يخالف الاخبار المتقدمة الا بمفهوم ضعيف غير معتبر جدا والثانيتان متضمنتان لتفصيل لم يقل به احد من الخاصة و في الاجمال على امكان حصول قوت السنة بزكوة المال دون الفطرة مع انهما مع الرابعة اعم مطلقا من الاخبار المتقدمة فيجب تخصيصها بها ولا يشترط في وجوبها كون المخرج والمخرج عنه صائما ولا حاضرا اجماعا للاطلاقات ولا الاسلام لمخاطبة الكفار بالفروع عندنا نعم لو اسلم بعد غروب ليلة الفطر سقط عنه بالاجماع لصحيحة ابن عمار عن يهودي اسلم ليلة الفطر عليه فطرة قال لا الا انه يستحب له لمرسلة **الرابع** ادراك الغروب ليلة الفطر مجتمعة الشرائط اجماعا فلو لم يدرك كذلك لم يجب للاجماع وصحيحة ابن عمار المتقدمة بضميمة الاجماع المركب وفي اشتراط ادراك طلوع الفجر يوم العيد قولان ياتي في بيان الوقت **فروع** أ هل يعتبر ان يملك مقدار زكوة الفطرة زيادة على قوت السنة فيه قولان اقويهما عدم الاعتبار لاطلاق الاخبار ب يستحب للفقير اخراجها عن نفسه وعن عياله للشهرة العظيمة بل الاجماع المنقول في المن الكافيين في مقام الاستحباب واستدل بعض بالاخبار المذكورة المثبتة للفطرة على الفقير بحملها على الاستحباب وفيه نظر لانه ليس باولى من تخصيصها بالغنى والحاصل لها بين غير دال اصلا كالاولى ومخالف للاجماع لولا ارتكاب تخصيص فيها وان حمل على الاستحباب كالثانيين ومتضمنة للفظ الوجوب مع عموم ما يصدق عليه كالرابعة وعدم صحة الاستدلال بالاوليين واضح وبالثالثة وان صح الا انه يعارضه احتمال التخصيص فيما يتصدق عليه بحيث يخرج عن الفقر ثم انهم قالوا انه يستحب للفقير ادارة فطرة راس بين عياله باخراجها عن نفسه الى واحد منهم ثم هو الى آخر وهكذا والمستند فيه موثقة اسحق عن الرجل لا يكون عنده شيء من الفطرة الا ما يؤدي عن نفسه وحدها يعطيه غريبا او ياكل هو وعياله قال يعطي بعض عياله ثم يعطي الآخر عن نفسه يرددونها فيكون عنهم جميعا فطرة واحدة وهل هذه الادارة هو اخراج الفطرة المستحب للفقير مطلقا كما هو ظ الارشاد او اقل ما يستحب كصريح يع او هو المستحب عند الحاجة كما في فع الظاهر هو الاخير ان كان مراده من الحاجة عدم تيسر غير فطرة راس له كما هو المصرح به في الموثقة وان كان مراده غير ذلك فهو ايضا كسابقته لا وجه له بل اللازم العمل بمقتضى الموثقة وتقييد استحباب الادارة بما لا يكون عنده غير فطرة راس وهل يتصدق الاخير الى الاجنبي البتة كما هو صريح جماعة او يجوز اعطائه لمن اعطى اولا ايضا كما يميل اليه كلام بعض المتاخرين ظاهر اطلاق النص الثاني فعليه الفتوى وليس في قوله يكون عنهم جميعا فطرة واحدة اشعار بالاول ولو كان فليس باظهر من اشعار قوله يرددونها بالثاني وفي اختصاص الحكم بكون الجميع مكلفين كصريح بعضهم او تعميمه لغيرهم فيتولى الولي لذلك من الصغير كصريح الشهيد الثاني وظاهر بعض آخر قولان دليل الاول انه مورد النص لقوله يعطي الآخر عن نفسه ودليل الثاني اطلاقه وكلاهما غير مطابقين للواقع فان غاية ما يثبت من قوله يعطي عن نفسه كونه مميزا واما التكليف فلا وظاهر الاعطاء عن النفس ايضا ينافي عدم التمييز الا ان يق بان بعد عمومه للصبي المميز يتعدى الى غيره بالاجماع المركب وح نمنع الدست ومنه يظهر قوة التعميم ج لو بلغ الطفل قبل الغروب ليلة الفطر او زال الجنون او استغنى الفقير وجبت عليه الفطرة اجماعا ولو حصل احد هذه بعده لا يجب كذلك له وللاصل نعم يستحب له الاخراج كما عليه فتوى الاصحاب **البحث الثاني** فيمن يجب عنه وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اذا كملت الشروط في شخص يجب عليه اخراج الفطرة عن نفسه وعن جميع من يعوله اي ينفق عليه بالاجماع المحقق والمحكي عن ف والغنية والمن وكره ولك وغيرها الدو للمستفيضة بل المتواترة معنى كصحيحة عمر بن يزيد عن الرجل يكون عنده الضيف من اخوانه فيحضر يوم الفطر يؤدي عنه الفطرة فقال نعم الفطرة واجبة على كل من يعول من ذكر او انثى صغير او كبير حر او مملوك وصحيحة الفضلاء الخمسة على الرجل ان يعطي عن كل من يعول من حر وعبد وصغير وكبير يعطي يوم الفطرة فهو افضل وهو في سعة ان يعطيها في اول يوم من شهر رمضان الى آخره الحديث وصحيحة الحلبي عن صدقة الفطرة فقال على كل من يعول الرجل على الحر والعبد والصغير والكبير وصحيحة ابن سنان في صدقة الفطرة فقال تصدق عن جميع من تعول من صغير او كبير او مملوك ورواية الفضلاء الثلثة عن زكوة الفطرة قال الا صاع من تمر الى ان قال عن الصغير والكبير والذكر والانثى والبالغ ومن تعول في ذلك سواء ومرسلة محمد عما يجب على الرجل في اهله من صدقة الفطرة قال تصدق عن جميع من تعول من حر او عبد او صغير او كبير من ادرك منهم الصلوة الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة ثم المراد بمن يعول الرجل المصرح بوجوب فطرته في تلك الاخبار هو من ينفق عليه كما صرح به اهل اللغة قال الجوهري عال عياله عولا اي مانهم وانفق عليهم وفي المجمع عال يعول اي ينفق عليهم ويكفي في ذلك تفسير الامام له ع في رواية ابي حفص صدقة الفطرة على كل صغير او كبير حر او عبد عن كل من يعول يعني من ينفق عليه صاع من تمر او صاع من شعير او صاع من زبيب فهذا المعنى اعم من العيال العرفي لانهم في العرف من يتكفل مؤنته ونفقته بدوام واستمرار او بل مجانا فلا يعد من ينفق عليه اياما من العيال ولا من ينفق عليه بجعالة او عمل ولا الضيف ولو كان عندك شهرا ولذا الايقال عليه اياما قال في الصحاح عليه شهرا اي القيته معاشه ولذا عد الضيف في

قوت السنة زيادة على الفطرة في بيان انه هل يعتبر وجود الفطرة بملك مقدار

في بيان من يجب عنه الفطرة

يكون عنده

ابراهيم بن ابي يحيى الاسلمي عن جعفر بن محمد عن اسمعيل بن سهل عن الفضلاء الثلثة

مجه

صحيحة عمر بن يزيد المتقدمة ممن يعول مع انه ليس من العيال العرفي بل العيال لغة غير من يعول واخص منه ايضا لان العيال مشتق من العيلة التي هي الحاجة والفاقة حيث انهم يوجبون احتياج الرجل وفاقته لا من العول الذي هو الانفاق ولذا ذكر اللغويون العيال في مادة العيلة دون العول ولذا ترى انه مع تفسيره ع في الرواية المتقدمة من يعول بمن ينفق عليه مثل في صحيحة الحلبي عن رجل ينفق على رجل ليس من عياله حيث اثبت الانفاق ونفى العيلولة وصرح في اخرها بان العيال الولد والمملوك والزوجة وام الولد ومن هذا يظهر لك ما في كلام كثير من الفقهاء حيث عبروا في المقام بالعيال مع انه لو كان الواجب فطرة العيال يشكل عليهم الامر في كثير من الفروع التي حكموا فيها بوجوب الفطرة والتي حكموا فيها بعدم وجوبه كزوجة رجل ومملوكه ونحوهما اذا انفق عليه غيره فانه لا يخرج بذلك عن عيال الرجل مع انه لا يجب فطرته وبالجملة الذي يجب فطرته على الرجل هو من ينفق عليه سواء كان من عياله ام لا واما صحيحة الحلبي عن رجل ينفق على رجل ليس من عياله الا انه متكلف له بنفقته وكسوته ايكون عليه فطرته قال لا انما يكون فطرته على عياله صدقة دونه وقال العيال الولد والمملوك والزوجة وام الولد فمحمولة على تصدق النفقة والكسوة له والتحقيق ان فيها اجمالا من جهة مرجع الضماير اذ يمكن ان يكون ضمير عليه راجعا الى الرجل الاول وفي فطرته الاولى الى الثانية وفي الثانية ايضا اليه وكذا في عياله وفي دونه الى الاول ولا بد ح من ارادة المعيل من العيال او يكون بصيغة المبالغة وان يكون الاولان كما مر ويكون مرجع الثالث والرابع الى الاول والخامس الى الثاني وح لا بد من ارادة الفطرة الواجبة عليه من فطرته الثانية ويكون على بمعنى عن وان يكون مرجع الاول والثاني الى الثاني ويكون السؤال عن وجوب فطرة المنفق عليه على نفسه وكذا يكون مرجع الثلثة الاخيرة اليه ايضا والعيال يكون باحد المعنيين المذكورين المنافي للمطلوب هو احد الاولين دون الثالث وللحديث احتمال ثالث وهو ان يكون السؤال عن وجوب فطرة الثاني على الاول فالمرجعان الاولان كما مر او لا ويكون الضماير الثلثة الاخيرة راجعة الى الثاني ويكون في الجواب عدول عن مطابقة السؤال لمصلحة ويكون المراد انه يجوز للاول اعطاء فطرة الثاني لعيال الثاني بعنوان الصدقة ولا يجوز له اعطاء فطرة الثاني للثاني نفسه وعلى الاحتمالات الاول لا ينافي المطلوب مع انه مع التنافي ايضا يجب طرحها لشذوذها ومخالفتها الاخبار كثيرة ثم المراد بمن ينفق عليه ليس من ينفق عليه دائما بالاجماع ولاصالة عدم التقييد بالدوام بل من يصدق عليه هذا العنوان لاطلاقه وليس المراد الانفاق في الاستقبال بالاجماع بل المراد الحال كما صرح به في المنتهى ايضا والمراد حال وجوب الفطرة فالذي يجب فيه فطرته هو الذي يكون ممن ينفق عليه في غروب الشمس من ليلة الفطر عرفا وهذا العنوان يتحقق بانفاقه عليه في الليلة السابقة او النهار ان لم يكن صائما مع قصد انفاقه ليلة الفطر ويتحقق ايضا قطعا بل وكذا لو لم يتحقق الانفاق السابق وكان ممن يقصد انفاقه ليلة الفطر حال الغروب ودخول الوجوب وتحقق الانفاق ايضا نعم يشكل الامر فيما اذا لم يقصد الانفاق اول الوقت وتحقق بعده من قصد الانفاق ومن عدم تعلق الوجوب به اولا بل تعلقه بنفس المنفق عليه او سقوطه راسا ان لم يستجمع الشرايط وكذا فيما اذا قصد الانفاق ولم يتحقق وعدمه الوجوه اظهر والاحتياط في الصورتين احسن باعطاء المستجمع للشرايط منهما ان استجمعها احدهما فقط واعطائهما معا ان استجمعاها او توكيل احدهما الاخر في الاعطاء واعطائه بنيته من يجب عنه **فروع** الا فرق فيمن يعول بين من يجب نفقته ومن يتبرع اجماعا له وللاطلاقات وصحيحة ابن سنان كل من ضممت الى عيالك من حر او مملوك فعليك ان تؤدي الفطرة عنه ورواية عن صدقة الفطرة قال من كل راس من اهلك الصغير منهم والكبير والحر والمملوك والغني والفقير كل من ضممت اليك عن كل انسان صاع من حنطة او صاع من شعير او تمر او زبيب وقال التمر احب الي فان لك بكل تمرة نخلة في الجنة ب لا فرق فيهم بين الصغير والكبير والغني والفقير والحر والمملوك والذكر والانثى والكافر والمسلم كل ذلك بالاجماع والاطلاقات وفي غير الاخيرين بالنصوص المتقدمة وفيها بالتصريح في مرفوعة محمد بن احمد يؤدي الرجل زكوة الفطرة عن مكاتبه ورقيق امرأته وعبده النصراني والمجوسي ومن اغلق عليه بابه ج لا بد في وجوب فطرة المنفق عليه من كون النفقة من مال المنفق او ما في يده وتحت اختياره عرفا حين صرف المنفق عليه حتى يصدق انفاقه فلو باعها المنفق للمنفق عليه او وهبها له او تصدقها عليه لم يجب به الفطرة د ولا بد ايضا فيه من قصد المنفق لانفاقه فلو اعطاه دراهم ليصرفه فيما يريد وهو صرفه في نفقته لا يجب الفطرة لعدم صدق انفاقه وكذا لو اعطاه خبزا ليصرفه فيما يريد فاكله او صرف احدهما الغير في نفقته من غير قصد المنفق ولو بشاهد الحال هـ لا يشترط كون ما يعطيه المنفق هو الجنس الذي ياكله المنفق عليه فلو اعطاه دراهم ليشتري به النفقة فاشتراها وانفقها يجب الفطرة عليه و لا يشترط في الانفاق ان يكون مجانا فلو استاجره و شرط ان يكون النفقة على المستاجر يجب فطرته عليه للاطلاق نعم يجب ان يكون المشروط هو الانفاق فلو شرط ان يعطيه شيئا ولو كان من الاجناس المنفقة والموجر بنفسه يصرفها في النفقة لا يجب فطرته عليه والحاصل انه يجب ان يكون الانفاق صادرا من المنفق لا محض اعطاء شيء وان صرفه المعطى له في النفقة ويظهر من بعضهم عدم وجوب فطرة الاجير ان شرط النفقة والاطلاق يرده ز لا يشترط في وجوب الفطرة على المنفق كون المنفق عليه في بيت المنفق او اعطاء المنفق النفقة بنفسه فلو كان مال احد عند شخص في سفره وكله او اذن في صرف النفقة منه يجب عليه فطرته ولكن يشترط في وجوبها عليه علمها بصرفه منه فلو جوز صرف نفقة ليلة الفطر من مال الاخر لا يجب نفقته للاصل ح يشترط ان يكون النفقة مما يعد نفقة واعطائه انفاقا عرفا فلو افطره ليلة الفطر بشربة ماء او تمرة او لقمة لا يجب عليه فطرته لعدم صدق عنوان من يعول او من ينفق عليه عرفا عليه ومنه يظهر انه لو اعطاه جماعة بقدر النفقة ولم يبلغ حصة كل واحد ما يصدق

في بيان عدم الفرق في جواز عطاء الفطرة بين من يجب نفقته ومن يتبرع

في بيان عدم اشتراط اتحاد جنس ما يعطي المنفق الجنس الذي ياكله المنفق عليه

عليه العنوان يجب فطرته على نفسه دون المعطى له ط الظاهر اشتراط صرف المنفق عليه النفقة في نفقته فلو اعطاه المنفق نفقته بقصد الانفاق
وهو لم يصرفه في النفقة بل ابقيها حتى يخرج الوقت لا يجب الفطرة لعدم صدق النفقة بدونه الصرف ى لو انفق رجلان على رجل بقدر ما يبلغ
ما اعطاه كل واحد منه ما يصدق معه النفقة فاكلها معاً يجب الفطرة على من صرف نفقته اولا لتعلق الوجوب عليه بصرفه ولا يتعدى
الفطرة نعم يستشكل الامر لو صرفهما معاً في ان واحد كان يعطيه هذا طحيناً وذاك طحيناً فمزجهما وخبزهما واكل الخبز والاظهر تخييرهما فيكون
كالواجب الكفائي والاحوط اخراجهما الفطرة معاً بل مع المنفق عليه ايضا او اعطاء واحد منهم مع توكيل الباقين يا هل يشترط في وجوب
الفطرة على المنفق كون النفقة من ماله الحلال فلا يجب الفطرة على سلطان ينفق على عياله من الاموال المغصوبة ام لا يشترط فيجب الظاهر الثاني
لاطلاق الانفاق وعدم التقييد بكونه من ماله **المسئلة الثانية** اتفق الاصحاب على وجوب فطرة الضيف على المضيف في الجملة
استنادا الى صحيحة عمر بن يزيد المتقدمة ولكن اختلفوا في قدر الضيافة الموجبة لوجوبها على اقوال منتشرة فبين من اعتبر فيها طول
الشهر كما عن الشيخ والسيدين ومن اكتفى بالنصف الاخير كالمفيد وبالعشر الاخير كما عن جماعة من الاصحاب وبالليلتين الاخيرتين كالحلي
وبالليلة الاخيرة كالمنتهى وكره وبجزء من الشهر بحيث يهل الهلال وهو في ضيافته كما عن المع وفي ضمنه نحو ما يسمى الافطار عنده
في الشهر كالوسيلة ومن اعتبر صدق العيلولة عرفا كبعض المتاخرين وكذا اختلفوا في اشتراط افطار الضيف عند المضيف وعدمه
فعن الشيخ والحلي وابن حمزة ودروس الاول وعن شارح الفخر المحققين والك الثاني ولا يخفى ان منشأ اكثر هذه الاختلافات هو الاختلاف اما
في مصداق الضيف او في صدق كونه عنده فيحضر يوم الفطر كما هو مورد السؤال او ملاحظة العيلولة العرفية ايضا كما ورد في الجواب
والحق ان الكل بمعزل عن التحقيق لان لفظة الضيف في الكون عند المضيف وقع في كلام السائل والامام لم يكتف في الجواب بصدق العنوانين بل علقه على كونه
ممن يعوله الذي هو ايضا مناط مستقل في الوجوب فهو المناط من غير اعتبار صدق احد العنوانين ولا عنوان العيلولة العرفية بل اللازم في الضيف ايضا كونه
ممن يعوله وقد مر تفصيل ما يعتبر فيه **المسئلة الثالثة** كما يتبع وجوب الفطرة للانفاق الفعلي فهل يتبع وجوب الانفاق من دون فعليته ام لا
فاوجبها جماعة عن الزوجة غير الناشزة والمملوك استنادا الى وجوب النفقة ومقتضاه عموم الحكم في كل واجب النفقة كما صرح به الشيخ في طرق الابوين
والاولاد المعسرين ومنهم من صرح باختصاص الحكم بالانفاق الفعلي بل هم الاكثرون وهو الحق للاصل وعدم الدليل وما يمكن ان يكون دليلا للاول
صحيحة الحلبي المتقدمة في المسئلة الاولى ورواية ابن سنان المتقدمة في الفرع الاول منها حيث اشتمل على الاهل وصحيحة الحلبي صدقة الفطرة على
كل راس من اهلك الصغير والكبير والحر والمملوك والغني والفقير من كل انسان صاع من حنطة او شعير او صاع من تمر او زبيب لفقراء المسلمين و
قال التمر احب الي والتالي وموثقة اسحق الواجب عليك ان يعطي عن نفسك وابيك وامك وولدك وامراتك وخادمك ويرد الاول بما مر من
الاجمال المسقط للاستدلال والثانيتان باعمية الاهل من واجبي النفقة سيما مع اشتماله على الغني المسقط لوجوب النفقة في الاكثر والرابعة ايضا
من واجبي النفقة ايضا فيجب اما تخصيصها بالاب والام والولد الفقراء والامرأة الدائمية المطيعة والخادم الرقيق بشرط ان لا يعولهم غيره بل المنفقين عليهم
منهم وان لم يكونوا واجبي النفقة وليس الاول ارجح من الثاني مع ما في هذه الاخبار مما ياتي ذكره وقد يستدل ايضا بصدق العيلولة مع وجوب
النفقة وعدم توقفه على الانفاق وفيه انه لو سلم فانما هو في صدق العيال وقد عرفت ان المناط العول **المسئلة الرابعة** هل يشترط
في وجوب فطرة الزوجة والمملوك عيلولتهما بالمعنى المتقدم او يكفي صدق عنوانهما من حيث انهما هما اما مع وجوب نفقتهما او مطلقا الاكثر فيهما على
الثاني بل جعله في المعتبر في المملوك مما قطع به الاصحاب ونسبه في المنتهى الى اهل العلم كافة وفي السرائر ادعاء الاجماع عليه في الزوجة وان لم يجب نفقتها ونقل
في ح قولا بالاول واختاره في ك وخيرة ديق وصريح يع التردد وهو الحق هو الاول للاصل ودليل الثاني الاجماع المنقول وصدق العيلولة بالزوجية
والرقية وبعض الاطلاقات والاول مردود بعدم الحجية مع ان الاجماع الذي ادعاه الحلي رده في المع بانا ما عرفنا احدا من فقهاء الاسلام فضلا عن
الامامية اوجب الفطرة عن الزوجة من حيث هي وقريب منه في المنتهى والثاني بمنع صدق العيلولة المعتبرة هنا على ما مر بدون الانفاق الفعلي والثالث
بان الخطاب فيما يتضمن هذه الاطلاقات الى شخص خاص فلعله كان يعول مملوكه وامراته كما هو الغالب الشايع فلا يتعدى الى غيره الا اذا علم الاتحاد
في جميع ماله مدخلية في الحكم مضافا الى ان الاطلاق ينصرف الى الشايع والى نصامها فيهما مع من يلزم تقييده بالعيلولة بالمعنى المتقدم فكذا هيهنا
ثم بعدما اخترناه من توقف وجوب الفطرة على الانفاق في المملوك والزوجة لا حاجة الى ذكر بعض الفروع المتفرعة على ترتب الوجوب على مجرد الزوجية
والمملوكية نعم بقيت في المقام فروع اخر لا بد من ذكرها فنقول **فروع الاول** لا فرق في وجوب الفطرة عمن يعوله بين غيبته المعال وحضوره فلو كان
له عبد غايب يبلغ ماله من مولاه ينفق عنه او كان العايل في السفر وله اهل في الحضر ينفقون من ماله يجب عليه فطرتهم وان لم يتيقن بحيوة بعضهم
لاصالة البقاء ولا يعارضها اصالة براءة الذمة لكون الاولى مزيلة للاصل الثاني كما بين تحقيقه في موضعه وله امرهم باخراج الفطرة كما صرح في
رواية جميل نعم لو كان الغايب غير منفق عليه منه كالعبد الابق او المغصوب لم يجب فطرته على المختار وعلى القول بوجوب فطرة المملوك مطلقا يتعين
القول بالوجوب هنا ايضا للاصل المذكور ب من يجب فطرته على عايله يسقط عنه ولو كان غنيا بالاجماع كما صرح به فخر المحققين في ح شاد
بعض مشايخنا المحققين بل بالاجماع المحقق حقيقة لشذوذ المخالف وهو الدليل عليه مضافا الى النبوي المنجبر لا ثنيا في صدقة في لفظ

في بيان ان فطرة الضيف على المضيف

تأخير

في بيان انه هل يشترط في وجوب فطرة الزوجة والمملوك الانفاق الفعلي ام لا

الخلافي

كتاب الزكوة

اخر لاشئ كالى والى الاخبار المصرحة بانها عن كل انسان صاع فلا يتعدد الصاع ويشعر به ايضا ما في الاخبار من ذكر الاداء او الوجوب عمن يعول
فان لفظة عن ظاهرة في انها نيابة عنه خلافا للمحكي عن الحلي فاوجبها على المضيف والضيف الغني لاطلاق الوجوب على احد وجوابه ظاهر ح لو
كان العايل فقيرا والمعال غنيا يسقط عن الاول لاعساره ويجب على الثاني على الحق وفاقا للحلي والمع للعمومات السالمة عن المعارض وخلافا للمبسوط
في الزوج والزوجة فاسقطها عنهما اما عن العايل فلاعساره واما عن المعال فلعيلولته للغير ويرده بانه لا دليل على الاسقاط بعيلولة الغير الا مع وجوب
اداء الغير وهو هنا منفي وظاهره عدم الفرق بين انفاق الزوجة عليها وعدمه وفصل في لف بين انفاقه عليها فاسقطها عنها المانع وبين عدمه فاوجبها
عليها لانتفاء العيلولة الموجبة للسقوط عنها فيبقى العمومات الدالة على وجوبها على كل مكلف غير سالمة عن المعارض وجوابه ظهر مما ذكر ح لو لم
يخرج العايل مع وجوبها عليه لم يجب على المعال وان كان غنيا اثم عليه لتعلق الخطاب بالعايل فلا يتعلق بالمعال وكذا الحكم اذا كان العايل كافرا لتوجه
الخطاب اليه هي لو اخرجها المعال عن نفسه تبرعا بغير اذن العايل لم يبرء ذمة العايل كما نص عليه في فق والتحرير وغيرهما لاصالة اشتغال ذمته و
توجه الخطاب اليه وتوقف الاخراج على النية الغير المتصورة في حق المعال واستشكل في عد من الاصالة والتحمل ولا يحصل له كما ذكره المحقق الشيخ علي و
هل يسقط عن العايل لو اخرجها المعال باذنه صرح جماعة بالسقوط وعن ف نفي الخلاف عنه واستدل له بانه مع الاذن يكون كالمخرج واستشكل بانه
عبادة فلا يصح عن غير من وجبت عليه الا اذا كان بالوكالة في الاداء من مال الموكل وهو في محله بل الظ عدم السقوط الا ان وكله بقبوله قدر الفطرة
له ثم اخراجه عنه ولا دلالة في رواية جميل بالسقوط لان الظ من امر العيال بالاخراج اخراجهم من مال المعيل ولو كان العبيد بين شركاء فان كان لكل
منهم راس وجب على كل منهم فطرة وكذا لو كان لواحد منهم راس ولو كانت حصة كل او بعضهم اقل من راس فلا فطرة عليه وفاقا للصدوق وجماعة و
خيرة لرواية زرارة المصرحة بذلك وللاصل ايضا فانه لم يثبت من الاخبار وجوب فطرة اقل من راس على كل شخص خلافا للاكثر فاوجبوها مطلقا على
كل بقدر حصته للعمومات وشمولها لذلك ممنوع هذا اذا عاله الجميع بقدر الحصة وان عاله واحد فيجب فطرته عليه **المسئلة الخامسة** لا شك
في وجوب فطرة الرضيع للاجماع واطلاقات الصغير المتقدمة ورواية ابرهيم بن محمد الهمداني وفيها والفطرة عليك وعلى الناس كلهم ومن يعول من ذكر او
انثى صغير او كبير حر او عبد فطيم او رضيع الحديث ولا في وجوبها على ابيه او جده لو تكفل مؤنة ارضاعه لصدق العول بل وكذا كل من يكفلها ولا
في عدم وجوبها اذا كانت مؤنة ارضاعه من ماله وانما الاشكال فيما لو تبرعت امه بالارضاع كما هو الشايع في تلك الازمان فهل يجب فطرتها على
امه او على ابيه المنفق على امه واشكل منه لو لم ينفق ابوه على امه ايضا والاحوط اخراجهما معا **المسئلة السادسة** لا يجب فطرة الجنين
اجماعا وللاصل الا اذا تولد قبل الغروب فيجب ح لدخوله تحت الصغير والرضيع ولو تولد بعده وقبل الزوال لم يجب على الاظهر الاشهر لصحيحة
ابن عمار عن مولود ولد ليلة الفطر قال لا قد خرج الشهر ونحوها رواية نعم يستحب اخراج فطرته للمروي في التهذيب مرسلا ان ولد قبل الزوال
يخرج عنه الفطرة **البحث الثالث** في جنسها وقدرها وفيه مسئلتان **الاولى** اختلف الاصحاب في الجنس الواجب اخراجه عن الفطرة فمنهم
من اقتصر على الاربعة الزكوية كعلي بن بابويه في رسالته وولده في مقنعه وهدايته والعماني في متمسكه ومنهم من ضم بخامسة الاربعة وهو مع
الذرة كما عن هؤلاء وان ذكروا السلت ايضا الا انه شعير ايضا والاسكافي والحلبي والحلي مع الاقط كما مال اليه في خيرة الخمسة الثانية معه كالسيد و
منهم من حصره في سبعة الستة الاخيرة مع الارز كما في ف وط وجماعة ومنهم من جعله من القوت الغالب اما من الاجناس السبعة كطايفة او
مطلقا كالاخرى ومنهم من اعتبر اغلبية القوت في غير الاجناس المذكورة واما فيها فاكتفى بالاطلاق ومرجعه التخيير بين الامرين وهو الاشهر سيما
بين المتاخرين وبالجملة فلهم اختلاف شديد في المقام بل اختلفت كلمات الحاكين للاقوال ايضا ومنشاء الاختلاف اختلاف اخبارها فانها بين مكتف
بذكر اثنين الحنطة والتمر كصحيحة الحلبي او ثلثة الحنطة والتمر والزبيب كصحيحة صفوان او الاولين مع الشعير كصحيحتي الفضلاء والسبعة و
ابن سنان ورواية منصور بن خارجة او الاول والثالث مع الشعير كصحيحة ابن وهب ورواية سلمة او الاول والرابع مع الاقط كرواية ابن
المغيرة او اربعة هي الاربعة الاولى كصحيحتي البجلي وسعد بن سعد ورواية ابن سنان او الاخيرة كصحيحة القداح او غير الاول من الاربعة الاولى مع
الذرة كصحيحة الحذاء او خمسة هي الاربعة الاولى مع الذرة كرواية الفضلاء الثلثة ومتضمنة الايجاب ما اقتاته المزكي وتغذى به عياله او
ما اقتاته اهل بلده كصحيحة ابن مسكان ومرسلة يونس ورواية الهمداني ويعضدها صحيحة ابن عمار المثبتة للاقط لاصحاب الابل والبقر والغنم و
جميع تلك الاقسام غير الاخير لعدم دلالتها على وجوب ما تضمنتها بل على كفايته واجزائه كما لا يخفى على الفقيه الخبير لا يعارض بعضها بعضا نعم يعارض
هذه الاقسام مع القسم الاخير بالعموم من وجه لدلالتها على اجزاء ما تضمنته مطلقا سواء كان قوتا غالبا او لا ودلالته على تعيين القوت الغالب سواء
كان احد الاجناس او لا وتوهم عدم التعارض لان مورد خصوص الاجناس لان الغالب عدم خروج القوت الغالب عنها فاسد اذ القوت الغالب
للغالب لا يخرج عن الجميع واما عن كل واحد فالعيان يشهد بخلافه فان اهل عراق العجم والري ليس قوتهم تمرا كما ان اهل البحرين ليس زبيبا مع انها تدل
على اجزاء كل واحد مطلقا فالتعارض محقق فاللازم المحاكمة ومقتضاها الحكم بالتخيير في موضع التعارض فيه الحكم وعليه الفتوى فيتخير المكلف بين
اخراج احد الاجناس الخمسة وبين اخراج قوته الغالب لو كان غيرها الا ان يقال مقتضى مفهوم الشرط في صحيحة محمد الصدقة لمن لا يجد الحنطة والشعير يجزي
عنه القمح والعدس والذرة نصف صاع من ذلك كله او صاع من تمر او زبيب ومرسلة من لم يجد الحنطة والشعير اجزء عنه القمح والسلت والعدس

في بيان وجوب فطرة الرضيع وعدم وجوب فطرة الجنين

في المسئلة اختلاف

فى بيان ان المعتبر القوت الغالب قوت المزكى او بلده

والذرة عدم اجزاء الذرة الا مع عدم وجدان الحنطة والشعير لانا نقول مقتضاه عدم اجزاء كل واحد من المذكورات وهو لا ينافى اجزاء واحد منها

فروع أ هل المعتبر فى القوت الغالب قوت المزكى او بلده الذى فيه تبلة الفطرة او وطنه مقتضى الخبرين الاولين من القسم الاخير الاول ومقتضى الثالث احد الاخيرين بل الاخير وحمل الاولين على الغالب لتلازم الغلبتين فى الاغلب ليس اولى من العكس لذلك واذ لا ترجيح فالوجه التخيير فى ذلك ايضا ب لا يعتبر فى القوت الغالب ان يكون من احد الاجناس الخمسة ولا فيها ان يكون من القوت الغالب للاطلاق ج لا يجوز اخراج قدر الفطرة من الدقيق او الخبز عوضا للجنس ولكنه يجوز من القوت الغالب فالحاصل انه على الاقتصار على الاجناس لا يكفى الدقيق والخبز لعدم صدق الجنس واما على ما اخترناه من كفاية القوت الغالب يكفيان من جهته للصدق ولا يضر فى الدقيق افتقاره الى العجن والطبخ لان الحاجة الى هذا القدر من العمل لا يخرجه عن القوت الغالب عرفا ى افضل ما يخرج التمر والزبيب وفاقا للاكثر منهم الشيخان والقاضى فى الكامل والحلى وابن حمزه ويع وفع وكره وشا وعد و التبصرة وس وتن واللمعة وضه للشهرة وصحيحة هشام التمر فى الفطرة افضل لانه اسرع منفعة وذلك انه اذا وقع فى يد صاحبه اكل منه وهى دالة على الاول بالصراحة وعلى الثانى بعموم العلة مضافا فى الاول الى غيرها من المستفيضة كصحيحة الحلبى المتقدمة فى المسئلة الثالثة من البحث الثانى و رواية ابن سنان السالفة فى الفرع الاول من المسئلة الاولى منه وموثقة اسحق بن عمار وروايتى منصور والشحام وفيهما لان اعطى صاعا من تمر احب الى من ان اعطى صاعا من ذهب فى الفطرة ومرسلة يه وفيها قريب مما ذكر ايضا والاول افضل من الثانى وفاقا لجميع من ذكر وجمع آخر منهم العمانى والصدوق وان لاكثرية رواياته وصراحتها ولقوله فى صحيحة الحلبى بعد ذكر الاجناس الاربعة التمر احب فى لك الى وكذا فى رواية ابن سنان بدون لفظة ذلك خلافا فى الاول للمحكى عن الديلمى فجعل الافضل الاعلى قيمة لكونه انفع للفقير ويرده منع ايجابه للافضلية لصريح ما جعل التمر افضل من الذهب وعن ف فجعل القوت الغالب لرواية الهمدانى المعينة لاهل كل قطر ما يقتاتونه وما بمعناها من الروايات بحملها على الاستحباب اما للاجماع على عدم الوجوب كما قيل او للجمع بين الروايات وفيه مع ان الوجهين لا يعينان الحمل المذكور لامكان التخيير كما قلنا وانه لا يكافؤ ما صرح بافضلية ما ذكرنا انه يحصل الجمع بالحمل على الفضيلة بالنسبة دون الافضلية من الجميع بان يكون افضل من غيرهما كما فعله جماعة فجعلوا القوت الغالب افضل بعدهما وهو كان حسنا لولا امكان الجمع بالتخيير وفى الثانى للمحكى عن القاضى فى المهذب فجعل الزبيب مساويا للتمر لمساواة العلة ويرده التصريح فى التمر بالافضلية كما مر

فى بيان جواز اخراج القيمة من احد الاجناس

ح يجوز اخراج القيمة من احد هذه الاجناس بلا خلاف يعرف كما فى خيرة بل مطلقا كما فى المن بل بالاجماع كما فى السرائر والمفاتيح و عن ف والغنية وكره ولف بل هو اجماع محقق اله وللمستفيضة كالموثقات الاربع لاسحق بن عمار وروايته فى احديها لا باس بالقيمة فى الفطرة وفى الاخرى ولا باس ان يعطى قيمة ذلك فضة وفى الثالثة ما تقول فى الفطرة يجوز ان اؤديها فضة بقيمة هذه الاشياء التى سميتها قال نعم ان ذلك انفع له يشترى ما يريده وفى الرابعة فيما ترى ان يجمعها ويجعل قيمتها ورقا ويعطيها رجلا واحدا مسلما قال لا باس وفى الخامسة لا باس ان يعطيه قيمتها درهما وصحيحتى عمر بن يزيد الاولى يعطى الرجل الفطرة دراهم ثمن التمر والحنطة يكون انفع لاهل بيت المؤمن قال لا باس والثانية يعطى الفطرة دقيقا مكان الحنطة قال لا باس يكون اجر طحنه بقدر ما بين الحنطة والدقيق وظاهر ان المراد الاعطاء بالقيمة لا اصالة كما يدل عليه قوله يكون اجر طحنه الخ فانه لو كان اصالة للزم الاتمام صاعا وزيادة ما نقص باعتبار الطحن وصحيحة ابن بزيع بعثت الى ابى الحسن الرضاع بدراهم لى ولغيرى و كتبت اليه اخبره انها من فطرة العيال فكتب ع قبضت وفى رواية المروزى ان لم يجد من يضع الفطرة فيه فاعزلها تلك الساعة قبل الصلوة والصدقة بصاع من تمر او قيمته فى تلك البلاد دراهم ورواية على بن راشد عن الفطرة الى ان قال لا باس بان يعطى ويحمل ثمن ذلك ورقا والمروى فى عمر مرسلا عن القيمة مع وجود النوع قال لا باس ثم انه لا فرق فى جواز اخراج القيمة بين امكان اخراج الاجناس وعدمه على الاظهر الموافق لصريح جماعة للاطلاقا وخصوص رواية عمر وظاهر الشيخ فى يه والديلمى وابن حمزة الاقتصار على عدم الامكان وهو محجوج بما مر ولا فى القيمة بين النقدين وغيرهما من الاجناس وفاقا لصريح ط ولف بل الاكثر كما ينادى به تصريحاتهم بجواز اخراج ما عدا الاجناس المخصوصة بالقيمة لصحيحة عمر بن يزيد الثانية ونفى دلالتها كما فى يق غير جيد اذ قيام الاخر مقام الكبير لا يكون الا بالقيمة خلافا للمحكى عن ظاهر الحلى والاردبيلى ويميل اليه كلام بعض المتاخرين فخصوا بالنقدين او خصوص الفضة لان النقدين هو المتبادر من القيمة ولا اقل من احتمال الخصوصية فلا يحصل بغيره البراءة وللتقييد فى سائر الاخبار على لزوم الانحصار غايتها ذكر المقيد وهو لا يدل على لزوم التقييد فيبقى الصحيحة بلا معارض ثم على ما اخترناه من عدم اختصاص القيمة بالنقد هل يجوز اخراج اقل من صاع من احد الاجناس المذكورة بعوض صاع اخر او خص منه ام لا المحكى فى لف الاول وعن تن الثانى واختاره فى خيرة والمفاتيح وهو الاقرب لان اخبار القيمة متضمنة للنقد سوى صحيحة عمر بن يزيد وهى ايضا مخصوصة بغير هذه الاجناس والقول بالفصل يتحقق فليس على اجزاء مثل ذلك القيمة دليل مع انه ورد فى روايات كثيرة ان ذلك من عمل عثمان او معوية موذنا بكونه بدعة ولا تقدير فى القيمة على الاصح كما ذهب اليه الاكثر بل المرجع القيمة السوقية للاصل وظاهر الاخبار واما رواية اسحق فلا دلالة فيها على التقدير بالدرهم الواحد اذ المراد بالدرهم جنسه ولو سلم فيمكن حملها على اختلاف الاسعار فيه لعلى ان قيمتها وقت السؤال ذلك واما رواه فى عمر من قدر القيمة فقال درهم فى الغلاء او الرخص فلضعفه لا يدفع ما مر ولذا صرح جماعة بان القول بتقديرها درهما او اربعة دوانيق مجهول القائل والمستند

فى بيان القدر الواجب من الاجناس المذكورة فى زكوة الفطرة

المسئلة الثانية القدر الواجب من الاجناس المذكورة فى زكوة الفطرة صاع بالاجماع المحقق والمحكى فى كلام جماعة له وللروايات المستفيضة من الصحاح وغيرها كالصحاح

التسع

التسع للجمال والحذاء والقداح والاشعري والحلبي وابن وهب ومحمد بن عيسى والروايات العشر للهمداني والمروزي والشحام وسلمة وابن المغيرة
وجعفر بن معروف وياسر وابرهيم بن ابي يحيى وابن سنان ومنصور واما الاخبار المتضمنة لنصف الصاع من الحنطة او غيرها فهي موافقة للعامة
محمولة على التقية كما صرح به طائفة من الاجلة ونطقت به المستفيضة وبانه من بدع عثمان او معوية ومع ذلك كله مخالفة لاصالة بقاء شغل
الذمة ولا فرق في ذلك بين ساير الاجناس واللبن على الاظهر وفاقا لاطلاق اكثر القدماء كالمفيد والسيد وف والاسكافي والقاضي والحلبي
وابن زهرة وجمهور المتاخرين بل قيل من غير خلاف يعرف بينهم عدا شاذ لعموم بعض الاخبار المتقدمة واطلاقه واستصحاب شغل الذمة وه
خلافا للمحكي عن ط والمصباح ومختصره والاقتصاد والجمل ويه وب وصا ظاهرا والحلي وابن حمزه ويع وفع وكره والتبصرة وعد وشا و
التلخيص ونسبه في الايضاح الى كثير من الاصحاب فاكتفوا في اللبن باربعة ارطال او ستة لمرسلة القسم بن الحسن رجل بالبادية لا يمكنه
فقال تصدق باربعة ارطال من لبن وفيه ان مورد الخبر من لا يتمكن من الفطرة وهو ظاهر في الفقير او محتمل له فالتصدق المذكور من باب
الاستحباب وكون المورد من لا يتمكن لاجل كونه في البادية غير معلوم غايته الاحتمال وهو غير مفيد ولو سلم فيمكن ان يكون هذا اخراجا
بالقيمة دون الاصالة ويكون قيمة اربعة ارطال من اللبن في ذلك الوقت مساويا للصاع من بعض الاجناس المذكورة ثم ان تحقيق
الصاع قد مر في باب الزكوة **فرع** لا يجوز اخراج صاع واحد من جنسين وفاقا للشيخ وجماعة لا اصالة ولا قيمة اما الاول فلعدم
ثبوت ذلك شرعا وانما الثابت اصالة صاع من جنس واما الثاني فلما مر من عدم ثبوت هذا النوع من القيمة ووجود القول بالفصل
خلافا في الاول للمختلف وفي الثاني للكيدري والمحقق على ما حكي منها لوجوه ضعيفة **البحث الرابع** في وقتها وفيه مسائل **المسئلة**
الاولى اختلفوا في مبدء وجوبها فذهب الشيخان في مقنعة والعريوق ويه وط والسيد في الجمل والاسكافي والديلمي والحلبي والقاضي وابن زهره
انه طلوع فجر يوم العيد واختاره صاحب لك من المتاخرين واختاره الشيخ في الجمل والاقتصاد والمصباح ومختصره والحلي وابن حمزه والفاضلان
والشهيدان ومعظم المتاخرين انه غروب الشمس من اخر يوم من شهر رمضان دليل الاولين اصالة عدم الوجوب واستصحابه الى ان يحصل اليقين
وهو ما بعد الفجر وصحيحة العيص عن الفطرة متى هي فقال قبل الصلوة يوم الفطر والمتبادر من قبل الصلوة وان كان ما قرب منها لا يشمل جميع
ما بعد طلوع الفجر الا ان الاجماع اوجب صرفه عن المتبادر فيحمل على اقرب ما يمكن من المجازات واشيعها واسبقها الى الذهن بعد الصرف عن
الحقيقة او يقول الا انه يجب الاقتصار في غير مدلول النص على المتيقن والسؤال بها عن اصل الوقت فالظاهر ان غيره ليس وقتا فلا يرد انه اعم
من وقت الوجوب وللاستحباب وحجة الاخرين صحيحة معوية بن عمار عن مولود ولد ليلة الفطر عليه فطرة قال لا قد خرج الشهر وسالته عن يهودي اسلم
ليلة الفطر عليه فطرة قال لا ونحوه روايته وبعض وجوه اخر بين الوهن وردت الصحيحة والرواية ايضا بانهما يدلان على وجوب الاخراج عمن ادرك
الغروب لا على انه اول وقت الوجوب والاعتراض عليه بانه يدل عليه بالعموم او الاطلاق كما في خيره وغيره لا وجه له اذ لا دلالة لهما على جواز الاخراج
او وجوبه بوجه ثم **اقول** التحقيق ان مرادهم بمبدء وقت وجوبها ان كان الوقت الذي من لم يدركه لم يجب عليه وان ادرك طلوع الفجر فالحق هو
الثاني لصحيحة معوية بن عمار وروايته حيث دلتا على عدم كفاية ادراك طلوع الفجر في الوجوب فلم يبق الا الغروب اذ لا قول بكون غيرهما اول الوقت
بذلك المعنى فلا يجب على من صار غنيا بعد الغروب او ولد وان كان مرادهم الوقت الذي من ادركه مع الوقت الاول وجبت عليه الفطرة فالحق
مع الاول لعدم دليل على الوجوب بادراك الغروب فيستصحب عدمه الى الطلوع فلو مات المكلف قبله او فقد بعض الشرايط لا يجب عليه ولا يتوهم عدم
القول بالفصل بين عدم الوجوب بعدم ادراك وقت والوجوب بادراكه فان الشيخ نص في كتبه الثلثة التي ذهب فيها الى القول الاول على انه
من اسلم او ولد له مولود ليلة الفطر لم يجب عليه اخراج الفطرة ويظهر منه ان مبدء الوجوب الطلوع بشرط ادراك الغروب ايضا وان كان مرادهم
اول زمان يجوز فيه اخراجها بعنوان زكوة الفطرة ولا يجوز التقديم عليه فليس الحق في شيء منهما بل الحق قول اخر وهو انه اول شهر رمضان وفاقا
للصدوقين والنهاية وط وف والمع وفع وكره ولف وخيرة وعزاه في التنقيح الى كثير وفي المن الى الاكثر وفي س ولك الى المشهور لصحيحة الفضلاء
الخمسة المتقدمة في المسئلة الاولى من البحث الثاني والرضوي لا باس باخراج الفطرة في اول يوم من شهر رمضان الى اخره وهي زكوة الى ان يصلي
صلوة العيد فاذا اخرجها بعد الصلوة فهي صدقة وافضل وقتها اخر يوم من شهر رمضان والحمل على التقديم على سبيل القرض حمل بلا حامل و
عدول عن الظاهر مع انه لا اختصاص له باول شهر رمضان واشتمال الاخر الاولى على ما يخالف الاجماع لا يوجب ترك العمل بجميع ما اشتمل عليه فلعل بعض
مدلولها جار على تاويل او مصلحة وخلافا للمفيد والاقتصاد والحلبي والحلي ويع وشا وغيرها وفي لك وخيرة انه المشهور لانها عبادة موقتة فلا يجوز
فعلها قبل وقتها كما صرح به في الصحاح الواردة في الزكوة المالية ولصحيحة عيص المتقدمة والجواب عن الاول ان رمضان من وقتها لما تقدم فلم يكن
فعلها فيه قبل الوقت وعن الثاني انه قد عرفت لزوم ارتكاب تجوز فيه فيحتمل ان يكون في غير ما ذكر بان يكون السؤال عن اخر وقت الفطرة اي الى متى
هي او عن الافضل وغير ذلك **المسئلة الثانية** اختلفوا في اخر وقتها فذهب السيد والشيخان والصدوقان والديلمي والحلبي ويع وفع
الى انه صلوة العيد ونسبه جماعة الى الاكثر وفي كره الى علمائنا وفي المن الى علمائنا اجمع وادعى عليه الاجماع في الغنية وعن الاسكافي امتداده الى
الزوال واستقربه في لف وهو ظاهر شا حيث جعل وقتها وقت صلوة العيد واختاره في ن وس وظاهر المن كون تمام يوم العيد وقتا لها

في بيان مبدأ وجوبها

في بيان اخر وجوبها

وجواز التاخير عن الصلوة وان ادعى اقول لا اقول علمائنا اجمع على جوازه حجة الاولين رواية ابرهيم بن ميمون الفطرة ان اعطيت قبل ان يخرج الى
العيد فهي فطرة وان كان بعد ما يخرج الى العيد فهي صدقة ورواية المروزي ان لم يجد من يضع الفطرة فيه فاعزلها تلك الساعة قبل الصلوة وموثقة اسحق
ابن عمار اذا عزلتها فلا يضرك متى ما اعطيتها قبل الصلوة او بعدها ولو لم تعزل وليس قبلها اجماعا فيكون بعدها والرضوي للتقدم في المسئلة السابقة
والمروي في الاقبال ينبغي ان يؤدي الفطرة قبل ان يخرج الناس الى الجبانة فان اداها بعد ما يرجع فانما هو صدقة وليس هو فطرة وفي تفسير العياشي اعط
الفطرة قبل الصلوة الى ان قال وان لم يعطها حتى ينصرف من صلوته فلا يعد له فطرة ويؤيده الاية الشريفة حيث قال فصلى واتى بلفظة الفاء الدالة على
التعقيب دليل الثاني صحيحة العيص المتقدمة ببعضها وفيها بعد ما تم قلت فان بقي منه شيء بعد الصلوة قال لا باس نحن نعطي عيالنا منه ثم يبقى فنقسمه وهي
باطلاقها شامل لما قبل العزل ايض وصحيحة ابن سنان واعطاء الفطرة قبل الصلوة افضل وبعد الصلوة صدقة وقوله في صحيحة الفضلاء يعطي يوم الفطر
قبل الصلوة فهي افضل وفي سعة ان يعطيها من اول يوم يدخل في شهر رمضان الى اخره والمروي في الاقبال قلت اقبل الصلوة او بعدها قال ان
قبل الظهر فهي فطرة وان اخرجتها بعد الظهر فهي صدقة لا تجزيك قلت فاصلي الفجر واعزلها وامكث يوما او بعض يوم ثم اتصدق بها قال لا باس هي فطرة واذا
اخرجتها قبل الصلوة واكثر هذه الاخبار وان كان شاملا لما بعد الزوال ايضا الا انه خرج بعد الزوال بالاجماع كما في لف ودليل الثالث اطلاق الصحاح
الثلث المذكورة **اقول** يمكن رد دلالة الصحاح اما اوليها فبان ظاهر صدرها انتهاء الوقت بالصلوة وظاهر ذيلها بقاؤه الى بعدها فلا بد
اما من تجوز في الاول او تقييد بما بعد العزل في الثاني ولا ترجيح فلا دلالة لها اما الثانية فلان ظاهر صدرها البقاء وظاهر ذيلها الانتهاء فلا
بد من احد التجوزين ايض مع ان المفضل عليه في صدرها غير معلوم فلعله التقديم كما هو ظاهر الثالث ويرد على الرابعة ايض مثل ما يرد على الثانية
مع ما فيهما من الضعف وعدم الحجية ومنه يظهر خلو الاخيرين عن الدليل سوى استصحاب بقاء الوجوب المستلزم لبقاء الوقت ولكنه ايض لا يفيد مع
ادلة القول الاول فهو المعول الا انه قد لا يصلي المكلف ويقع هناك صلوات متعددة بل قد لا يقع هناك صلوة اصلا فلا يمكن توقيتها بالصلوة
ح قطعا وسقوط الفطرة ايض باطل اجماعا بل ضرورة فالتحديد بالصلوة مطلقا مما لا يمكن تصحيحه اصلا بل الصواب ان يقال انه ان صلى المزكي او وقع هناك
صلوة جامعة يصلح لانصراف اطلاق الصلوة اليها ولم يرد المصلي صلوة اخرى فيجب الاخراج قبلها وينتهي وقتها بها لجميع ما مر دليلا للقول الاول
وان لم يكن كذلك فيستصحب وقتها الى الزوال واما بعده فلا لظاهر الاجماع ولا يتوهم ان فيه مخالفة للاطلاق اذ الظ ان تعليق الامام بالصلوة انما
كان بناء على الشايع في زمانه من صلوة العيد او خوفا للاجماع فانه صرح بعض شراح المفاتيح بان المستفاد من كلام الفاضل ان الاخراج للصلوة و
مقدم عليها يجوز تاخيرها الى الزوال يجوز تاخيره اليه اذا اخرت الصلوة الى الزوال لا مطلقا فان المراد بامتداد وقته الى الزوال امتداده بشرط تاخير
الصلوة عنه انتهى فاذن الاقوى انتهاء وقته بالصلوة ان صلى المزكي قبل الزوال او وقعت هناك صلوة جامعة يخرج الناس اليها وبالزوال
ان لم يكن كذلك **المسئلة الثالثة** الواجب في الوقت هو العزل اي الافراز من المال وتعيينه في مال مخصوص واما الاعطاء فلا بل يجوز

في بيان الواجب في الوقت هو العزل او الاعطاء

تاخيره مع العزل وان خرج الوقت ومضى منه ما مضى كما صرح به غير واحد وفي يق ان الظ انه لا خلاف فيه بين الاصحاب للمستفيضة من الاخبار
كرواية المروزي وموثقة ابن عمار المتقدمتين وقريبة منها روايته ومرسلة ابن ابي عمير في الفطرة اذا عزلتها وانت تطلب بها الموضع او تنتظر بها
رجلا فلا باس به وبهذه الاخبار يقيد الاطلاق مثل قوله ان اعطيت في رواية ابرهيم بن ميمون **فروع** أ الظ من اطلاق الاصحاب جواز العزل مع
وجود المستحق وعدمه وهو كذلك لاطلاق الموثقة والرواية الخالي عما يتوهم مقيدا له سوى مفهوم الشرط في رواية المروزي والوصف في المرسلة
والاول لا يفيد المطلوب لان مقتضاه عدم وجوب العزل مع الوجدان لا عدم جوازه وهو كذلك لامكان الاعطاء والثاني ليس بحجة ب
المراد بالعزل كما ذكر هو تعيينها وتميزها في مال مخصوص بقدرها بان تميزه عن غيره بقصد كونه فطرة فلا عزل بدون الامرين لعدم الصدق
عرفا فلا يكفي الامتياز والتعين بدون قصد الفطرة ولا قصدها بدون التميز فقصد صاع من هذه الصبرة او دراهم من هذه الصرة او قدر
معين من مالي على ذمة فلان او سلعة من هذه الامتعة او نصف من هذه السلعة ليس بكاف في عزل الفطرة ج لو عزلها فتلفت فان
كان بتفريط منه ضمنها مطلقا للاجماع ولانها صارت بالعزل ملكا للفقراء امانة في يده فيضمنها بالتفريط وان كان بغير تفريط فان كان لم يجد
لها مستحقا ولذا اخرها فلا يضمن وان كان وجده ضمن كما نص عليه جماعة منهم الصدوق في المقنع والشيخ في يه وط والحلي وابن حمزة والفاضلان
والشهيدان وغيرهم لا لصحيحة زرارة الواردة في الفطرة لعدم خلوها عن الاجمال بل لصحيحة زرارة عن رجل بعث اليه اخ له زكوته ليقسمها فضاعت
فقال ليس على الرسول ولا على المؤدي ضمان قلت فان لم يجد لها اهلا ففسدت وتغيرت ايضمنها قال لا ولكن اذا عرف لها اهلا فعطبت او فسدت
فهو لها ضامن حتى يخرجها وغير ذلك د لو عين الفطرة بالعزل فهل له ابدالها بغيرها ام لا الاصح في س الثاني واستشكل فيه بعض الاجلة
لاصالة عدم التعيين ما لم يقبضه المستحق وفيه ان المتبادر من العزل صيرورة المعزول ما عزل له ملكا لمستحقه ولذا صرح الاصحاب بانه امانة في يده
فجواز التبديل يحتاج الى الدليل وليس **المسئلة الرابعة** لو لم يعزلها وخرج الوقت فقال جماعة منهم الصدوق والمفيد والحلبي والقاضي
وابن زهرة والمحقق وجمع من المتاخرين انها تسقط وادعى في الغنية الاجماع عليه وذهب جمع اخر منهم الشيخ والديلمي والفاضل والحلي وجماعة من
المتاخرين على عدم سقوطها بل يجب اما قضاء كما يقوله غير الحلي او اداء كما يقوله الحلي واستدل كل منهم بادلة مدخولة او معارضة اما ما يستدل

في بيان سقوط الفطرة وعدمه فيما اذا لم يعزل في الوقت

به للقول الاول من الاخبار المتقدمة المنجبرة بالشهرة النافية بعد الصلوة للفطرة وانها ما يكون قبلها فلا يجب بعدها شئ للاجماع على
عدم وجوب غير الفطرة مضافا الى ان القضاء لا يكون الا بامر جديد وهو في المقام مفقود فالقول به البتة غير سديد والقول بادائية شاذ
نادر اذ ليس للحلى فيه موافق ظاهر فيحكم الحدس ببطلانه مع علبه فلم يبق الا الاول فعليه الفتوى ولكن الاحتياط في المقام اولى ثم اولى البحث
الخامس في مصرفها وكيفية اعطائها وفيه مسائل المسئلة الاولى المشهور بين الاصحاب كما في كلام طائفة منهم بل مقطوع به في كلامهم
كما في ان مصرفها مصرف الزكوة المالية من الاصناف الثمانية الجامعة للشرائط المتقدمة لاية الصدقات واخبار الزكوة وهذه منها بالاجماع وصريح
الاخبار وفي المع والمن انها الستة اصناف باسقاط المؤلفة والعاملين ونسبه في بق الى ظاهر الاصحاب وعن ظاهر المفيد اختصاصها بالفقراء و
المساكين ومال اليه طائفة من متاخري المتاخرين بعض الميل ويدل عليه صحيحة الحلبي صدقة الفطرة على كل راس من اهلك الصغير والكبير والحر والمملوك
والغني والفقير عن كل انسان صاع من حنطة او شعير او صاع من تمر او زبيب لفقراء المسلمين ورواية الجهني عن زكوة الفطرة فقال يعطيها المسلمين فان
لم يجد مسلما فمستضعفا واعط ذا قرابتك منها ان شئت ورواية يونس بن يعقوب عن الفطرة من اهلها الذين يجب لهم قال من لا يجد شيئا ورواية
الفضيل لمن تحل الفطرة قال لمن لا يجد ولا شك ان الاحوط الاقتصار عليهم لو لم يكن اقرب ويشترط في الفقير هنا ما يشترط في المالية من عدم كونه
هاشميا المار في المالية من قوله في صحيحة العيص يا بني عبد المطلب ان الصدقة لا تحل لي ولا لكم وفي صحيحة الفضلاء الثلاثة وان الصدقة لا تحل لبني
عبد المطلب وفي صحيحة الهاشمي اتحل الصدقة لبني هاشم فقال انما تلك الصدقة الواجبة على الناس لا تحل لنا وفي رواية الشحام عن الصدقة التي حرمت
عليهم فقال هي الزكوة المفروضة ولم تحرم علينا صدقة بعضنا على بعض الى غير ذلك الا اذا كانت فطرة الهاشمي فيحل له للرواية الاخيرة وغيرها
مما مر في بحث الزكوة والعبرة هنا بمن يجب عليه الاخراج اي المعيل لا بمن يخرج عنه اي المعال لوجوبه على الاول وهو المعطي ويخرج من ماله وليس
الثاني الا سبب الوجوب عليه فلا يجوز لغير السيد اعطاء زوجته السيدة للسيد ويجوز للسيد اعطاء فطرة زوجته الغير السيدة له ورجح في بق فطرة
اعتبار المعال لانه الذي يضاف اليه الزكوة فيقال فطرة فلان وان وجب اخراجها عنه على غيره وذكر بعض الاخبار المتضمنة لذكر فطرة العيال وعن كل
راس ونحوهما وفيه ان هذه النسبة مجازية قطعا بل الزكوة زكوة من امر بها ويؤاخذ على تركها ويثاب بفعلها ويخرجها من ماله وله تعيين مستحقها
وليس اضافته الى المعال الا كنسبة المنذور لشخص اليه فانه اذا نذر احد ان يتصدق لكل واحد من عياله شيئا ونذر ايضا ان لا يتصدق من صدقاته
الى غير العالم لا يجوز له صرف الصدقة المذكورة الى غير العالم قطعا ولو روعي الاحتياط في الاخراج لكان اولى وكذا يشترط كونه مؤمنا وما يظهر منه
خلافه محمول على التقية المسئلة الثانية يجوز للمالك اخراجها وتفريقها بنفسه اجماعا ولا يجب الدفع الى الامام او نائبه الخاص او العام
للاصل والاجماع وان كان الافضل دفعه اليه كما صرح به الجماعة والله العالم المسئلة الثالثة صرح المحقق في يع وفع والفاضل في شاو
بعض اخر بعدم جواز نقلها الى غير بلد المخرج مع وجود المستحق فيه وصرح بعض اخر بالجواز والخلاف هنا يتفرع على الخلاف في المالية كما صرح به جماعة
فالحق هنا ايضا الجواز للعمومات المتقدمة فيها مضافا هنا الى الصحاح المتضمنة لبعث الفطرة الى الامام وقبضه وقبوله واما مكاتبة علي بن بلال ورواية
الفضيل بن يسار فغير صريحين في عدم الجواز لمكان الجملة الخبرية بل غايتهما استحباب الصرف في البلد نعم ربما يقال بالكراهة هنا لهما بل نسبها بعضهم
الى الاكثر ايضا ولا باس به المسئلة الرابعة الحق عدم جواز اعطاء فقير اقل من فطرة راس وفاقا للصدوقين والشيخين والسيد
والحلي وابن حمزة والديلمي والفاضلين في طائفة من كتبهما والشهيدين كذلك بل للمشهور كما صرح به جماعة وفي لف انه قول فقهائنا وعن
الانتصار والغنية الاجماع عليه لمرسلة الحسين المنجبر ضعفها لو كان بما مر لا تعط احدا اقل من راس وبها يقيد اطلاق قوله لا تفرقها الحديث
في رواية اسحق بن المبارك بصورة لا يوجب التفرق اعطاء اقل من صاع لواحد خلافا للمحكي عن بعض الجمع والتحرير والمن والك والمعتبر وهو
مذهب الجمهور كما صرح به جماعة منهم السيد والشيخ فقالوا يستحب ذلك لرواية اسحق وقد مر جوابها مع انه على فرض التعارض يجب تقديم
المخالف للعامة وهل يجوز اعطاء الاقل مع اجتماع من لا يسع لكل منهم فطرة واحدة صرح الشيخ وجماعة بالجواز لوجه اجتهادي لا يصلح مخصصا
للنص فالوجه المنع مطلقا المسئلة الخامسة يستحب ان يختص بها الاقارب ثم الجيران وترجيح اهل الفضل والمعرفة مع الاستحقاق
كما يستفاد من النصوص وصرح به جمع من علماء الطائفة رضوان الله عليهم كتاب الخمس وهو في الاصطلاح حق مالي ثبت لبني
هاشم بالاصل والتخيير والاخير لاخراج المنذور لهم والموقوف عليهم وزيادة قيد العوض عن الزكوة كما في بعض العبارات انما هو في مالية
مخصوص او الغنائم كما في اخر بين لبيان الواقع والا فهو غير محتاج اليه بل قد يكون الاخير مخلا وهو ثابت بالكتاب والسنة والاجماع والكلام
فيه يقع في مقاصد المقصد الاول فيما يجب فيه الخمس وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان الاصل وجوب الخمس في جميع ما
يستفيده الانسان ويكتسبه ويغنمه للاية الشريفة والاخبار اما الاية فقوله سبحانه واعلموا انما غنمتم الاية فان الغنيمة في اصل اللغة الفائدة
المكتسبة صرح به في مجمع البحرين وغيره من اهل اللغة وليس هنا ما يخالفه ويوجب العدول عنه بل المتحقق ما يثبته ويوافقه من العرف
وكلام الفقهاء والاخبار فنص في ثق على شمول الغنيمة للاقسام السبعة المشهورة بل في ف دعوى اجماعنا على ان ما يستفيده الانسان
من ارباح التجارات والمكاسب والصنايع يدخل في الغنيمة وفي رواية حكيم عن قول الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شئ الى ان قال هي والله

في بيان مصرف الفطرة وكيفية اعطائها

كتاب الخمس

في بيان ما يجب فيه الخمس

الافادة يوما بيوم الا ان ابي جعل شيعتنا في حل لتزكيتهم وفي صحيحة علي بن مهزيار الطويلة فاما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم الاية فالغنائم والفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها الحديث وفي الرضوي و قال جل وعلا واعلموا انما غنمتم الاية فتطول بذلك علينا امتنانا منه ورحمة الى ان قال وكل ما افاده الناس فهو غنيمة لا فرق بين الكنوز والمعادن والغوص ومال الفيء الذي لم يختلف فيه وما ادعي فيه الرخصة وهو ربح التجارة وغلة الضيعة وساير الفوائد من المكاسب و الصناعات والمواريث وغيرها لان الجميع غنيمة وفائدة واما ما في بعض الاخبار بعد بيان خمس الغنيمة من انه يقسم الاربعة اخماس الباقية بعد خمس الغنيمة بين من قاتل عليه حيث ان الظاهر منه تلازم الغنيمة والمقاتلة فلا ينافي ما ذكر اذ لا دلالة فيها على ان المراد بالغنائم في الاية ذلك غايته الاستعمال وهو اعم من الحقيقة مع انه لا يتعين التجوز فيها ايضا لاحتمال التخصيص في اربعة اخماس بعض الغنائم ومما ذكر يظهر لك ما في وخيرة من النظر في دلالة الاية حيث ان المتبادر من الغنيمة ما يؤخذ من دار الحرب ويدل عليه سوق الاية فان التبادر حال نزول الاية بل في الان ايضا ممنوع نعم لاتفاق اكثر العامة على تخصيص الخمس بغنائم دار الحرب اشتهر ذلك بينهم وبني عليه مفسروهم فتوهم التبادر وورود الاية في الحرب لا يدل على التخصيص واما الاخبار فكثيرة منها الاخبار الثلاثة المتقدمة وموثقة سماعة عن الخمس فقال في كل ما افاد الناس من قليل او كثير ورواية ابن سنان عن كل امرء غنم او اكتسب الخمس مما اصاب لفاطمة ولمن يلي امرها من بعدها من ذريتها الحجج على الناس فذلك لهم خاصة يضعونه حيث شاؤا وحرم عليهم الصدقة حتى الخياط يخيط قميصا بخمسة دوانيق فلنا منه دانق الا من احللناه من شيعتنا لتطيب بهم الولادة ومرسلة حماد الطويلة وفيها الخمس من خمسة اشياء من الغنائم والغوص ومن الكنوز ومن المعادن والملاحة الحديث الى غير ذلك من المستفيضة ولا معارض لها يوجب الوهن فيها سوى بعض ما ظاهره حصر الخمس في امور خاصة ولكن منها الغنائم الشاملة لجميع الفوائد وضعف بعض سندها لو كان مضرا ينجبر وبالشهرة والاجماع المنقول بل المحقق فيدل على المطلوب ايضا الادلة الاخبار الواردة في كل قسم قسم من الفوائد ايضا كما ياتي ثم الثابت من الاية والاخبار هو ثبوت الخمس في الفوائد المكتسبة وهي ما حصلت بنوع سعي واكتساب لا غير المكتسبة لان الوارد فيها الغنيمة التي هي الفوائد المكتسبة كما صرح به بعض اهل اللغة او الاكتساب وظاهر انه مختص بما ذكرنا او الاستفادة المختصة بالمكتسبة او الافادة المفسرة بالاستفادة ايضا مضافا الى صحيحة ابن سنان ليس الخمس الا في الغنائم خاصة بقي منطوقها الخمس عن كل شيء سوى الغنائم التي هي الفوائد المكتسبة ولا اقل من احتمال الاختصاص من جهة تصريح بعض اللغويين وجمع من الفقهاء فلا يعلم خروج غير المكتسبة من المستثنى منه فيكون ما فيه من حجية العام المخصص بالمجمل اذا كان متصلا في غير موضع الاجمال ثم هذا المنطوق وان تعارض مع ما دل على ثبوت الخمس في كل الفوائد الا انه بالعموم من وجه لشمول المنطوق لغير الفوائد ومعارضته للفوائد المكتسبة فيرجع في موضع التعارض الى الاصل فاللازم عليك ان يكون ذلك اصلا لك في المسئلة ويحكم بوجوب الخمس في جميع الفوائد المكتسبة للانسان الا ان يخرج شيء منها بدليل

المسئلة الثانية اعلم انه وان ثبت بما ذكرنا وجوب الخمس في كل ما يستفيده الانسان ويحصل في يده بضرب من الاكتساب الا ان الفقهاء قسموها الى خمسة اقسام لذكر كل قسم منها في الاخبار على حدة ولامتياز بعض تلك الاقسام عن بعض ببعض الشرايط كما ياتي ان شاء الله سبحانه

في بيان اقسام ما يتعلق به الخمس القسم الاول في الغنائم

القسم الاول في غنائم دار الحرب اي ما يؤخذ غنيمة من اهل الحرب سواء كان في دارهم او غيرها ووجوب الخمس فيها في الجملة اجماعي بين المسلمين ونقل الاجماع عليه مستفيض ويدل عليه مع ما مر من الاصل المتقدم لكونها من الفوائد المكتسبة الاية الشريفة لكون غنائم دار الحرب مما غنم نصا واجماعا وان اختلفوا في غيرها وخصوص السنة المستفيضة كمرسلة احمد الخمس من خمسة اشياء من الكنوز والمعادن والغوص والمغنم الذي تقاتل عليه ولم يحفظ الخامس وصحيحة ربعي كان رسول الله ص اذا اتاه المغنم اخذ صفوه وكان ذلك له ثم يقسم ما بقي خمسة اقسام ويأخذ خمسه الحديث وصحيحة الحلبي في الرجل من اصحابنا يكون في لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة فقال يؤدي خمسا ويطيب له ورواية ابي بصير كل شيء قوتل عليه على شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فان لنا خمسه وهل يختص وجوب الخمس فيها بما اذا اخذ مع الحرب او يعم ما اخذ بدون الحرب كالسرقة والاختلاس ايضا فقيل بالاول وحكم في الثاني بانه لآخذه بلا خمس لانه لا يسمى غنيمة وقيل بالثاني للغوي بصحيحة حفص ورواية المعلى الواردتين في مال الناصب انه خذه حيث وجدته وابعث الينا الخمس ويرد عليه منع اللغوي لعدم قطعية العلة ولكن يرد على الاول ايضا منع عدم التسمية فان الغنيمة يصدق على كل ما افاده الناس كما ياتي فيثبت الخمس فيه بالاصل المتقدم في المسئلة الاولى ثم ما اخذ بالحرب هل يختص وجوب الخمس فيه بما كان الحرب باذن الامام الذي هو محل الوفاق او يعم الحرب بغير اذنه ايضا فقيل بالاول وحكم في الثاني بان الماخوذ للامام جميعا لمرسلة الوراق اذا غزا قوم بغير اذن الامام فغنموا كانت الغنيمة كلها للامام واذا غزوا بامر الامام فغنموا كان للامام الخمس وقيل بالثاني لصحيحة الحلبي السالفة وفصل بعض المتاخرين فقال اذا كان الحرب للدعاء الى الاسلام والتكليف بالشهادتين فالغنيمة للامام ولا خمس وان كان بالقهر والغلبة لا للجهاد فيجب فيه الخمس والقول الفصل فيه طريق الجمع ان يقال ان الغنيمة للامام للمرسلة ولكنه احله للشيعة بعد الخمس للصحيحة اذ لا يثبت منها الازيد من ذلك حتى يعارض به المرسلة ويأتي زيادة كلام في ذلك في ذكر الانفال **فرعان أ** صرح جماعة بعدم الفرق في غنائم دار الحرب بين المنقول وغيره ويظهر من بعض المتاخرين التخصيص بالاول لكون الاراضي مال الامام **أقول** لو كانت مال الامام فهو احلها للشيعة ايضا كما ياتي فيخمسها لكونها من

كتاب الخمس

الفوائد ويأتي تحقيقها في موضعه مثل مال الحربي ومال الناصب والخارجي وساير من يحل له ممن انتحل الى الاسلام فيجب اخراج جميعه لصحيحة حفص

ورواية المعلى المتقدمتين **القسم الثاني** المعادن ووجوب الخمس فيها اجماعي والاصل المتقدم يثبته والنصوص مع ذلك به مستفيضة

في بيان المعادن واحكامها

فمنها ما يوجبه في المعادن من غير تفصيل كالمرسلتين المتقدمتين وصحيحة زرارة ومنها ما يثبته فيها وفي الرصاص والصفر والحديد والذهب

والفضة كصحيحتي الحلبي ومنها ما يثبته في الخمسة كصحيحة محمد ومنها ما يثبته في المعدن والملاحة والكبريت والنفط واشباهها كصحيحته الاخرى ومنها

ما يثبته في الياقوت والزبرجد ومعادن الذهب والفضة كرواية محمد بن علي ولا ينافي ما ذكر صحيحة ابن سنان ليس الخمس الا في الغنائم لان المعادن

ايضا غنيمة مع انه لو سلم الاختصاص يكون التعارض بالعموم والخصوص المطلقين فيجب تخصيص الصحيحة بما مر ولو سلم التباين فالترجيح لما مر بوجوه

كثيرة منها مخالفة العامة فلا اشكال في المسئلة وانما الاشكال في تحقيق المعدن فقد اختلف فيه كلمات اهل اللغة والفقها فمنهم من خصصه

بمنبت الجوهر من ذهب ونحوه كالقاموس والازهري ومنهم من يظهر منه الاختصاص بموضع الذهب والفضة كالمغرب ومنهم من عممه لكل ما

يخرج من الارض ويخلق فيها من غيرها مما له قيمة كالنهاية الاثيرية وكره والمن مدعيا فيها اجماع علمائنا عليه ومنهم من جعله اعم من ذلك ايضا

فلم يذكر قيد من غيرها وقال انه ما يستخرج من الارض وكانت اصله ثم اشتمل على خصوصية بعظم الانتفاع بها سواء خرج عن اسم الارض ام لا

كالتشهيد وعلى ذلك يدخل فيه الجص والنورة والمقرة وهي طين الاحمر وطين الغسل وحجر الرحى بل كل حجر وعلى هذا فيحصل نوع من الاجمال في

معناه وترجيح الاولين بجعل الملاحة في بعض الصحاح مثل المعدن مردود بجعلها على نسخة بعوض نفسه كما ان ترجيح الرابع بحكاية الاجماع مردود

بعدم حجيتها فالحق الاجمال ولازمه الاخذ بالمقطوع به والعمل فيما عداه بمقتضى الاصل للشك في اطلاق الاسم ويمكن دفع الاصل في جميع ما يشك فيه

بعموم ما دل على ثبوت الغنيمة والفايدة كما مر فيجب في الجميع الخمس الا انه يكون وجوبه فيها من هذه الجهة غير وجوبه فيها من جهة المعدنية ويظهر الثمرة في اعتبار مؤنة

السنة ان قلنا باعتبارها في كل فايدة ويأتي تحقيقه وفي اعتبار النصاب ان قلنا به في المعدن دون كل فايدة ولكن كان ذلك لولا اجمال لفظ الغنائم

واما معه فيكون العمومات مخصصة بالمجمل فلا يكون حجة في موضع الاجمال ويعمل فيه بالاصل ومنه يظهر قوة اعتبار النصاب في جميع مواضع الشك

لاصالة عدم وجوب الخمس فيما دونه **القسم الثالث** في الكنوز واللازم اولا بيان ما يملكه الواجد منها وما لا يملكه وبيان وجوب الخمس فيه فههنا

في بيان الكنوز واحكامها

بحثان **البحث الاول** نقول الكنز اما يؤخذ في دار الحرب او دار الاسلام وعلى التقديرين اما يكون عليه اثر الاسلام او لا وعلى التقادير اما

يوجد في ارض مباحة او مملوكة وعلى الثاني اما يكون مملوكة للواجد او لغيره فهذه اثنى عشر فان وجده في دار الحرب فهو لواجده في صوره الست

بلا خلاف يعرف بل هو مقطوع به في كلام الاصحاب كما صرح به جماعة ويدل عليه اصالة الاباحة في الاشياء الا ما علم سبق ملكية مسلم وهو هنا غير

معلوم واثر الاسلام غير مفيد له لجواز صدوره من كافر ويتم الاولوية والملكية بضميمة الاجماع المركب هنا وصحيحتا محمد احديهما عن الورق يوجد

في دار فقال ان كانت الدار معمورة فيها اهلها فهي لاهلها فان كانت خربة فانت احق بما وجدت وقريبة منها الاخرى ورواية ابي بصير من

وجد شيئا فهو له فليتمتع به حتى يأتي طالبه فاذا جاء طالبه رده اليه والفرق بين المعمورة وغيرها في الاوليين لا يفيد هنا للاجماع على عدم

تملك الحربي نعم لو كانت في دار الحرب بيت مسلم ووجد فيه يجب الحكم بكونه له بمقتضاهما وهو كذلك وشمول الفتاوى لمثل ذلك غير معلوم و

قد يستدل على ملكية الواجد باطلاقات وجوب الخمس في الكنز حيث انه لا معنى لايجاب الخمس على احد في غير ملكه وفيه انه لم يصرح فيهما بوجوب

الخمس على الواجد فانه يدل على ثبوت الخمس في الكنز مع انه يمكن ان يجب عليه لانه اول متصرف وان وجده في دار الاسلام فان كان في غير ملك له

اهل معلوم فهو ايضا كسابقه لواجده مطلقا على الاقوى وفاقا للخلاف والسرائر ولقطة الشرايع ولك ونقله فيه عن جماعة للاصل المذكور في

غيرها علم بالقراين سبق يد المسلم عليه والروايات المذكورة وخلافا للمبسوط واكثر المتاخرين فجعلوه لقطة لانه مال ضايع عليه اثر ملك وجد

في دار الاسلام فيصدق عليه حد اللقطة ولانه مال مسلم فلا يحل لغيره الا باذن شرعي اما الثاني فظ واما الاول فلاثر الاسلام ولرواية محمد بن

قيس في رجل وجد ورقا في خربة ان يعرفها فان وجد من يعرفها والا تمتع بها ويرد الاول بمنع كونه ضايعا بل مدخور ولو سلم فنمنع كون مطلق

الضايع لقطة وانما هي ما وجد فوق الارض والثاني بمنع كونه مال مسلم واثر الاسلام اعم منه وظهوره فيه لو سلم لا يدفع الاصل ولو سلم

فالاطلاقات اذن شرعي والثالث بعدم الدلالة على الوجوب بل غايته الرجحان وهو مسلم وان وجده في ارض مملوكة لها اهل معروف فان

كانت للواجد فان كانت مملوكة له بالاحياء او التوارث مع الانحصار فهو له والوجه معلوم وان كانت منتقلة اليه من غيره فالمصرح به في كلام جماعة

انه يجب تعريفها الناقل فان عرفه دفع اليه والا فهو للواجد ولعله لصحيحة عبد الله بن جعفر عن رجل اشترى جزورا او بقرة للاضاحي فلما ذبحها وجد في

جوفها صرة فيها دراهم او دنانير او جوهرة لمن يكون ذلك فوقع عرفها البايع فان لم يعرفها فالشئ لك رزقك الله اياه بضميمة عدم القول

بالفرق بين الارض والحيوان ان ثبت فهو والا فمقتضى الاطلاقات كونه للواجد من غير تعريف كما مال اليه في ك وذخيره وهو قوي وكيف كان

فلا يجب تعريف ما فوق الناقل لو لم يعرفه الناقل على الاظهر وفاقا لصريح بعضهم وظاهر الاكثر كما صرح به بعض من تاخر لعدم المقتضي وان قلنا

بكون البايع في الصحيحة جنسا لعدم ثبوت الاجماع المركب هنا قطعا وان كانت لغيره فالاكثر انه كالموجود في الارض المبتاعة فيعرف صاحب الارض فان

لم يعرفها فهو للواجد وهو كذلك لعموم ما دل على التعريف في المبتاعة ولموثقة ابن عمار رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد فيها نحوا من سبعين

درهما مدفونة فلم يزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال فاسئل عنها اهل المنزل لعلهم يعرفونها قلت فان لم يعرفوها قال
يتصدق بها وبهذه يقيد اطلاق الصحيحين المتقدمين الدالين على انه لاهل المنزل مط كما يقيد بالمجموع اطلاق من وجد شيئا فهو له ولا ينافيه
قوله في الموثقة والا فتصدق بها لعدم دلالته على الانية بل غايته الرجحان **فروع ا** ما مر من حكم الموجود في الاراضي المملوكة هل يختص بالدار
المعمورة لاختصاص اخباره بها او يكون الموجود في غيرها من الضياع والاراضي الزرع والدور الخربة والعقار ونحوها للواجد لاطلاق من
وجد شيئا فهو له او يعم الجميع كما هو ظاهر اطلاق الفتاوى فيه اشكال لما ذكر والاظهر الاول والاحوط الثاني **ب** لا يختص الحكم المذكور بالذهب الفتاوى ح
والفضة بل يعم كل مال لاطلاق المذكور **ج** وجوب التعريف فيما يجب يختص بما اذا لم يعلم عدم معرفة المالك او البايع واحتمل ملكيته ولو علم
ولو بالقراين سقط قولا واحدا ولو ادعى ح لم يسمع والوجه واضح وقوله فان لم يعرفها فيما مر يدل عليه **د** قال جماعة بانه لو اعترف به وطلبه
المالك في ما وجد في المملوك للغير او البايع في المملوك للواجد يسلم اليه بلا بينة ولا يمين ولا وصف وفي شرح ان الظاهر انه كذلك واسند
له تارة باعتبار اليد الحالية في الاول والسابقة في الثاني على الارض واخرى بانه مقتضى القاعدة مقتضي القاعدة من ادعى شيئا ولا مناع
له دفع اليه وفي الاول منع صدق اليد على المال في المفروض وعدم دليل على كفاية اليد على الارض وفي الثاني منع ثبوت القاعدة
ولو سلم فيعارض دليلها الاطلاقات المتقدمة مع انه لو تم ذلك لزم لزوم دفع كل ما وجد في كل مكان الى كل مدع بلا بينة ولا وصف بل لو
لم يعلم الوصف ولا اظن ان يقبلوه نعم يمكن ان يستدل له بقوله في رواية ابي بصير المتقدمة وفي بعض روايات اخر ايضا فاذا جاء طالبه فانه
اعم من العارف بالوصف وغيره الا ان قوله فان لم يعرفها ولم يعرفونها ونحوهما في الروايات المتقدمة يخصص الطالب بمن لم تكن غير عارف
والظ ان المراد بالعارف ليس من يدعيه فقط بل المتبادر منه من يعرفه ببعض اوصافه فيجب التخصيص بذلك ويدل عليه قوله في صحيحة البزنطي
الواردة في الطير الذي يؤخذ فان جاءك طالب لا تتهمه رده اليه فان من لا بينة له ولا يعرف الوصف يكون متهما غالبا ويؤيده رواية
الواردة في الكيس الذي وجده حيث سئل عن الطالب لعلامة ثم لو اطلع الطالب على جميع الاوصاف من الخارج ثم ادعاه فيشكل الامر لعدم
امكان معرفة انه ممن يعرف اولا يعرف والظ انه لا يدفع اليه ان كان متهما يكون قرينة على كونه كاذبا او ظن ذلك ويدفع اليه ان لم يكن متهما
ولو لاجل وثاقته ثم الظ اختصاص هذا الحكم اي وجوب الرد بادعاء الغير المتهم العارف الذي لا يفيد معرفته ازيد من الظن بالموجود في المملوك
واما الموجود في المباح فلا يجب الدفع الا بعد العلم بالصدق لاصالة الاباحة التي هي المرجح بعد تعارض صحيحتي محمد المخصوصة بالموجود في الخربة مع
رواية ابي بصير المخصوصة بما اذا كان لطالب **ه** لو وجد في دار مستاجرة فان وجده المالك يستعرف المستاجر لموثقة ابن عمار لانه اهل المنزل
عرفا فان لم يعرفه فهو له وان وجده المستاجر يعرف المالك لفحوى ما دل على التعريف في المبتاعة ولو وجده غيرهما يعرف المستاجر لما مر بل المالك
ايضا لانه ايضا اهل المنزل فيرده الى من يعرفه منهما ولو لم يعرفه احدهما فيكون له هذا حكم المسئلة من حيث المال الكنز واما لو ادعى كل من المالك
والمستاجر الملكية السابقة فهو دعوى كسائر التداعاوي ولا مدخلية للوجدان ح فقيل بعدم قول المالك ليده السابقة وقيل قول المستاجر ليده
الحالية وموافقة الظ لا ان الظ عدم اجارة الملك مع الدفين لاصالة تاخر الدفن ويضعف اليد بعدم معلومية ثبوت حكم اليد للمال المدفون
تحت ارض شخص لذلك الشخص ما لم يثبت تصرف اوله فيه وعلى الظ منعه كليا اذ قد يكون المال مدفونا في اعماق الارض ومدة الاجارة قليلة سيما
اذا الجاه المالك لسفر واصل التاخر بانه قد يكون الدعوى بعد زمان الاجارة مع تصرف المالك او يدعي المالك الدفن في زمان الاجارة مع تردده
في الدار كثيرا ومقام تحقيق المسئلة كتاب القضاء **البحث الثاني** يجب في الكنز الخمس بلا خلاف يعرف بل ادعى عليه جماعة الاجماع ويدل عليه الا
المتقدمة وخصوص المستفيضة كصحيحة الحلبي عن الكنز كم فيه قال الخمس وصحيحة البزنطي فيه الخمس فيه الخمس من الكنز فقال ما يجب فيه الزكوة في مثله ففيه الخمس
ووصية النبي المروية في الفقيه والخصال ان عبد المطلب سن في الجاهلية خمس سنن اجراها الله تع في الاسلام الى ان قال ووجد كنزا فاخرج منه الخمس
وتصدق به فانزل الله سبحانه واعلموا انما غنمتم من شئ الاية **فروع ا** ظ اطلاق جماعة وصريح المحكي عن الاقتصاد والوسيلة والتحرير والمنتهى وكره وشرح
وس عدم الفرق في وجوب الخمس بين انواع الكنز من ذهب وفضة وجوهر وصفر ونحاس وغيرها لعموم الاخبار وظاهر الشيخ في النهاية والمبسوط
والجمل والحلي في السرائر وابن سعيد في الجامع الاختصاص بكنوز الذهب والفضة ونسبه بعض من تاخر الى ظاهر الاكثر وهو الاظهر لمفهوم صحيحة البزنطي
المتقدمة وحمل مثله فيها على الاعم من العين والقيمة تجوز لا دليل عليه وبه يخصص عموم الاخبار مع انه قد يتامل في اطلاق الكنز على غير الذهب
والفضة ايضا **القسم الرابع** ما يخرج من البحر في البحر ووجوب الخمس فيه اجماعي وعليه دعواه في الانتصار والغنية والمنتهى وغيرها ويدل عليه مع الاصل
المتقدم خصوص المستفيضة ففي صحيحة الحلبي عن العنبر وغوص اللؤلؤ فقال عليه الخمس ومرسلتي حماد واحمد المتقدمتين في الغنايم ورواية محمد بن
علي الاتية في نصاب المعادن وصحيحة ابن ابي عمير المروية في الخصال فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه
والكنوز الخمس والظ جريان الحكم في كل ما يخرج من البحر بالغوص ولو كان حيوانا كما حكاه في البيان عن بعض من عاصره لاطلاق المرسلتين ورواية في بعض الكتب ح
الخصال وفي ك وعن المنتهى عدم تعلق الحكم بالحيوان الا من باب الارباح والفوايد لاختصاص الرواية المعتبرة بغوص اللؤلؤ وهو توهم ويظهر الفايدة
في اعتبار مؤنة السنة فلا يعتبر على ما ذكرناه نعم الظ عدم اعتبار النصاب في مثل الحيوان الاختصاص روايته بغوص اللؤلؤ او لو اخذ منه شئ من

في بيان ما يجب فيه التعريف من الكنوز

في بيان ما يخرج من البحر بغوص فيه الخمس

عنبر غوص

كتاب الخمس

غير غوص فلا شك في وجوب الخمس فيه وهل هو من جهة الاخراج من البحر كما استقربه الشهيد لاطلاق روايتي محمد بن علي والخصال وتضعيفهما
ضعيف مع ان الاولى صحيحة عمن اجمعوا على صحة ما صح عنه وعمن لا يروي الا عن ثقة والثانية صحيحة او من جهة الارباح كما في الظاهر الثاني
لمعارضة الاطلاق مع الحصر المستفاد من المرسلتين بالعموم من وجه فيرجع الى الاصل كما لا يجب من هذه الجهة مما يوجد مطروحا في الساحل
للاصل وتوهم دخوله فيما يخرج مدفوع باحتمال كونه بصيغة المجهول فتدبر **القسم الخامس** ارباح التجارات والزرع والغرس والصناعات
وجميع انواع الاكتسابات من الصيد والاحتطاب والاحتشاش والاستقاء وغير ذلك ووجوب الخمس في هذا النوع هو المشهور بين الاصحاب
وعن ف والانتصار والتبيان ومجمع البيان والغنية والمنتهى وكره والشهيد الاجماع عليه بل الظاهر اجماعيته في الجملة لعدم وجود مخالف صريح الا ما
حكي عن القديمين انهما قالا بالعفو عن هذا النوع وفي استفادته من كلامهما خفاء بل ظاهرهما التوقف وكيف كان فلا ينبغي الريب في وجوبه فيه للاجماع
المتقدم في المسألة الاولى وخصوص الروايات الواردة في بعض انواع هذا القسم ورواية علي بن مهزيار امرتني بالقيام بامرك واخذ حقك فاعلمت
مواليك ذلك فقال بعضهم اي شيء حقه فلم ادر ما اجيبه فقال يجب عليهم الخمس فقلت من اي شيء فقال في امتعتهم وضياعهم قلت فالتاجر عليه
والصانع بيده فقال ذلك اذا امكنهم بعد مؤنتهم وفي الرضوي ان الخمس على الخياط من ابرته والصانع من صناعته فعلى كل من غنم من هذه الوجوه
ما لا فعليه الخمس الى غير ذلك من المستفيضة بل المتواترة كما عن كره ودلالة بعضها على اختصاص بعض انواع الخمس بالامام وهو حكم غير معروف فيه من
بها الرواية مدفوع بمنع الدلالة اولا ومنع مخالفة الاجماع ثانيا كما يأتي ولا يضر اقتصار بعض كلمات القوم في ذلك القسم ببعض انواعه كمجرد الارباح
او مع الغلات او مع الصنائع لانه اما من باب التمثيل او عدم الالتفات الى التعميم **تتميم** مورد الخمس في ذلك القسم الارباح والمنافع وبعبارة اخرى
الفوائد المكتسبة غير الاربعة المتقدمة والمراد بها جميع مداخل الشخص ومنافعه الحاصلة من الاملاك والاراضي والاشجار والبساتين و
المستغلات ومن المواشي ومن الشغل والعمل ومن التجارة والزراعة والغرس والصناعة والاستيجار والصيد والحيازة وبالجملة كل فائدة و
منفعة حاصلة من الاكتساب عرفا ومنها نماء الشجر المغروس للنماء ونتاج الحيوان المستفاد بالقصد ونمو الحيوانات والاشجار كذلك بخلاف ما
لم يستفده المالك كحيوان غايب حصل له ولد او امة حصل لها حمل ولم يعلم به المولى وزيادة القيمة السوقية قبل البيع ليست فائدة مكتسبة كما ذكره
في المن والتحرير لعدم حصول زيادة له بعد والزيادة انما هي فرضية اي لو باع السلعة يحصل له الفائدة ولاستصحاب عدم وجوب الخمس فيه نعم لو باعه بنقد
او جنس وجب الخمس فيه نعم لو باعه بنقد او جنس وجب الخمس في القدر الزايد ولو كان الجنس الماخوذ بازاء القيمة ايضا مما زادت قيمته لصدق حصول
الفائدة ومنهم من اوجب في زيادة القيمة ايضا كما حكي في خيره وليس بشيء ومنه يعلم عدم كفاية ظهور الربح في امتعة التجارة بل يحتاج الى الانقباض والبيع
والبيع **المسألة الثالثة** اعلم انه كما يجب الخمس في الفوائد المكتسبة باقسامها الخمسة قالوا يجب في موضعين اخرين ايضا **الاول** الارض
التي اشتراها الذمي من المسلم ووجوب الخمس فيها مذهب الشيخ واتباعه وهو المشهور بين المتاخرين وعن المع والمن الاجماع عليه وهو كذلك لصحيحة
الحذاء ايما ذمي اشترى من مسلم ارضا فعليه الخمس خلافا لظاهر كثير من القدماء حيث لم يذكروا هذا النوع ومال اليه الشهيد الثاني في بعض فوائده
لتضعيف الرواية وهو ضعيف او لمعارضتها مع ما مر من الاخبار الحاصرة للخمس في خمسة او في الغنائم خاصة ويضعف بان التعارض بالعموم والخصوص
المطلق فيقدم الخاص فلا اشكال في المسألة وان كان اشكال ففي مصرف هذا الخمس والاظهر موافقا لظاهر الاصحاب انه كساير الاخماس لمرسلتي
حماد الاتيتين في بيان مصرف الخمس وللاجماع المركب خلافا لجماعة من متاخري المتاخرين فجوزوا ان يكون المراد تضعيف العشر على الذمي اذا كانت
الارض عشرية كما هو مذهب مالك وهو بعيد مع انه لم يقل به احد من اصحابنا الامامية ولا يوافقه عموم الارض في الرواية ولا فرق في الارض بين
ارض السكنى والزراعة والبستان والعقار وفاقا لظاهر عبارات جماعة وتصريح بعضهم منه ضه لاطلاق الرواية وعن المع والمن التخصيص بارض الزراعة
واستجوده بعض المتاخرين استنادا الى انها المتبادر وفيه منع ظاهر ومورد الخبر كما عرفت الشراء كما وقع التعبير به في كثير من كلمات الاصحاب وظاهر جماعة
من عباراتهم ترتب الحكم على مجرد الانتقال كيف ما كان صرح به في نه وضه والموقوف على مورد النص في الحكم المخالف للاصل يقوى الاول خلافا لهم
فيما انتقل بهبة او صلح او نحوهما ولو كانت الارض مشغولة بشجر او بناء فالخمس واجب في الارض لا فيهما للاصل ثم الماخوذ هو خمس رقبة الارض لانه
حقيقة خمس الشيء وبعد اخذه يتخير الحاكم بين بيعه مع المصلحة وتقسيم ثمنه من ارباب الخمس وبين اعطاء الرقبة لارباب فان باعه من المسلم فهو
ان باعه من الذمي ياخذ خمس المبيع وان باع هذا الخمس ايضا ياخذ خمسه وهكذا وان اعطى الرقبة فرب الخمس يتخير بين البيع فان باعه من الذمي
يؤخذ الخمس ايضا وبين التصرف فيه بالاجرة ونحوها فان اجره وكانت الارض مشغولة ببناء او شجر ياخذ اجرة الارض المشغولة ابدا بحيث لم يقدر
ربها على الازالة ويحتمل اخذ اجرة الارض بياضا ان كانت مشغولة اما اخذ قيمة خمس الارض من غير نفع كما يتداول في هذه الازمان فلم
يذكره احد من العلماء ولا دليل عليه كما لا دليل على ما ذكره جماعة من التخيير بين اخذ الارض وارتفاعها واجرتها في كل سنة ولو نقل الذمي
الارض الى غيره قبل اخذ الخمس لم يسقط الخمس بل لا يصح النقل في قدره ويكون للمشتري الخيار ان كان النقل بالبيع وكذا لا يسقط لو فسخ
الذمي البيع ولو كان ذلك بخيار لاحدهما يشكل الحكم ويحتمل انتقال الخمس ايضا منزلة الا ولو اخذ المبيع من الذمي بشفعة فالاظهر تقسيط الثمن اجماسا
الثاني المال المختلط وهو اربعة اقسام لانه اما لا يعرف قدر الحرام بالنسبة الى الجميع لا تفصيلا ولا اجمالا ولا صاحبه او يعرفان معا او يعرف

في ارباح التجارات والزراعات والصناعات وانواع المكاسب

وكرواية ابن اصلب ما الذي يجب على يا مولاي في غلة رحى في ارض قطيعة لي وفي ثمن سمك وبردي وقصب ابيعه من اجمة هذه القطيعة فكتب يجب عليك فيه الخمس ورواية النيشابوري عن رجل اصاب من ضيعة من الحنطة مائة كر ما يزكى فاخذ منه العشر عشرة اكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلاثون كرا وبقي في يده ستون كرا ما الذي يجب لك من ذلك وهل يجب لاصحابه من ذلك عليه شيء فوقع لي منه الخمس مما يفضل من مؤونته

في بيان وجوب الخمس في الارض التي اشتراها الذمي من مسلم

في بيان المال المختلط بالحرام

الاولى خاصة والثانى كذلك فان كان الاول فيجب اخراج خمسه ويطهر الباقى على الاشهر كما صرح به جمع ممن تاخر بل عن الغنى الاجماع عليه للمستفيضة
منها صحيحة ابن ابى عمير المروية فى الخصال المتقدمة فى الغوص ورواية الحسن بن زياد انى اصبت مالا لا اعرف حلاله من حرامه فقال له اخرج الخمس من
ذلك المال فان الله عز وجل قد رضى من المال بالخمس واجتنب ما كان صاحبه يعلم ومرسلة به اصبت مالا اغمضت فيه افلى توبة قال ايتنى بخمسه فاتاه بخمسه فقال
هو لك ان الرجل اذا تاب تاب ماله معه ورواية السكونى انى اكتسبت مالا اغمضت فى مطالبه حلالا وحراما وقد اردت التوبة ولا ادرى الحلال منه
والحرام وقد اختلط على فقال امير المؤمنين ع تصدق بخمس مالك فان الله رضى من الاشياء بالخمس وسائر المال لك وموثقة الساباطى عن عمل
السلطان يخرج فيه الرجل قال لا الا ان لا يقدر على شئ ولا ياكل ولا يشرب ولا يقدر على حيلة فان فعل فصار فى يده شئ فليبعث بخمسه الى
اهل البيت قيل وقصور سند بعضها ان كان فيها منجبر وقال الجمهور من اوجب ان مصرف هذا الخمس ايض مصرف سائر الاخماس المتقدمة ونسبه
فى ك الى ظاهر الاصحاب لما مر من الاجماع المركب فى المرسلتين الاثنتين مضافا الى انضمام الصحيحة المروية فى الخصال حيث ان خمس سائر ما ذكر فيها
يصرف الى الذرية الطيبة قطعا والى التعليل بان الله تع رضى من الاموال الخ اذ الخمس الذى رضى الله به لا اما يكون مصرفه الذرية والى الامر بايتان
الخمس اليه ع فى المرسلة وبالبعث الى اهل البيت فى الموثقة ولا ينافيه لفظ التصدق فى الرواية لجواز استعماله فى اخراج الخمس ايض بل قيل بشيوعه
مع ان منافاته انما هو لو قلنا بحرمة كل تصدق واجب على الذرية وهى ليس كذلك بل يختص بالزكوة خلافا فى الاول للمحكى عن جماعة من القدماء
كالقديمين والمفيد والديلمى فلم يوجبوا ذلك الخمس وهو ظاهر الشيخ فى غيره وبعض الاجلة للاصل وضعف الروايات وفى الثانى لجمع من متاخرى
المتاخرين فقالوا ان مصرف ذلك الخمس الفقراء **اقول** اما الخمس بالمعنى المعهود فالظ عدم ثبوته فيه لان الاصل ينفيه والروايات المذكورة انما
هو ما نقله عنه بعض المتاخرين وقال بعض مشايخنا المحققين وذكر الصدوق فى الخصال فى باب ما يجب فيه الخمس رواية كالصحيحة الى ابن ابى
عمير عن غير واحد عن الصادق ع قال الخمس على خمسة اشياء على الكنوز والمعادن والغوص والغنيمة ونسى ابن ابى عمير الخامس وقال مصنف هذا الكتاب
الخامس الذى نسيه مال يرثه الرجل وهو يعلم فيه ان من الحلال والحرام ولا يعرف اصحاب الحرام فيؤديه اليهم ولا يعرف الحرام بعينه فيخرج منه
الخمس انتهى وانا تفحصت من الخصال فوجدت الرواية فيه فى باب ما فيه الخمس من بعض نسخه هكذا الخمس فى المعادن والبحر والكنوز ولم اجد الرواية
المذكورين فيه مع التفحص عن اكثر ابوابه وفى بعض اخر كما نقله عن بعض مشايخنا ولعل نسخ الكتاب مختلفة ومع ذلك لا يبقى فيه حجة مضافا الى عدم
صراحتها فى الوجوب واما الموثقة فلعدم دلالتها على ان الخمس للمال المختلط بالحرام فان الشئ فيه مطلق شامل للحلال محضا والحرام كذلك و
المشتبه والحرام والحلال المختلطين فالحمل على الاخير لا وجه له بل الظ انه من باب خمس المكاسب واما النهى عن عمل السلطان فهو لاجل عمله
لا لحرمة ما ياخذ فمراده ع انه لا تدخل فى عمل السلطان وان اضطررت اليه ودخلت واكتسبت مالا فاد خمسه مع ان اكثر ما يستفاد من
عملهم الغنائم التى يجب اداء خمسها الى الامام او من مكاسبهم التى لا يؤدون خمسها فيمكن ان يكون ذلك وجه الامر باداء الخمس ونحوها المرسلة
ايض اذ ليس فيها ما يشعر بالاختلاط الا الاغماض ويحتمل ان يكون المراد بالاغماض الاغماض عن اداء خمسه من باب المكاسب ولا اقل من الاحتمال
المخل بالاستدلال بل وكذا رواية السكونى حيث ان الموجود فى النسخ المصححة التى رايت من بعض كتب الحديث كتبت الحديث فى مطالبه حلالا وحراما
وعلى هذا فيمكن ان يكون متعلق الاغماض محذوفا ويكون فى مطالبه متعلقا بقوله حلالا وحراما اى اكتسبت مالا واغمضت وفى مظان طلبه حلالا
وحراما والمراد الحلال عن الحرام فى المطالب فاشتبه لاجله ما اكتسبه فامره باداء خمس المكتسب بل يجرى هذا الاحتمال على ما فى اكثر نسخ كتب الفقه وبعض
نسخ الحديث المصححة ايضا من نصب الحلال والحرام فيمكن كونهما حالين من المطالب بل يمكن ارادة ذلك المعنى من رواية الحسن ايض بان يكون المراد من
قوله لا اعرف حلاله من حرامه اى حليته من حرمته ولكن الحق ان ذلك الاحتمال فيهما خلاف الظ الا انه يرد عليهما احتمال ان يكون المال الحرام المختلط
بالحلال الغير المتميز عينه ولا المعروف صاحبه حلالا كما نقل المحقق الاردبيلى فى كتاب الصيد والذباحة من شرحه قولا به ويدل عليه المستفيضة من
الروايات كموثقة سماعة ان كان خلط الحلال بالحرام فاختلطا جميعا فلا يعرف الحلال من الحرام فلا باس وصحيحة ابن سنان كل شئ فيه حلال و
حرام فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وفى صحيحة الحذاء لا باس به حتى تعرف الحرام بعينه وصحيحة ابى بصير عن شرى السرقة فقال لا الا ان
يكون قد اختلط معه غيره فاما السرقة بعينها فلا ورواية خراج لا يصلح شراء السرقة والخيانة اذا عرفت وفى صحيحة الحلبى لو ان رجلا ورث من ابيه مالا
وقد عرف ان فى ذلك المال ربا ولكن اختلط فى التجارة بغيره حلالا كان حلالا طيبا فليا كله وان عرف منه شيئا معزولا انه ربا فليأخذ راس ماله
وليرد الربا وفى صحيحة اخرى له انى ورثت مالا وقد علمت ان صاحبه الذى ورثت منه قد كان يربى وقد اعرف ان فيه ربا واستيقن ذلك وليس
يطيب لى حلاله لحال علمى فيه الى ان قال فقال ابو جعفر ع ان كنت تعلم بان فيه مالا معروفا ربا وتعرف اهله فخذ راس مالك ورد ما سوى ذلك و
ان كان مختلطا فكله هنيئا فان المال مالك ونحوها فى رواية ابى الربيع الشامى الى غير ذلك وعلى هذا فيمكن ان يكون الخمس المامور به فى الروايتين
خمس المكاسب ويكون المال حلالا وان كان قدره ايض معلوما تفصيلا او اجمالا لم يعرف عينه ولا استبعاد فيه فان من له تحليله للفقراء او بعد التخميس له
تحليله لصاحب المال الحلال ايض الا ان بازاء تلك الروايات روايات اخر دالة على الاجتناب عن الجميع كصحيحة ضريس اما ما علمت انه قد خلطه الحرام فلا
تاكل وخصوصية المورد بالسمن والجبن لا يخصص عموم الجواب ورواية اسحق بن عمار يشترى منه ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا وفى رواية عبد الله بن سليمان

كتاب الخمس

كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك ان فيه الميتة وجه دلالة الجميع واضح ومع التعارض يرجع الى استصحاب حرمة مال الغير المعلوم
وجوده في المختلط قطعا وعموما حرمة مال الغير نعم يرد عليهما ان الروايتين يعارضان مع ما مرّ من الاخبار الدالة على انه لا خمس الا في خمسة وانه ليس
الخمس الا في الغنائم خاصة ولولا ترجيح الاخيرة بالاكثرية والاصحية ليتساويان فيرجع الى اصل البرائة ولكن هذا اذا كان الكلام في الخمس المعهود واما
مطلق الخمس فلا تعارض بين ما ذكر وبين الروايتين لان الخمس المنفي فيما ذكر هو الخمس المعهود كما لا يخفى اذ لا معنى لنفي مطلق الخمس ومدلول الروايتين
وجوب اخراج خمس المال المختلط ولا ينافي ذلك عدم وجوب الخمس المعهود ولا يتوهم ان الخمس في الجميع لا بد ان يكون بمعنى واحد اذ الخمس الذي ينصرف الى
المعهود وهو الخمس المطلق كما في الروايات الحاصرة واما المنسوب الى المال كالخمس من ذلك او خمس مالك كما في الروايتين فلا ينصرف اليه مضافا الى ان
الخمس في الروايات الحاصرة من كلام الصادق او الكاظم ع وحصول الحقيقة الشرعية للخمس في زمانهما هو الاظهر وفي الروايتين من كلام الامير ع
ولم يعلم فيه الحقيقة الشرعية له فيجب حمله على المعنى اللغوي فالحق وجوب اخراج الخمس من ذلك المال ولعدم تعين المخرج اليه يخرج الى الفقراء من
الشيعة والاحوط صرفه الى الفقراء من السادة هذا ثم ان المعينين للخمس في ذلك المال باحد المعنيين قسموا المال الى اربعة اقسام مجهول القدر
والمالك ومعلومهما ومجهول القدر معلوم المالك وبالعكس وقالوا باختصاص وجوب الخمس وكفايته بالقسم الاول **اقول** وهو كذلك
وبيانه انه لا شك ان مورد ذلك الخمس في المال المختلط يجب ان يكون مورد الروايتين وهو ما لا يعرف الحلال منه والحرام وهو المراد بجهل
القدر وذلك المعنى عرفا في المثليات بالجهل بالمقدار المعتبر فيه من الوزن او الكيل او العد وفي القيميات بالجهل بالنسبة الى المجموع ان كان
الاختلاط بالاشاعة كالمال المشترك بين شخص وبين من غصب منه اذا لم يعلم قدر حصة الشريك وبالجهل بالعين ان لم تكن بالاشاعة ومع
عدم معرفة الحلال من الحرام عرفا به والظ انه لا يعد المعرفة الاجمالية كما لو علم انه لا يزيد عن المقدار الفلاني مع احتمال النقص او لا ينقص مع
عدم العلم بالقدر الزايد او الناقص الا اذا كان القدر المجهول زيادته او نقصه قدرا لا يعتنى به بالنسبة الى المال لصدق عدم معرفة الحلال
من الحرام عرفا وعدم كفاية المعرفة الاجمالية في صدق المعرفة المطلقة مع انه لو اعتبر عدم معرفة الاجمالية ايض لم يتحقق مورد لذلك الخمس اصلا
اذ يعلم في كل مورد اجتمع فيه الحلال والحرام القدر الذي لا اقل من كل منهما وكذا القدر الذي لا يزيد عنه فان قيل فيلزم وجوب الخمس في صورة
العلم بانه لا ينقص عن الربع مع احتمال الزيادة فيلزم ايجاب الزايد عن الحرام في الاول وابقاء الحرام في الثاني قلنا لا ضير في اللازم لجواز ان يكون
ايجاب الزايد في الاول لتحليل العين المخلوط فان باخراج العشر المعلوم لا يحصل العلم الا باخراج قدر الحرام دون اعيانه الداخلة في المال مع انه
ايض يعطى لغير مالكه فيمكن ان يكون الزايد لجبر هذين الامرين وكذا يمكن ان يكون اخراج الخمس موجبا لتطهير المال وتحليله وان كان فيه شيء حرام
مجهول العين والمالك فلا يضر بقاء الزايد فان قيل صرحوا باشتراط عدم المعرفة الاجمالية ايض في وجوب الخمس قلنا لم يصرح به بعض نادر من
المتاخرين ولا حجية في مثل ذلك التصريح ومن ذلك ثبت صحة تخصيصهم الخمس بالقسم الاول واما غيره فان كان من القسم الثاني فحكمه واضح و
ان كان من الثالث يجب رد ما علم منه الحرمة اي القدر المتيقن انتفائه عنه الى مالكه لرواية علي بن ابي حمزة وفيها اني كنت في ديوان هؤلاء القوم
يعني بني امية فاصبت من دنياهم مالا كثيرا واغمضت من مطالبه الى ان قال ع فاخرج من جميع ما اكتسبت من ديوانهم فمن عرفت منهم رددت
عليه ماله ومن لم تعرف تصدقت له الحديث ولا يضر عدم صراحة قوله رددت وتصدقت في الوجوب بعد صراحة الامر بالخروج عما اكتسبت
من ديوانهم فان وجوبه يستلزم وجوب الرد والتصدق ايض ولا وجه لحمل الخروج على الاستحباب بعد جواز حرمة كل ما اكتسبت من الديوان فان الظ
ان المكتسب من الديوان اموال الناس ولاطلاق رددت عليه ماله للمختلط بما لحلال وللمجهول قدره يدل على حكم المط والاحوط رد القدر الذي
يحصل به البرائة واما القول بوجوب الصلح هنا او اعطاء الخمس للمالك لا دليل عليه الا استدعاء الشغل اليقيني للبرائة اليقينية في الاول واخبار
اخراج الخمس في الثاني ويضعف الاول بمنع تيقن الشغل الا بالاقل والثاني بان المامور به هو التصدق بالخمس ومورد الاخبار عدم العلم بالمالك
فان قيل بعد اختلاط القدر المتيقن بغيره فلا يفيد اعطاء هذا القدر في رفع الاشتغال اذ ليس له تقسيم المال المشترك فلا بد الا رضا
المالك بالصلح **قلنا** اللازم ان يقول له هذا القدر مخلوط بمالي فان رضي باخذ المثل والا يرجع الى الحاكم في التقسيم نعم لا يتم هذا القول
في القيميات الغير المتساوية اذ لا بد منه متيقنا فيه والظ فيها الرجوع الى القرعة لانها لكل امر مشتبه ولو علم الصاحب اجمالا اي في جماعة قوم فان تمكن
الاطلاع بهم عادة فهو مجهول المالك وان كانوا محصورين ففي وجوب تحصيل البرائة اليقينية بصلح او غيره ولو بدفع امثال المال الى الجميع او
كونه مجهول المالك او الرجوع الى القرعة اقوال اجودها الاوسط سيما مع تكثر الاشخاص والاحتياط لا ينبغي ان يترك وان كان من الرابع
تصدق به لا لبعض الاخبار الدالة على التصدق بالمال المتميز المجهول مالكه كصحيحة يونس كنا مرافقين لقوم بمكة وارتحلنا عنهم وحملنا ببعض
متاعهم بغير علم وقد ذهب القوم ولا نعرفهم ولا نعرف اوطانهم وقد بقي المتاع عندنا فما نصنع به قال فقال تحملونه حتى تلحقوهم بالكوفة قال
يونس فقلت له لست اعرفهم ولا ندري كيف يسئل عنهم قال فقال بعه واعط ثمنه اصحابك قال فقلت جعلت فداك اهل الولاية قال نعم
لاختصاصها بالمال المتميز ولا لرواية نصر بن حبيب قد وقعت عندي مائتا درهم واربعة دراهم وانا صاحب فندق ومات صاحبها ولم اعرف
له ورثة فرأيك في اعلامي حالها وما اصنع بها فقد ضقت بها ذرعا فكتب اعمل فيها واخرجها صدقة قليلا قليلا حتى يخرج لانها واردة في

اما الزايد او الناقص بحيث لا يعتنى به ع

لا يزيد عن العشر مثلا وان احتمل النقص والعلم بانه ع

حكم من لا يعرف له ورثة وما له مال الامام لانه وارث من لا وارث له ومن لا يعرف وارثه فالاصل عدم وارث له مع انه مصرح به في رواية محمد بن القسم في رجل صار في يده مال لرجل ميت لا يعرف له وارثا كيف يصنع بالمال قال ما اعرفك لمن هو يعني نفسه ولا ينافيه رواية النصر لان للامام الامر بتصدق ماله ولذا لا ينافيه الاخبار الواردة بان من لم يكن له وارث يعطي ماله همشهريجه بل ولا رواية علي بن حمزة المتقدمة الشاملة باطلاقها لما نحن فيه ومنه يظهر ضعف ما في ئق بعد نقل القيل بتصدق ذلك القسم ان الظاهر ان مستنده الاخبار الدالة على الامر بالتصدق بالمال المجهول المالك ولقايل ان يقول ان موردها انما هو المال المتميز في حد ذاته للمالك المفقود الخبر والحاق المال المشترك به مع كونه مما لا دليل عليه قياس مع الفارق لان الاشتراك في هذا المال سار في كل درهم درهم وجزء جزء منه فعزل هذا القدر المعلوم مع كون الشركة شايعة لا يوجب استحقاق المالك المجهول له حتى يتصدق به فهذا العزل لا ثمرة له بل الاشتراك باق الى ان قال وبما ذكرنا يظهر ان الاظهر دخول هذه الصورة تحت الاخبار المتقدمة اي اخراج الخمس انتهى فان رواية ابي حمزة شاملة بل ظاهرة في المال المختلط مع ان بعد العلم بالقدر يخرج من تحت اخبار الخمس فلا وجه لادخاله فيها وهل التصدق به وبالمال المتميز المجهول مالكه كما هو مورد صحيحة يونس والداخل في عموم رواية ابن ابي حمزة لانه مال الفقراء او لكونه مال الامام وهو امر بالتصدق الظاهر الثاني لرواية داود بن ابي يزيد اني قد اصبت مالا واني قد خفت فيه على نفسي فلو اصبت صاحبه دفعته اليه وتخلصت منه قال فقال ابو عبد الله ع لو اصبته كنت تدفعه اليه فقال اي والله فقال ع والله ما له صاحب غيري قال فاستحلفه ان يدفعه الى من نامره قال فحلف قال فاذهب فاقسمه في اخوانك ولك الامن مما خفت فيه قال فقسمه بين اخوانه واطلاق المال وعدم الاستفصال ينافي اختصاصه بكونه من الاموال المختصة للامام المفقود ولا ينافي الاخبار المتضمنة للتصدق مطلقا لذلك ايض لان له صرف ماله في اي مصرف اراد ويدل عليه ايض الاخبار الاتية في بحث الانفال من ذلك المبحث المصرحة بان الاراضي التي جلى اهلها او بادوا من الانفال **فان قيل** فعلى هذا فلا يثبت من الاخبار المتقدمة وجوب التصدق به لان امر الامام احدا بالتصدق بما عنده من مال الامام لا يدل على ثبوته في حق الغير ايض بل ولولا داود ايض لا يثبت لان الامر بالتصدق يحتمل ان يكون اذنا منه فلا يفيد جواز التصدق لغير المامور **قلنا** نعم ولكن امره ع بالتصدق به حال الظهور ووجود مصارف كثيرة له للمال يثبته في حال الغيبة وعدم احتياجه وفاقة مواليه بالطريق الاولى بل لنا اثبات جواز التصدق بل وجوبه بالاذن الحاصل من شاهد الحال ايض سيما مع تاييده بتلك الاخبار وكون حفظه وابقائه للامام كما جعله احد الوجهين في نهاية الاحكام وحكي عن الحلي معرضا لفساد المال وعدم وصوله الى اهله وهل يتوقف التصدق على اذن النايب العام او مباشرته في زمن الغيبة ام لا الظ نعم اذ الاصل عدم جواز تصرف كل احد ولا يثبت من فحوى اخبار التصدق وشاهد الحال ازيد من ذلك ولا يحصل العلم بالبراءة وجواز التصرف بدونه وسيجيء زيادة بيان لذلك في مسئلة تقسيم حصة الامام من الخمس **فرعان ا** حيث ما خمس او تصدق به ثم ظهر المالك فان رضي بما فعل والا ففي الضمان وعدمه وجهان بل قولان احوطهما الاول واوفقهما بالاصل الثاني للاذن من الشارع فلا يستعقب الضمان **ب** لو كان الحلال الخليط مما يجب فيه الخمس خمسه بعد اخراج الخمس بحسبه **المسئلة الرابعة** لا يجب الخمس في الميراث والصداق والصدقة والهبة ونحوها على الحق المشهور بل في السرائر انه شيء لم يذكره احد من اصحابنا غير ابي الصلاح لما عرفت من اختصاص ثبوت الخمس في الفوايد المكتسبة وصدقها على هذه الامور غير معلوم ويدل عليه ايض في الجملة رواية ابن مهزيار رجل يدفع اليه ما ليحج به هل عليه في ذلك المال حين يصير اليه الخمس او على ما فضل في يده بعد الحج فكتب ع ليس عليه الخمس واثبات الخمس في بعض الروايات في الجايزة او المواريث غير مفيد لضعف البعض سندا والكل بمخالفة الشهرة القديمة والجديدة والشذوذ خلافا للمحكي عن الحلبي واستحسنه في اللمعة ويميل اليه كلام بعض متاخري المتاخرين لعموم الفوايد وجوابه قد ظهر وكذا يجب في الهبة الغير المعوضة او المعوضة بشيء يسير بالنسبة الى الموهوب او بالمصالحة كذلك لعدم صدق الاكتساب عرفا وان عده الفقهاء من المكاسب بخلاف لو طلب الهبة او المصالحة وكان العوض ومال المصالحة ما يعتنى بشانه **المقصد الثاني في شرائط** وجوب الخمس فيما يجب فيه وهي امور نذكر في مسائل **المسئلة الاولى** لا يشترط بلوغ وجوبه في غير الغنايم والكنز والغوص والمعادن اجماعا للاصل السالم عن المعارض بالمرة والعمومات والاطلاقات وكذا في غنايم دار الحرب فلا فرق في وجوب الخمس فيها بين قليلها وكثيرها على الحق المشهور وللمحكي عن المفيد اعتبار بلوغ قيمتها عشرين دينارا او العمومات يدفعه ويشترط في الكنز والغوص بلا خلاف فيهما يعرف بل في الاول عندنا كما عن كره والمن وبالاجماع كما عن ف والغن وفي الثاني بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا وفي المعادن على الاقوى وفاقا للمبسوط والنهاية والوسيلة والمع ولف والتحرير وعد وشا والتبصرة ون وضه ومال اليه في المن والتلخيص وفع وس وهو مختار عامة المتاخرين لظاهر الاجماع في الاولين مضافا في الاول الى صحيحة البزنطي عما يجب فيه الخمس من الكنز فقال ما يجب فيه الزكوة في مثله ففيه الخمس وفي الثاني الى رواية محمد بن علي عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة ما فيه قال اذا بلغ ثمنه دينارا ففيه الخمس ولهذه الرواية في الثالث مضافة الى صحيحة البزنطي عما اخرج من المعدن من قليل او كثير هل فيه شيء قال ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكوة عشرين دينارا خلافا في الثالث للخلاف والاقتصاد والجمل والسرائر وظاهر الاسكافي والعماني والمفيد والسيد وابن زهرة والقاضي والديلمي فلم يعتبروا فيه نصابا ونسبه في ضه الى ظاهر الاكثر وفي ف والسرائر الاجماع عليه استنادا الى ذلك الاجماع والعمومات في

جوازم

ب في بيان عدم وجوب الخمس في الميراث والصداق والهبة

نصاب في

في بيان عدم اشتراط النصاب في وجوب الخمس في غير الغنائم والكنز والغوص والمعادن

الاول م والثانى بوجود المخصص مدفوع ثم النصاب فى الاول عشرون دينارا عند علمائنا كما عن كرة والمن بل بالاجماع كما عن ف والغن لصحيحة البزنطى المذكورة اولا ويكفى ما تشاء درهم على الاصح اذ فيها يجب الزكوة ايضا وكذا فى الثالث وفاقا لغير الحلبى من المعتبرين للنصاب لصحيحة البزنطى الثانية و لاينافيها رواية محمد بن على لعدم صراحتها فى الوجوب والصحيحة وان كانت كذلك ايضا الا ان نفيها للوجوب قطعى مع انه على فرض التنافى يكون العمل على الصحيحة لضعف الرواية بالشذوذ ومخالفة الشهرة بين العظيمتين خلافا للحلبى فجعله دينارا للرواية وجوابها قد ظهر وفى الثانى دينار على الاشهر الاقوى بل عليه الاجماع فى السرو التنقيح والمن ولرواية محمد بن على المنجبر هنا ضعفها مضافا الى نفى الاقل بالاجماع والاكثر بالعمومات خلافا للرسالة العزية فجعله عشرين دينارا وهو مع عدم وضوح مستنده شاذ مخالف لما دل على وجوب الخمس فيه مطلقا **فرع** لا يعتبر فى نصاب المعدن والغوص الاخراج دفعة بل لو اخرج فى دفعات متعددة ضم بعضه الى بعض واعتبر النصاب من المجموع وان تخلل طول الزمان والاعراض وفاقا لصريح جماعة كالروضة والذخيرة وظاهر الاكثر لاطلاق النص وخلافا للمن والتحرير فى صورة الاعراض ولعله لعدم انفهام ما يتخلل من دفعاته الاعراض من النص وتبادر ما يخرج دفعة واحدة عرفية وهى ما لا يتخلل بينها الاعراض وفيه نظر وفى اعتبار اتحاد النوع وجهان احتملهما فى ن و استجود فى ضه الاعتبار وكانه للاصل والشك فى دخول الانواع المختلفة فى الافراد المتبادرة من الاطلاق واختار فى المن وكرة والتحرير وك العدم لما مر من اطلاق النص وهو الاظهر لذلك وعدم اعتبار الشك فى التبادر بل المعتبر العلم بعدم التبادر وهو ثم ولو اشترك جماعة فى الاستخراج قالوا يعتبر بلوغ نصيب كل واحد النصاب ويظهر من بعض الاجلة وصاحب تق الميل الى العدم بل يكفى بلوغ نصيب المجموع وهو قوى للاطلاق خرج منه غير صورة الاشتراك بالاجماع والضرورة فيبقى الباقى **المسئلة الثانية** يشترط فى وجوب الخمس فى الفوايد المكتسبة باقسامها الخمسة وضع مؤنة التحصيل التى يحتاج اليها فى التوصل الى هذه الامور من حفظ الغنيمة ونقلها واجرة حفر المعدن واخراجه و اصلاحه والالة والات الغوص وارشها واجرة الغواص وغير ذلك ومؤنة التجارة من الكراية واجرة الدلال والمنزل ومؤنة السفر والعشور ونحوها وكذا مؤنة الزراعة والصناعة مما يحتاج اليها حتى الات الصناعة لعدم صدق الفائدة على ما يقابلها وللاخبار المستفيضة كصحيحة البزنطى الخمس اخرجه قبل المؤنة او بعد المؤنة فكتب بعد المؤنة وتوقيع الهمدانى الخمس بعد المؤنة ورواية الاشعرى عن الخمس اعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل او كثير من جميع الضروب وعلى الصنايع وكيف ذلك فكتب بخطه الخمس بعد المؤنة الى غير ذلك مما ياتى والمؤنة وان كانت مجملة محتملة لمؤنة المعاش الا ان عدم حجية العام المخصص بالمجمل المنفصل فى موضع الاجمال يثبت وضع مؤنة التحصيل والتوصل ولا يوجب التصريح بمؤنة الرجل فى بعض الاخبار ابتداء او بعد السؤال عما اختلف فيه كما ياتى تقييد تلك الاخبار ايضا لانه لا يدل على انها المراد خاصة بالمؤنة فى مطلقاتها ولا على انه ليس بعد مؤنة العمل بل يدل على كونه بعد هذه المؤنة واما مؤنة المعاش فهى غير موضوعة عن غير القسم الخامس اجماعا ولا يحتسب راس مال التجارة ولا ثمن الضيعة من تلك المؤنة لصدق الفائدة على النماء من دون وضعها ولعدم صدق المؤنة عليها بل الظ ان المؤنة فى ذلك المقام ما يحتاج اليه العمل مما لا يبقى عينه او عوضه فالمؤنة فى الات الحفر والغوص والحرث والنور والات الصناعة مما يبقى اعيانها ما طرء لاجل العمل من نقص القيمة لا من الجميع الا ان يكون شئ منها داخلا فى مؤنة الرجل ايضا كما هو المحتمل فى الات الصناعة فيوضع عن القسم الخامس ثم الحق ان اعتبار النصاب فيما يعتبر فيه قبل هذه المؤنة وفاقا للمدارك فيجب فيه الخمس اذا بلغ النصاب غايته وضع المؤنة لاطلاق قوله ما يجب فيه الزكوة فى مثله ففيه الخمس وقوله حتى يبلغ عشرين دينارا او اذا بلغ ثمنه دينارا ففيه الخمس ويخصص ما يقابل المؤنة بمخصص لا ينافيه خلافا لصريح ن وس والمحكى عن ظ الاكثر فبعدها يعتبر وما ذكرناه يرده **المسئلة الثالثة** يشترط فى وجوب الخمس فى القسم الخامس وبعبارة اخرى فى غير الغنايم والمعادن والكنز والغوص من الفوايد المكتسبة من حيث هى كونه فاضلا عن مؤنة السنة اجماعا محققا ومحكيا عن صريح السراير والمع وظ المن وكرة و خيرة وك وفى تق نفى الخلاف عنه ظاهر المذكور للاصل والمستفيضة كصحيحة البزنطى وتوقيع الهمدانى المتقدمتين فى الغنايم وروايات النيشابورى والاشعرى وابن مهزيار السابقة ورواية الهمدانى وفيها واختلفوا من قبلنا فى ذلك فقالوا يجب على الضياع الخمس بعد المؤنة مؤنة الضيعة وخراجها لا مؤنة الرجل وعياله فكتب ع بعد مؤنته ومؤنة عياله وخراج السلطان والمروى فى تفسير العياشى كتبت الى ابى الحسن الثالث ع اساله عما يجب فى الضياع فكتب الخمس بعد المؤنة قال فناظرت اصحابنا فقالوا المؤنة بعد ما ياخذ السلطان وبعد مؤنة الرجل فكتبت اليه انك كتبت الى ان الخمس بعد المؤنة وان اصحابنا اختلفوا فى المؤنة فكتب الخمس بعد ما ياخذ السلطان وبعد مؤنة الرجل وعياله والمؤنة فى بعض تلك الاخبار وان لم يكن معينة الا ان فى بعض اخر صرح بمؤنة الرجل وعياله او مؤنته او مؤنتهم وضعفه ان كان بالعمل مجبور مضافا الى ما مر من ان اجمال المؤنة كاف فى اخراج جميع المؤن مما ليس على عدم اخراجه دليل لعدم بقاء عمومات الخمس واطلاقاتها على الحجية ح بالمجمل المنفصل **لا يقال** التخصيص فى رواية النيشابورى بالمنفصل حيث يدل مرجع الضمير المجرور فى قوله منه بما يفضل عن مؤنته والمخصص بالمتصل المجمل عندك حجة فى غير ما علم خروجه وان خصص بمثله من المنفصل **لانا نقول** هذا انما يصح لو كان مما يفضل بدلا عن الضمير و لكنه يمكن ان يكون متعلقا بالخمس اى لى خمس ما يفضل عن مؤنته من ستون كرا فلا يخصص فى المرجع اصلا ومنه يظهر وجه تقييد المؤنة بمؤنة السنة كما صرح به كثير من الاصحاب وعن السر والمن وكرة الاجماع عليه لعدم اخراج مؤنة الزايد عن السنة اجماعا فيبقى الباقى تحت الاجماع

في بيان ان الاعتبار في بلوغ النصاب في الغوص والمعدن بعد الاخراج

في بيان انه يشترط في وجوب الخمس في الفوايد المكتسبة كونها زائدة عن مؤنة السنة

في بيان ان المؤنة المستثناة ما هي

المذكور مع ان المؤنة مطلقة مضافة فبقيد العموم خرج منها الزايد عن السنة فيبقى الباقي وايضا المتبادر من المؤنة كما صرح به جماعة مؤنة السنة سيما من مؤنة ارباب الصناع والتجار لعدم انضباط نسبة ارباحهم الى مؤنة كل يوم **فروع** ا المؤنة التي اشترط الفضل عنها هي مؤنة الرجل نفسه وعياله الواجبي النفقة اجماعا وغيرهم ممن ادخله في عياله عرفا على ما تممه جماعة نعم عموم العيال في الاخبار و الاجمال المتقدم ذكره والضيف ايض مطلقا كما عن الجامع وس وفي ضه او في الجملة كما عن الشاميات لابن فهد والمقداد تابعا للفاضل والاولى درج مؤنة الضيف في مؤنة الرجل ب المفهوم لغة من مؤنة الشخص ما دعته اليه من المخارج المالية ضرورة او حاجة بحسب اللايق بحاله عادة وبعبارة اخرى ما يلزمه صرفه لزوما عقليا او عاديا او شرعيا من انواع المضارب بحسب الاقتصاد اللايق بحاله من كيفياتها وبيانه ما يضطر اليه عقلا او يلزمه شرعا او لا يليق له تركه عادة وعرفا من الانواع وبحسب اللايق بحاله عادة في الكيفيات ويراد به المال المحتاج اليه في رفع الحوائج والضرورات هذا معناه الاسمي واما المصدري فهو صرف المال المذكور وانما قلنا ان المؤنة ذلك للتبادر وعدم صحة السلب فيما ذكر وعدم التبادر وصحة السلب في غيره كما يظهر لك فيما نذكره ومن هذا يظهر وجه ما صرح جماعة بل الاكثر على ما صرح به بعض الاجلة من تقييد المؤنة بكونها على وجه الاقتصاد بحسب اللايق بحاله عادة دون الاسراف فانه ليس من المؤنة لصحة السلب ويؤيده ما في موثقة سماعة الواردة فيمن يحل له اخذ الزكوة فان لم يكن الغلة يكفيه لنفسه ولعياله في طعامهم وكسوتهم وحاجتهم في غير اسراف فقد حلت له الزكوة يمكن الاستدلال بها بضميمة ما صرح به بعض الاصحاب بل انعقد عليه الاجماع من ان المعتبر في حل الزكوة قصر المؤنة بل يظهر منها ايض صدق المؤنة على ما ذكرنا ومع الحاجة في كل ما ذكر ويظهر منه ايض ان ما كان لغوا كسفر لا حاجة اليه او دار زايدة او تزويج الزايدة على امراة مع عدم الحاجة وما كان معصية كمؤنة الملاهي وتصوير البيت بذات روح وسفر المعصية ومعونة الظالم ونحوها ليس من المؤنة لما ذكر من صحة السلب وكذا يظهر صحة استشكال بعض الاجلة في احتساب الصلة والهدية اللايقان بحاله وقال انه لا دليل على احتسابه وكذا ترديده في مؤنة الحج المندوب وساير سفر الطاعة المندوبة وهما في موقعهما بل الظ عدم كونهما من المؤنة وهو كذلك فلا يحتسب الا مع دعاء الضرورة اليهما وصحة تقييد ابن فهد في الشاميات الضيافة بالاعتياد او الضرورة بل في كفاية الاعتياد ايض نظر الا ان يكون بحيث يذم بتركها عادة فلا يحتسب مطلق الضيافة ولا الصدقة ولا الصلة ولا الهدية ولا الاشعار المندوبة ولا ساير الامور المندوبة من غير ضرورة او حاجة ولو بقدر اقتصادها وطرف الافراط في ذلك ما ذكره المحقق الخوانساري في رسالته من احتساب مؤنة المستحبات من غير اعتبار الاقتصاد فيها ويظهر ايض احتساب مؤنة الامور الواجبة شرعا كالحج الواجب والنذور والكفارة وما يضطر اليه من ماخوذ الظالم قهرا او مصانعة لصدق المؤنة على الكل وصرح بالاخير في رواية العياشي المتقدمة ثم المراد باللايق بحاله عادة انه لم يعد زايدا له عرفا ولا يلام به عرفا ولا يعد خلافه نقصا ويلام بتركه لوضوح صدق المؤنة وعدم صحة السلب مع عدم عده زايدا وهذا هو سر تقييدنا نوع المؤنة بالاضطرار او اللزوم وكيفيتها باللياقة فان من انواع المخارج ما لا يعد زايدا ولكن يصح سلب المؤنة عنها كبناء المسجد وسفر الطاعة وضيافة الاخوان والهدية والبذل ولكن ما يلزم نوعه لا يشترط في كيفيته اللزوم ايض بل يكفي عدم عدها زايدة

على مع فانه لا يشترط في صدق المؤنة على الكسوة مثلا الاقتصار على كيفية يذم ما دونها بل يصدق مع كونها بحيث لا يعد زايدة عرفا وقد يختلف حال الكيفية في صورة الانضمام مع النوع والتجدد بعده كشراء الدار المجصصة اولا والتجصيص بعد الشراء واللازم متابعة العرف واعلم انه يشترط في الحاجة او اللزوم لزومه في ذلك العام فلا يكفي تحقق الحاجة او اللزوم في عام اخر فمن كانت له دار مستاجرة في عام ربح واشترى دار الاعوام اخر لا يحتسب له قيمة الدار من ربح ذلك العام كما لا يحتسب له ثمن طعام العام الاتي لان المعتبر مؤنة هذه السنة ولا يحتاج الى دار فيها نعم لو احتاج الى شيء مرة وكانت نسبته الى جميع الاحوال متساوية يحتسب له كل عام صرفه كمؤنة التزويج له ولولده ثم من مؤنة الرجل ما يصرف في الاكل والشرب وفي الكسوة وما به تجمله اللازم له عرفا وما يحتاج اليه من اثاث البيت وقيمة المسكن او اجرته وكذا الخادم ومؤنة عمارة الدار وثمن الدابة او اجرته والحقوق اللازمة عليه من النذور والكفارات والدين والصداق ومؤنة الحج الواجب والتزويج لنفسه او ولده ونحو ذلك ومنهم من قيد الدين بصورة الحاجة اليه ومنهم من قيد المتاخر عن الاكتساب الواقع في عامه بالحاجة دون المتقدم فاطلقه ولو كان لا لغرض صحيح والكل لاجل اختلاف الفهم في الصدق في مصداق المؤنة والعرف يعاضد الاخير جدا ومثله المنذور وايضا هل يعتبر في صدق المؤنة على ما ذكرنا تحقق الانفاق والصرف ايض حتى انه لو قتر على نفسه مع الحاجة لم يحتسب له او لا يعتبر فيحتسب صرح في س وك وضه وك بالثاني بل الظ انه مذهب الاكثر وهو الاظهر اذ لو وضع القدر المتعارف ولا بقصد الانفاق لم يكن فيه خمس فتعلقه به بعد ترك الانفاق يحتاج الى دليل وايضا الظ صدق المؤنة على ما ذكرنا بدون قيد الانفاق ولا اقل من احتماله الموجب للاجمال الموجب لعدم وجوب الخمس فيه كما مر ولذا يحل للفقير اخذ قدر الاقتصاد ولو كان من قصده التقتير ويجوز اعطائه هذا القدر ولو علم تقتيره واما عدم جواز اعطاء ما قتر بعد تقتيره فلاجل انتفاء حاجته ح وتوقف حلية الزكوة على الحاجة في الحال والمستقبل بخلاف الوضع للخمس فانه لم يتوقف الا على صدق المؤنة المتوقف على الحاجة في الجملة ومنه يظهر وجه ما ذكره بعضهم منهم المحقق الخوانساري من وضع مؤنة الحج اذا وجب في عام وقصر فيه وكذا ان وجب قبله وقصر وتلف ماله السابق في ذلك العام ولم يكن ما يحج به غير ربح العام ولو كان له ربح سابق يحسب منه لا من ربح ذلك العام وكذا الدين اللازم

في بيان ان العبرة في المؤنة المستثناة هل هي بالانفاق او بما تحقق فيه الصرف

اذلم

كتاب الخمس

ادائه بل وكذا كل مؤنة واجبة قصر فيها كاداء المنذور والكفارات ونحوها و لو قلت المؤنة في اثناء حول لذهاب بعض عياله او ضيافته في
او نحوها لم يحسب له لظهور الكاشف في ان مؤنة هذه السنة ما صرفه خاصة ز لو بقيت عين من اعيان مؤنته حتى تم الحول كان يشتري
دابة او عبد او دار او اثاث الدار او لباس او نحوها فهل يجب الخمس فيها بعد تمام الحول او لا الظ لا كما صرح به بعض فضلاء معاصرينا ايضا
اذ لم يكن الخمس فيها واجبا فيستصحب **فان قيل** صدق الفائدة المكتسبة عليها او وجوب الخمس فيما زاد عن مؤنة السنة منها يرفع الاستصحاب
قلنا اولا انا لا نسلم عدم كونها عن مؤنة السنة فانها مؤنة السنة عرفا ولا يشترط في صدق المؤنة تلف العين وثانيا ان المصرح به في
الاخبار وضع المؤنة والتقييد بالسنة الواحدة انما كانت للاجماع او التبادر وكلاهما في المقام غير معلوم نعم لو زالت الحاجة عن هذه الاعيان
في سنة يمكن القول بوجوب الخمس فيها فتدبر هذا فيما لا يكون التمون به بتلف عينه بل بمنفعته واما ما كان عينه تالفا بالتمون كالحنطة والشعير
والشحم ونحوها فلو زاد عن السنة من غير تقتير يجب خمسه لظهور ان المؤنة كانت اقل مما وضعه او لا ح ليس من المؤنة ثمن الضياع والعقار
والمواشي للانتفاع بمنافعها ولو لمؤنة السنة ولا راس مال التجارة لعدم التبادر وصحة السلب ولعدم الاضطرار ولا اللزوم والحاجة
الى رقباتها في ذلك العام للمؤنة فيه اذ ظاهر ان ثمنها يكون فاضلا عن مؤنة ذلك العام فالاحتياط اليها لو كان لكان لاعوام اخر ولو فرض
شراؤها من مؤنة ذلك العام بان يضيق على نفسه فيه او انفق من مال لا خمس فيه يحسب له على الاول ويبنى على ما ياتي في مسئلة اجتماع
مالين لم يجب في احدهما الخمس دون الاخر ط لو كان له مال اخر لا يجب فيه خمس فان كان مما يتجر به من الاموال او يشتغل منه من الضياع او نحو ذلك
مما يحتاج اليه في الاستفادة او الصنائع وبالجملة ما ليس من شانه ان يصرف في المؤن عادة فلا يوضع منه المؤنة ويوضع من الربح اجماعا ولانه
المتبادر الظ من الاخبار وان كان من غير ذلك مما من شانه المؤنة منه عادة ففي اخذ المؤنة منه خاصة او من الكسب كذلك او منهما بالنسبة
اوجه صرح جماعة من المتاخرين بان الاحوط الاول والاعدل الثالث والاظهر الثاني بل في كلام المحقق الشيخ علي والشهيد الثاني في ح شا
انه الظ من الاخبار وعن بعضهم التفرقة بالقصد واعتباره فان قصد اخراج المؤنة من الربح اخذت وان قصد من الاخر فكذلك وان لم يقصد
او قصد ثم نسي فمنهما بالنسبة وذكر بعضهم تفصيلا اخر والظ كما ذكروه هو الثاني اما الظهور ذلك من الاخبار او لاجمالها حيث ان قولهم بعد المؤنة او ما
يفضل عن المؤنة يحتمل معنيين احدهما بعد قدر المؤنة من ذلك المال والفاضل منها منه او مط فيحصل الاجمال في عمومات الخمس فلا خمس في قدر المؤنة
من ذلك المال وامر الاحتياط كما ذكروه ى لو حصل ربح وخسران معا او تلف بعض ما له ايض فان كانا في عامين لا يجبر الخسران او التلف بالربح
لعدم دخوله في المؤنة وانتفاء دليل اخر عليه وان كانا في عام فاما يكونان في تجارة واحدة او في تجارتين في مال واحد او في مالين فان كان
الاول كان يشتري امتعة بمائة ثم باع نصفها بستين ونصفها باربعين يجبر الخسران بالربح سواء كان بيع الجميع دفعة واحدة وهذا يكون اذا
اختلف جنس الامتعة او دفعات لعدم صدق حصول الفائدة والربح عرفا وان كان الثاني كان يشتري امتعة بمائة فالظ توزيع الخسران على الربح
وراس المال ان تقدم الربح على الخسران اذ لم يمكن دفع الخمس عليه واجبا او كان له انحاء التصرفات في الربح فتلف بعضه ولعدم تعين ما وقع
عليه الخسران يوزع على الجميع ولو اتجر ثانيا ببعض ذلك المال دون جميعه كان يشتري بمائة منه متاعا ووقع الخسران فان عين الباقي بالقصد
انه من الربح او راس المال فله حكمه وان لم يعينه او قصد الاشاعة فيوزع الخسران ايض بما يقتضيه العمل وان تقدم الخسران لم يجبر بالربح المتاخر
وان كان الثالث كان يشتري امتعة بمائة واخرى بمائة ايض وباع الاولى بمائة وخمسين والثانية بخمسين فلا يجبر الخسران اصلا وليعلم ان
وحدة التجارة انما يتحقق باشتراء الجميع دفعة ولو تعدد البيع او البيع دفعة ولو تعدد الشراء **المسئلة الرابعة** هل يشترط في وجوب الخمس في
الاموال البلوغ والعقل والحرية ام لا صرح في بع وشا وعد بعدم اشتراطها في خمس المعادن والكنز والغوص وفي التحرير بعدمه في الاول وفي س
بعدمه في الاولين وفي المن وكره في الثاني مدعيا في المن انه قول اهل العلم كافة وفي الاول بعدم اشتراط الحرية على القول بملك العبد وفي ن و لك
بعدمه في الثاني وقال بعض المعاصرين ويظهر منهم ان تعلق الخمس بما اخرجه الصبي اجماعي **قيل** يلوح من ذلك عدم اشتراطها في غير الثلثة
اقول يمكن ان يكون التصريح في الثلثة لاجل بيان عدم اشتراط تملك المعدن والخارج من الغوص والكنز بالحرية والبلوغ حيث انه محل
الخفاء بل بعض هؤلاء عنون التملك وعلى هذا كاد ان يكون الامر بالعكس فلاح منه عدم الاشتراط في غير الثلثة مما يملك قطعا بل ظاهر بعض
الجميع باشتراط الكمال بالحرية والبلوغ والعقل في الزكوة واطلاقهم جميعا ثبوت الخمس من غير ذكر الشرط عدم الاشتراط وعلى هذا فربما كان
ذلك اجماعا وفي ك عدم اشتراط الحرية في تعلق الخمس بغير الثلثة وكون اشتراط التكليف متجها واستدل في ك لعدم الاشتراط
في الثلثة بعموم الاخبار المتضمنة لوجوب الخمس في هذه الانواع ونحو صحيحة الحلبي عن المعادن كم فيها قال الخمس ولا يخفى انه لو تم ذلك لجرى بعينه
في المكاسب ايض لعموم موثقة سماعة المتقدمة عن الخمس فقال في كل ما افاد الناس من قليل او كثير والصحيح ليس الخمس الا في الغنائم خاصة وقوله
الخمس من خمسة واما احاديث رفع القلم عن الصبي فان اوجب نفي الخمس لاوجبه في الجميع ولكن لا ينافيه اذ المامور بالاخراج الولي نعم في صحيحة زرارة
ومحمد ليس على مال اليتيم في العين والمال الصامت شيء فاما الغلات فعليها الصدقة واجبة وفي صحيحة ابن سنان ليس في مال المملوك شيء ولو
كان له الف ولو انه احتاج لم تعط من الزكوة شيء وذكر الاصحاب الصحيحين في باب الزكوة لا يوجب تخصيص الشيء بها ولعله لجزئيتها الاخيرتين د

في بيان انه ليس من المؤنة ثمن الضياع والعقار والمواشي ومال التجارة

في بيان انه هل يشترط في وجوب الخمس البلوغ والعقل والحرية ام لا

في بيان انه لا يعتبر الحول في وجوب الخمس في غير الارباح

اختصاص الاولى ببعض الاول لا يضر للاجماع المركب وتعارضهما مع العمومات المذكورة بالعموم من وجه واذ لا مرجح فيرجع الى الاصل ولا يرجح الكفا
الثبوت لكونه خطاب المشافهة فلعل المشافهين كانوا مكلفين احرارا بل هو كذلك لقوله عز شانه ولعلموا انما غنمتم والظاهر عدم ثبوت الخمس في مال اليتيم
والصبي مطلقا الا ان يثبت الاجماع كليا او في بعض الانواع وهو كما هو المظنون سيما في الثلثة عدم الثبوت في المال المختلط اظهر لثبوته بالخطاب
التكليفي المختص بالكمل وكذلك الارض التي اشتراها الذمي على عدم الثبوت فهل يثبت في امواله الحاصلة حال الصغر الباقية الى حال البلوغ
الظاهر لا لانه لا استغنى والاحوط انه يخمس امواله الباقية **المسئلة الخامسة** لا يعتبر الحول في وجوب الخمس في غير الارباح اجماعا محققا و
محكيا بل عن المنتهى قول اهل العلم كافة للعمومات كتابا وسنة ولضعف عدم تقييدها بما بعد السنة وهل هو بعد حصوله فوري مضيق ام لا
صريح السرائر والروضة الاول بل في الاول انعقاد الاجماع عليه وظاهر بعض الاجلة العدم للاصل وعدم الدليل ويمكن الاستدلال للتضييق بان الخمس لتعلقه
بالعين يكون مال الغير به ولا يجوز التصرف في مال الغير ولا حبسه ولا تاخيره الا باذنه ولا علم برضاهم ولا سبيل الى العلم بذلك اصلا بل الظاهر
العلم بعدم الرضا وفي عنايته في الارباح وعدمه قولان فظاهر كلام الحلي الاول بل ادعى الاجماع عليه واول ما ظاهره غيره من العبارات والتامل في
دلالة عباراته عليه لعله في موقعه كما لا يخفى على الناظر فيه والمشهور بين الاصحاب الثاني لان الوجوب موسع عندهم الى طول السنة دليل الاول
الاجماع وان وجوب الخمس بعد مؤنة السنة وهي غير معلومة بل ولا مظنونة لان حدوث الحوادث المحتاجة الى المؤنة كخراب عمارة وحصول
امراض او غرامة او ورود اضياف او موت او نحوها ممكن والاصل براءة الذمة وعدم الوجوب ودليل الثاني على الوجوب العمومات والاطلاقات وعلى
التوسعة الاجماع واحتياط المؤنة **اقول** التحقيق ان ثبوت حق ارباب الخمس في الفاضل عن مؤنة السنة امر واقعي غير محتاج الى علم رب المال به
و لا دليل على تقييد العمومات به بل يكفي معلوميته عند الله سبحانه لان تعلق حقهم به امر وضعي غير محتاج الى علم المكلف نعم وجوب اخراجه عليه
يتوقف على علمه بالقدر الفاضل وهو امر لا سبيل اليه الا بعد مضي السنة وعلى هذا فلو اخرجه قبل الحول وظهر بعده انه كان مطابقا للواقع يكون
مشروعا ومجزيا عنه ولو اخره الى الحول كان جائزا له ولم يكن عاصيا فان اراد الاول بعدم الوجوب قبل الحول عدم مشروعيته واجزائه ولو
اخرجه قبله وظهر كونه فاضلا كما صرح به بعضهم فهو غير صحيح لحصول الكشف بتعلق حق الغير به ووصوله الى اهله وقصد القربة فلا وجه لعدم
الاجزاء اللازمة بعد تجويز تعلق الحق ممكن سيما مع ظن الفضلة وان اراد عدم تعلق وجوب الاخراج على المكلف فهو كذلك وان اراد الثاني
بالوجوب الموسع انه تعلق به التكليف وان جاز له التاخير كصلوة الظهر في اول الوقت فهو باطل قطعا لان شرط وجوب الخمس العلم بالزيادة عن المؤنة
وهو غير معلوم وانتفاء العلم بالشرط يوجب العلم بانتفاء المشروط والمفروض ان الخمس في الفاضل عن مؤنة السنة وهو لا يعلمها فكيف يحكم بوجوب
اخراجه وان ارادوا انه وان لم يجب عليه الاخراج ح ولكن لو اخرجه وانكشف بعده تعلق الخمس به كان مجزيا فهو صحيح ومما ذكرنا يظهر انه ضعف
ما استدل به في المختلف لتعلق الوجوب او كونه لنه لولاه لجاز للمكتسب اتلافه قبل الحول ولا يجب عليه شئ وليس كذلك قطعا ووجه الضعف ان بعد
تمام الحول وظهور الحال يعلم ان ما اتلفه كان مال ارباب الخمس وان لم يجب عليه اخراجه فيجب عليه الغرامة كمن اتلف مال الغير باعتقاد انه ماله
ثم ظهر حاله **فروع** أ في ابتداء الحول من الشروع في التكسب او ظهور الربح او حصوله وجوه بل اقوال اظهرها الاخير لاطلاقات وضع المؤنة ولم
يعلم خروج الاكثر من السنة التي مبدؤها حصول الربح منه ويظهر الفائدة في مؤنة الزمان المتخلل بين النهايات دون المبادي اذ مؤنة ما تخلل
بين المبادي ان كان من مال اخر فلا يوضع من الربح قطعا وان كان من الدين فيوضع كذلك **ب** لو حصل ارباح متعددة في اثناء الحول تدريجا
فقيل يعتبر لكل خارج حول بانفراده ويوزع المؤنة في المدة المشتركة بين الربحين عليهما ويختص الثاني بمؤنة بقية حوله وهكذا وقال بعض الاصحاب
ان الربح المتجدد في اثناء الحول المبتدء من حصول الربح الاول يضم بعضه الى بعض ويستثنى المؤنة من المجموع ويخمس الباقي بعد تمام الحول الاول
فيكون الجميع واحدا واليه ذهب في س والمحقق الشيخ علي في حواشي يع واستحسنه في الذخيرة وجعله بعض الاجلة اولى وهو كذلك بل هو الاقوى حولهم
لايجاب الاول العسر والحرج المنفيين بل هو خلاف سيرة الناس واجماع العلماء طرا لايجابه ضبط حول كل ربح وعدم خلطه مع غيره وهو مما
لم يفعله احد سيما ارباب الصناعات وكثير من التجار مع ان المتبادر المتعارف الشايع من وضع المؤنة هو المعنى الاول هذا مع انه الموافق للاحتياط
ايضا ج لو مات المكتسب في اثناء الحول بعد ظهور الربح وقبل التمون به كلا او بعضا يخمس ما بقى منه لظهور انه لا مؤنة له غير ما تمون **المقصد
الثالث** في قسمة الخمس وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الخمس يقسم اسداسا لله ولرسوله ولذي القربى واليتامى والمساكين وابناء
السبيل على الحق المعروف بين اصحابنا بل عليه الاجماع عن صريح السيد بن زهرة وظاهر التبيان ومجمع البيان وفقه القرآن للراوندي بل
هو اجماع حقيقة لعدم ظهور قائل منا بخلافه سوى شاذ غير معروف لا يقدح مخالفته في الاجماع فهو الدليل عليه مضافا الى ظاهر الاية
الكريمة وصريح الاخبار المستفيضة كمرفوعة احمد وفيها فاما الخمس فيقسم على ستة اسهم سهم لله وسهم للرسول وسهم لذوي القربى وسهم
لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل فالذي لله فلرسوله فرسول الله احق به فهو له والذي للرسول هو لذوي القربى والحجة في
زمانه فالنصف له خاصة والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من ال محمد الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله مكان ذلك
الخمس ومرسلة حماد يقسم بينهم الخمس على ستة اسهم سهم لله وسهم لرسول الله وسهم لذوي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء

في بيان قسمة الخمس وانه يقسم الى ستة اقسام

السبيل

كتاب الخمس

السبيل فسهم الله وسهم رسول الله لاولي الامر من بعد رسول الله وراثة فله ثلثة اسهم سهمان وراثة وسهم مقسوم له من الله فله نصف الخمس
ونصف الخمس الباقي بين اهل بيته فسهم ليتاماهم وسهم لمساكينهم وسهم لابناء سبيلهم الى ان قال وانما جعل الله هذا الخمس خاصة لهم دون
مساكين الناس وابناء سبيلهم عوضا لهم من صدقات الناس تنزيها من الله لهم لقرابتهم من رسول الله صلى الله عليه وآله الحديث ومرسلة ابن بكير في قوله
ولعلموا الخ قال خمس الله للامام وخمس الرسول للامام وخمس ذوي القربى لقرابة الرسول الامام واليتامى يتامى آل الرسول والمساكين منهم و
ابناء السبيل منهم فلا يخرج منهم الى غيرهم والمروي في رسالة المحكم والمتشابه للسيد عن تفسير النعماني ويجري هذا الخمس على ستة اجزاء فياخذ
الامام منها سهم الله وسهم الرسول وسهم ذوي القربى ثم يقسم الثلثة الباقية بين يتامى آل محمد ومساكينهم وابناء سبيلهم وغير ذلك خلافا
للمحكي في المعتبر وكره والمنتهى والجامع عن بعض اصحابنا فيقسم خمسة اقسام باسقاط سهم الله فواحد للرسول والاربعة للاربعة وفي شرح الشرايع لابن فهد
انه لا يعرف به قائلا وهو مذهب الشافعي وابي حنيفة واستدل له بالاية بتاويلها بما يوافقه وبصحيحة ربعي والاول مدفوع بتقديم الظاهر على التاويل
سيما مع تفسيرها بالظاهر في الاخبار والثاني بانه حكاية فعله صلى الله عليه وآله فلعله اقتصر من سهمه على سهم وجزء من سهم تفضلا منه على اقربائه كما يناسبه
قوله فيها وكذلك الامام ياخذ كما اخذ الرسول صلى الله عليه وآله لجواز ان يكونوا يتاسون به فانه ايضا خبر ولا دليل على تاويله بالانشاء مع انه على التاويل ايضا لا
يفيد التعين فلعله لهم ارجح ولو للتاسي ومع المعارضة فالترجيح لما مر بالاكثرية والاشهرية وموافقة الكتاب ومخالفة العامة المسئلة
الثانية سهم الله لرسوله وسهما الرسول للامام من بعده اجماعا ويدل عليه المراسيل الثلث ورواية رسالة المحكم والمتشابه وصحيحة
البزنطي وفيها فما كان لله فلمن هو فقال للرسول الله وما كان لرسول الله فهو للامام ولا يعارضه قوله في رواية الجعفي فاما خمس الرسول فلاقاربه
لانه يجب ارادة اشرف الاقارب تجوزا بالقرينة المذكورة وسهم ذوي القربى ايضا له على الحق المشهور بل المجمع عليه كما عن السرائر وظاهر في
بل انه اتفقت عليه كلمة اصحابنا ويدل عليه بعد الاجماع المحقق ظاهر الاية حيث ان الظاهر مغايرة المعطوف للمعطوف عليه ولو كان المراد مطلق
القرابة لا يبقى التغاير الكلي ولانه لو كان المراد المطلق لكان الظاهر ولذوي القربى مع انه لا دليل على ان المراد بالقربى القرب في النسب خاصة لم لا يمكن
ان يكون القرب فيه وفي الرتبة معا فيجب الاخذ بالمتيقن وللاخبار المتقدمة الاربعة وضعفها سندا لو قلنا به لا يجبر بما ذكر خلافا للمحكي عن الاسكافي
ويميل اليه كلام ك فقال هو لجميع قرابة الرسول واستشكل في المسئلة بعض الاجلة لظاهر الاية ولقوله في صحيحة ربعي ثم يقسم الاربعة الاخماس
بين ذوي القربى واليتامى والمساكين وابناء السبيل وفي رواية الجعفي واما خمس الرسول فلاقاربه وخمس ذوي القربى فهم اقرباؤه ويضعف
الاول بما مر من عدم الظهور ولو لا الظهور خلافه مع انه مع الظهور يجب الصرف عنه بالاخبار المتقدمة المعتضدة بما ذكر لمخالفته للعامة و
الثاني بان فعله يمكن ان يكون برضاء الامام او يكون المراد بذوي القربى الامير والحسنين والثالث بانه لا يخالف ما ذكرنا لاحتمال ان يكون
المراد بالاقرباء الائمة وجمعه باعتبار التعدد ولو في الازمان وهو وان كان مجازا الا انه المسئلة الثالثة لا فرق فيما ذكر من قسمة
الخمس اسداسا بين الاقسام فيقسم خمس الارباح المكاسب ايضا ستة اقسام فيصرف مصرف ساير الاخماس وفاقا لظاهر جمهور القدماء ومعظم
المتاخرين لظاهر الاية وقوله في مرسلة حماد الطويلة وهؤلاء الذين جعل الله لهم الخمس هم قرابة النبي الذين ذكرهم الله تعالى فقال وانذر عشيرتك
الاقربين وهم بنو عبد المطلب انفسهم الذكر منهم والانثى وفي مرسلة احمد واما الخمس فيقسم على ستة اسهم الى ان قال فالنصف له خاصة و
لليتامى والمساكين وابناء السبيل من آل محمد الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله مكان ذلك الخمس واحتمل جملة منهم اختصاصه
بالامام لدعوى دلالة جملة من الروايات عليه لدلالة بعضها على تحليلهم هذا النوع للشيعة ولو لا اختصاصهم به لما ساغ لهم ذلك لعدم جواز
التصرف في مال الغير ولاضافته في بعض اخر الى الامام بمثل قول الامام لي الخمس او لنا خمسه او حقنا وقول الراوي حقك او لك وامثال ذلك و
لتصريح جملة من الاخبار بانه لهم خاصة كرواية ابن سنان المتقدمة ويرد على الاول بعد المعارضة والنقض بجملة من الاخبار المحللة للخمس بقول مطلق
بحيث يشمل هذا النوع وغيره بل غير الخمس من اموال الفقراء بل كثير منها صريح في غيره كرواية عبد العزيز بن نافع المصرحة بتحليل ما اخذ بنو امية
استاذنه ورواية ابرهيم بن هاشم كنت عند ابي جعفر الثاني اذ دخل صالح بن محمد ابن سهل وكان يتولى له الوقف بقم فقال يا سيدي اجعلني من عشرة
الاف درهم في حل فاني انفقتها فقال له انت في حل فلما خرج صالح فقال ابو جعفر عليه السلام احدهم يثب على اموال آل محمد وايتامهم ومساكينهم و
وابناء سبيلهم فياخذها ثم يجيء فيقول اجعلني في حل اتراه ظن اني اقول لا افعل والله ليسالنهم يوم القيمة عن ذلك سؤالا حثيثا وصحيحة عمر بن يزيد
رايت مسمعا بالمدينة وقد كان حمل الى ابي عبد الله عليه السلام تلك السنة مالا فرده ابو عبد الله عليه السلام عليه فقلت له لم رد عليك ابو عبد الله المال الذي
حملته اليه قال فقال قلت له حين حملت اليه المال اني كنت وليت البحرين من الغوص فاصبت اربعمائة الف درهم وقد جئتك بخمسها ثمانين الف
درهم وكرهت ان احبسها عنك واعرض لها وهي حقك الذي جعل الله لك في اموالنا الى ان قال فقال يا ابا سيار قد طيبناه لك واحللناك منه
الحديث مع انهم لا يقولون بالاختصاص بالامام في غير هذا النوع فما هو جوابهم عن ذلك فهو جوابنا فيما نحن فيه منع عدم جواز تصرفهم في مال الغير
مطلقا كيف لا وهم اولى بالمؤمنين من انفسهم فما ظنك باموالهم وفي رواية الكابلي ان رايت صاحب هذا الامر يعطي كل ما في بيت المال رجلا واحدا
فلا يدخلن في قلبك شيء وانما يعمل بامر الله وفي صحيحة زرارة الامام يجري وينفل ويعطي ما شاء قبل ان يقع السهام وقد قاتل رسول الله صلى الله عليه وآله بقوم

في بيان ان سهم الله وسهم رسوله للامام

في بيان عدم الفرق في قسمة الخمس بين ارباح المكاسب وغيرها

لم يجعل لهم فى الفئ نصيبا وان شاء قسم ذلك بينهم وفى رواية ابى بصير اما علمت ان الدنيا والاخرة للامام يضعها حيث يشاء ويدفعها الى من يشاء جايز له وذلك من الله وعلى الثانى عدم الدلالة لان ما كان منها بلفظ الجمع كخمسنا وحقنا ولنا وامثال ذلك فلاجمال ما به الاجماع يحتمل ارادة ذرية الرسول صلى الله عليه وآله والمحمد صلى الله عليه وآله الا ترى الى صحيحة محمد فى قول الله تعالى واعلموا انما غنمتم الاية قال هم قرابة رسول الله صلى الله عليه وآله فالخمس لله وللرسول ولنا وفى رواية الحلبى الرجل من اصحابنا يكون فى لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة فقال يؤدى خمسنا ويطيب له وفى رواية ابى بصير كل شئ قوتل عليه على شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فان لنا خمسه ولا يحل لاحد ان يشترى من الخمس شيئا حتى يصل الينا حقنا وما كان بالاضافة فلاجمال ما لاجله الاضافة حيث انه يكفى فيها ادنى ملابسة فيحتمل ارادة ما يجب ان يصل اليهم حيث ان لهم التصرف فيه ولانه كما فى صحيحة عمر بن يزيد اطلاق حقك على خمس الغوص والحكم بالملكية فى بعض الاضافات عرفا انما هو بواسطة اصل عدم اختصاص لغيره فلا يفيد فى موضع كان دليل على شركة الغير فلا يعارض ومنه يظهر الايراد على ما يتضمن لفظة اللام مثل قوله لى وللامام فان ظهوره مثل ذلك فى التمليك دون نوع من الاختصاص مع انه لا يثبت من اللام سوى الاختصاص باعتبار الاصل ولذا لا يعارض قول القائل اوصى بذلك لزيد مع قوله اوصى ان يعطى زيد ذلك عمرو او نحو ذلك ولذا ورد فى مرسلة الوراق واذا غزوا باذن الامام فغنموا كان للامام الخمس هذا مع ان لفظ جعل فى رواية على بن مهزيار ورد فى كلام السائل ولا حجية فى التقرير على الاعتقاد فى لما عدا الامام الى قوله يجب عليهم الخمس واما فى رواية النيسابورى فيمكن كون اللام صلة لقوله يجب لك لا للاختصاص والتمليك ومما ذكر يظهر ما يرد على الثالث ايضا مع ان رواية ابن سنان لاشتمالها على قوله غنم يخالف الاية الكريمة وساير ما دل على الحمل على المعنى الخاص يكون مخالفا للمختار ايضا واما حمل الغنيمة فى الرواية على المعنى العام دون الاية فلا وجه له مضافا الى عدم امكان ابقائها على ظاهرها لدلالتها على الاختصاص بسيدة النساء والحجة من ذريتها وهو مما لا يقول به احد لاشتراك الرسول والامام اجماعا مع ان مفادها ليس الاختصاص بالحجة بل بفاطمة ومن يلى امرها من ذريتها فلا يثبت منها حكم بعد وفات فاطمة ومن يلى امرها فلا بد اما من التخصيص او التجوز فى لفظ غنم او التجوز فى لفظ اللام او تجوز اخر ولا ترجيح **المسئلة الرابعة** يعتبر فى الطوايف الثلث الاخر ان يكونوا من السادات على الحق المشهور بل عن الانتصار الاجماع عليه للروايات الاربع ورواية ابن سنان المتقدمة فى الارباح وروايتى الجعفى وسليم بن قيس وحسنة ابراهيم بن هاشم المتضمنة لقضية صالح بن محمد بن سهل ويؤيده الاخبار المتضمنة لمثل قوله خمسنا وحقك ولى منه الخمس وخمسنا اهل البيت ولنا الخمس خلافا للمحكى عن الاسكافى فلم يعتبره بل جوز صرفه الى غيرهم من المسلمين مع استغناء القرابة عنه وهو مع شذوذه غير واضح المستند عدا اطلاق بعض الظواهر اللازم تقييده بالنصوص المستفيضة المنجبرة بالشهرة العظيمة بل الاجماع فى الحقيقة واما الاستدلال باطلاق صحيحة ربعى ففيه واضح اذ الفعل لا عموم له **المسئلة الخامسة** السادة هم الهاشميون المنسوبون الى هاشم جد النبى اى اولاد عبد المطلب من بنى عبد الله وابى طالب والعباس والحرث وابى لهب واستحقاقهم الخمس اجماعى ويدل عليه قوله فى مرسلة حماد المتقدمة وهؤلاء الذين جعل الله لهم الخمس هم قرابة النبى صلى الله عليه وآله الذين ذكرهم الله تعالى فقال وانذر عشيرتك الاقربين وهم بنو عبد المطلب انفسهم الذكر منهم والانثى ليس فيهم من اهل بيوتات قريش ولا من العرب احد ولا فيهم ولا منهم فى هذا الخمس من مواليهم وقد يحل صدقات الناس لمواليهم وهم والناس سواء ومن كانت امه من بنى هاشم وابوه من ساير قريش فان الصدقات تحل له وليس له من الخمس شئ لان الله يقول ادعوهم لابائهم الحديث ويؤيده ايضا تصريح الاخبار بان الخمس عوض الزكوة واستفاضتها فى حرمتها على بنى هاشم وهذه الادلة قرائن على ارادة بنى هاشم من آل محمد واهل بيته الذين وقع فى بعض الاخبار التصريح بان هذه الخمس لهم ولا يستحق غيرهم على الحق المشهور لمرسلة حماد وعدم صدق آل محمد واهل بيته على غيرهم خلافا للمحكى عن المفيد والاسكافى فجوزاه للمطلبى اولاد المطلب عم عبد المطلب لموثقة زرارة لو كان العدل لما احتاج هاشمى ولا مطلبى الى صدقة ان الله جعل لهم فى كتابه ما كان فيه سعتهم وهو مخالفة للشهرة العظيمة الموجبة لشذوذها مردودة مع ان معارضتها مع ما ذكر يخرج عن الحجية فيجب الاقتصار على ما ثبت الاجماع فى التعدى اليه من اهل بيت النبى صلى الله عليه وآله مع ان ارادة المنسوب الى عبد المطلب ممكن فان المركب ينسب الى جزئه الاخير **المسئلة السادسة** المعتبر فى الانتساب الى هاشم ان يكون بالاب فلا يعطى الخمس من انتسب اليه بالام خاصة على الاظهر الاشهر بل عليه عامة اصحابنا سوى نادر يأتى ذكره لمرسلة حماد المتقدمة المعمول عليها عند الاصحاب المنجبر ضعفها لو كان به وخلافا للسيد فيكفى الانتساب بالام ايضا ونسب الى ابن حمزة وكلامه فى الوسيلة كما حكى صريح فى الاول ومال اليه بعض الاجلة واختاره صاحب ق وبالغ فيه احتج السيد بصدق الولد على المنتسب بالبنت والابن على الجد منها حقيقة وزيد بالغ صاحب ق فى اثبات ذلك بالادلة والاخبار والاعتبارات وزيد فى الدليل ايضا بان جملة من الاخبار الواردة فى الخمس انما تضمنت التعبير بال محمد واهل بيته او ال الرسول او ذريته وعترته وقرابته او نحو ذلك من الالفاظ ولا يمكن النزاع فى شمولها لاولاد البنات ورد الاول بعدم اقتضاء صدق الولد على ولد البنت لاستحقاق المنتسبين بالام للخمس مطلقا اذ ليس فى باب المستحقين للخمس انهم اولاد هاشم او اولاد رسول الله سوى المرسلة المتضمنة للفظ بنو عبد المطلب المصرحة بارادة المنتسبين بالاب خاصة قال بعض الاجلة بعد بيان النزاع فى الاطلاق الحقيقى للفظ الولد والابن والنسبة والحق انه لا طائل تحت هذا النزاع هنا فانا لم نظفر من اخبار الخمس بخبر فيه لفظ بنى هاشم او الهاشمى انتهى **اقول** استدلال السيد ومن يحذو حذوه ليس منحصرا باطلاق لفظ الولد بل محط استدلاله على لفظ الولد والابن كما ينادى به استدلالهم للاطلاق الحقيقى بمثل قوله سبحانه وحلائل ابنائكم وقوله او ابنائهن او ابناء بعولتهن ويقول لحسنين ابناى هذان امامان ونحوها

في بيان انه يشترط في الطوائف الثلث الاخر السيادة

في بيان انه يعتبر في انتسابهم الى هاشم ان يكون بالاب دون الام خاصة

كتاب الخمس

ولفظ الابن وان قل وروده فى باب المستحقين للخمس ولكنه ورد فى باب من يحرم عليه الصدقة فى الاخبار المستفيضة جدا حرمها على بنى هاشم
وبنى عبد المطلب واستفاضت بذلك الروايات بل ورد فى بعض الروايات الصحيحة تعليق الحرمة على الولد ايض كما فى صحيحة ابن سنان لا تحل الصدقة لولد
العباس ولا لنظرائهم من بنى هاشم وفى رواية المعلى لا تحل الصدقة لاحد من ولد العباس ولا لاحد من ولد على ولا لنظرائهم من ولد عبد المطلب ولا
شك ان حرمة الصدقة يستلزم حلية الخمس استلزاما ثابتا بالاجماع المركب وبتتبع الاخبار وقد يرد ذلك الدليل ايض بان مع تسليم الصدق الحقيقى
على ولد البنت تيعارض بمثله من الاندراج تحت اطلاق مثل القريش الذى يحرم عليه الخمس اجماعا وترجيح الاطلاق الاول على هذا ليس باولى من
عكسه وفيه ان هذا يصح لو كان هناك اطلاق لفظى فى حرمة الخمس على ولد فلان ولم نظفر بمثله الى الان واما الاجماع فلا يفيد لوجوب الاقتصار
فيه على المجمع عليه فالصواب ان يرد الدليل الاول بعد تسليم الصدق الحقيقى بان المطلق بالدليل يقيد والعام يخصص والمرسلة المذكورة المعتضدة
بالشهرة العظيمة المنجبرة بها مقيد ومخصص فلا بد من التقييد والتخصيص وبذلك يجاب عن الثانى ايض والقدح فيه بان المرسلة مخالف للكتاب و
موافق للعامة من حيث ان الكتاب العزيز مصرح بصدق الابن على اولاد البنت والعامة متفقون على خلافه فيجب طرحها مردود بان ذلك
انما هو فى صورة وجود المعارض المساوى وهو هنا منتف لتواتر الاخبار على صدق الولد والابن على اولاد البنت ودلالة الكتاب عليه غفلة
اذ لا كلام لنا هنا فى الصدق المذكور وانما الكلام فى استحقاق الخمس ومطلقاته ليست باقوى من هذه المرسلة المعاضدة بالشهرة بحيث لا يصلح
لتخصيصها ومن هذا يظهر عدم مخالفة المرسلة للكتاب ولا موافقتها للعامة ايض فان قيل التعليل بقوله لان الله تع يقول ادعوهم لآبائهم
ينافى الصدق الابن الحقيقى وهو مخالف الكتاب وموافق للعامة قلنا ان اريد ان العلة مخالفة وموافقة فهى كلام الله سبحانه وان اريد التعليل
بها كذلك فهو انما يتم لو كان التعليل لعدم صدق الولد والابن ولكنه لعدم استحقاق الخمس غاية الامر ان جهة التعليل يكون لنا مخفية سلمنا ولكن طرح
جزء من الخبر لا يوجب طرح باقيه ولو كان الاول علة للثانى لو لم يحتج فى اثبات الاول الى علة فان اللازم حمل التعليل على التقية وهو لا يثبت منها التقية
فى المعلول ايض فانه لو قال الشارع الخمر يحل لانه كالبول فى الميعان وطرحنا العلة لكونها قياسا باطلا لا يطرح اصل الحكم بل نقول ان فى التعليل تقية
او تقريبا الى اذهان العامة او احتجاجا عليهم بطريقهم نعم لو ثبت الملازمة بين عدم استحقاق الخمس وعدم صدق الولد والابن لكان لبعض هذه الوجوه
وجه ولكنه غير ثابتة الا ترى ان الشيخين العالمين الشيخ سليمان بن عبد الله والشيخ عبد الله بن صالح البحرانيين ذهبا مذهب السيد فى مسئلة صدق
الولد والابن ومنع الاول المنتسب بالام من الخمس وتوقف الثانى فيه ومنه يظهر ما فى كلام شيخنا صاحب الحدائق حيث نسب موافقة السيد فى مسئلة
الخمس الى جماعة من المتاخرين والقدماء بمحض موافقتهم له فى مسئلة صدق الولد والابن **المسئلة السابعة** هل يجوز ان يخص بنصف الخمس الذى
للطوايف الثلث طائفة او طائفتان منها ام يجب البسط على الاصناف المحكى عن الفاضلين ومن تاخر عنهما الاول بل هو المشهور بين المتاخرين كما
صرح به جماعة للصحيحة البزنطى الواردة فى الخمس افرايت ان كان صنف اكثر من صنف وصنف اقل من صنف كيف يصنع به فقال ذلك الى الامام ارايت
رسول الله صلعم كيف صنع انما كان يعطى على ما يرى هو كذلك الامام ويضعف بعدم صراحتها فى جواز التخصيص بطائفة بل ولا ظهورها نعم يدل على
عدم وجوب استيعاب اشخاص كل صنف وعن ط والحلبى والتنقيح الثانى ومال اليه جمع من متاخرى المتاخرين منهم ذخيرة وبق وبعض شراح المفاتيح وهو
الاقوى لظاهر الاية الشريفة فان اللازم للملك او الاختصاص والعطف يقتضى التشريك فى الحكم وحملها على بيان المصرف خلاف الظ وان تمكنا به فى
الزكوة لوجود الصارف وهو هنا مفقود وظاهر المرسلتين المتقدمتين ورواية رسالة المحكم والمتشابه ويدل عليه ايض استصحاب شغل الذمة
والتردد فى فع وبع فى المسئلة وجعل الاحوط الاول ولا يجب بسط حصة كل صنف على جميع افراده مطلقا بلا خلاف ولا على الحاضر منهم على الاشهر
الاظهر خلافا فيه للمحكى عن الحلى وس لاستلزام الاول العسر والحرج المنفيين سيما فى هذه الازمنة مع كونه مخالفا لعمل الطائفة بل الاجماع بالضرورة
فيحمل لاجله اللام فى الاية على الجنس ومفيضا كفلية واحد من كل طائفة وعدم دليل على الثانى لا يقال الاية عامة والتخصيص يرتكب بقدر المخصص
على خروج غير الحاضرين بتمامه فيبقى الباقى قلنا جعله من باب التخصيص يوجب خروج الاكثر اذ ليس فى كل بلد من الهاشميين الا اقل قليل فلا بد من حمل
اللام على الجنس على ان حمل الاية على الاستغراق غير ممكن لان استغراق اليتامى مثلا يتامى المحمد الى يوم القيمة وارادتهم غير ممكنة وارادة يتامى
كل عصر تجوز ويتامى عصر الخطاب غير مفيد فتم **فروع أ** هل يجب التسوية فى قسمة الاصناف فيعطى كل صنف قسما مساويا للاخرين ام لا مقتضى
استصحاب الشغل وجعل السهام الثلثة الاولى فى الاية نصفا الاول ومقتضى اصل اطلاق الاية وظاهر الصحيحة الثانى وهو الاظهر لذلك كما
صرح به جماعة منهم الشهيدان وان كان الاول احوط **ب** على ما اخترناه من وجوب التقسيط على الاصناف فهل يجب التقسيط فى كل فائدة
بخصوصها من معدن وغوص وربح ومن الارباح فى كل ربح ربح من كل شخص او الواجب تقسيط خمس كل شخص مطلقا او خمسه من كل سنة احتمالات
الاوجه وجوب التقسيط فى خمس كل معدن وغوص وكنز وغنيمة بخصوصه وفى كل ربح اذا اعطى خمسه قبل الحول ولو خمسه بعد المؤنة فتقسيط
خمس ارباح جميع الحول بعد المؤنة **المسئلة الثامنة** الحق اعتبار الفقر فى مستحق الخمس من يتامى السادات وفاقا لظاهر الانتصار وفع و
شا بل المشهور على ما صرح به جماعة لتصريح الاخبار بان الله سبحانه عوضهم الخمس من الزكوة والمفهوم من هذا الكلام ان اتحاد اهل الخمس والزكوة فى
جميع الاوصاف سوى ما صار سببا للتعويض وهو السيادة ولقوله ع ويتبادر منه كون اهل الخمس بحيث لولا المنع من الزكوة لاجل السيادة و

في بيان انه هل يجب البسط على الطوائف الثلث ام لا

في بيان انه يعتبر الفقر في المستحق

التعويض لجاز لهم اخذ المعوض في اخر مرسلة حماد وجعل للفقراء قرابة الرسول نصف الخمس فاغناهم به عن صدقات الناس الحديث صرحت بان النصف مقرر للفقراء فيعتبر الفقر فيه وقد يستدل بوجوه اخر لا اعتناء للفقيه بامثالها خلافا للشيخ والحلي والجامع فلم يعتبروا الفقر فيهم لعموم الاية ويجاب بجواز تخصيصه بما مر ولانه لو اعتبر الفقر فيهم لم يكن اليتامى قسيما برأسه ويضعف باحتمال ان يكون ذلك لمزيد التاكيد كما في اية الزكوة وظاهر المحكي عن المنتهى والتلخيص وكره والتحرير ولف والمع وبح وسل التوقف واما ابن السبيل فلا يعتبر فقره في بلده اجماعا والحق المشهور اعتباره في بلد التسليم لكونه تيقن وبها تقيد اطلاق الاية ومن جميع ذلك يظهر اختصاص ذلك النصف بالفقراء من السادة وعدم استحقاق غيرهم بالمرة

المسئلة التاسعة

الحق اشتراط الايمان فيه وفاقا للاكثر كما صرح به بعض من تاخر وعن الغنية ولف الاجماع عليه للتعويض المذكور ولما في مرسلة حماد وغيرها من ان اختصاص الخمس بقرابة الرسول لكرامتهم وتنزيههم ورفعهم عن موضع الذل والمخالف ليس اهلا لذلك الا ان يقال بجواز اجتماع جهتي استحقاق الاذلال والكرامة كما روى من الترغيب الى اكرام شريف كل قوم ولقوله ع في رواية يعقوب بن شعيب بعد السؤال عمن لم يتمكن من رفع الزكوة الى اهل الولاية يدفعها الى من لا ينصب قلت فغيرهم قال ما لغيرهم الا الحجر وفي رواية الاوسي بعد الامر بطرح الصدقة التي لا يجد لها محلا من اهل الولاية في البحر فان الله عز وجل حرم اموالنا واموال شيعتنا على عدونا وفي رواية عمر بن يزيد عن الصدقة على النصاب وعلى الزيدية فقال لا يتصدق عليهم بشئ ولا تسقهم من الماء ان استطعت وفي رواية ابن ابي يعفور ما تقول في الزكوة لمن هي قال فقال هي لاصحابك قال قلت فان فضل منهم قال فاعد عليهم قال قلت فان فضل عنهم قال فاعد عليهم قال قلت فان فضل عنهم قال فاعد عليهم قلت فيعطي السؤال منها شيئا قال فقال لا والله الا التراب الا ان ترحمه فان رحمته فاعطه كسرة ثم اومى بيده فوضع ابهامه على اصابعه وظاهر ان المراد السؤال من المخالفين بقرينة المقام وكراهة رد غيرهم من السؤال كما قال سبحانه واما السائل فلا تنهر واما قوله ع في رواية ابي بصير بعد سؤال رجل اعطى قرابتي من زكوة مالي وهم لا يعرفون لا تعط الزكوة الا مسلما واعطهم من غير ذلك وموثقته عن الرجل يكون له قرابة محتاجون غير عارفين ايعطيهم من الزكوة قال لا ولا كرامة لا يجعل من الزكوة وقاية لماله يعطيهم من الزكوة ان اراد فلا ينافي ما ذكرنا لان المسئول عنه لم يكن من السادة والالم يسئلوا من اعطاء الزكوة فلا يشمل غير الزكوة المجوز اعطائهم الخمس مع ان الخمس في زمانه كان يحمل الى الامام ع ولا يعطيه رب المال وان قرابة السايل في الاول كانوا معينين ولا يعلم انهم من السادة او الرعية فلا يعلم شمول لا يعطيهم الخمس

المسئلة العاشرة

لا يعتبر العدالة فيه بلا خلاف يوجد كما قيل وقيل هو مما لا يعرف فيه مخالفا بعينه لاطلاق الادلة السليمة عما يصلح للمعارضة وربما يظهر من يع وجود مخالف وفي س انه مجهول وقيل لعله السيد فانه وان لم يصرح باعتبارها ههنا وهو الظواهر الناهية عن معونة الفساق والعصاة وقال بعض الاجلة بعض العبارات يشعر بالخلاف وكلام ابن فهد في المهذب يصرح به انتهى

المسئلة الحادية عشر

يحل نقل الخمس من بلده مع عدم وجود المستحق فيه بلا ريب فيه كما في ك وقولا واحدا كما في غيره للاصل ولانه توصل الى ايصال الحق الى مستحقه فيكون جايزا بل قد يكون واجبا واما مع وجوده فيه فذهب جماعة منهم فع ويع وشا والمن والتحرير وس الى عدم جواز النقل لان المستحق مطالب به من حيث الحاجة فنقله عن البلد تاخير لصاحب الحق عن حقه مع المطالبة وفيه منع كونه حقا لهؤلاء المخصوصين نعم لهم نوع استحقاق ادنى من الاستحقاق بخصوصه وايجاب مثله لحرمة النقل مع مطالبته تم ولذا ذهب الحلي والشهيد الثاني الى جواز النقل واختاره في ك وغيره وهو الاقوى

المسئلة الثانية عشر

قد ذكر اكثر الاصحاب ان مع وجود الامام يحمل الخمس اليه جميعا وهو تقسيم سهام الطوايف الثلث بينهم فيعطيهم على قدر كفايتهم مقتصدا فان فضل عن كفايتهم شئ عن نصيبهم كان له ولو اعوز كان عليه الاتمام من نصيبه وخالف في ذلك الحلي ومنع الحكمين اي كون الزايد له والناقص عليه اشد منع واطال الفريقان في النقض والابرام والجدال والبسط من الكلام والقيل والقال وانا لا ارى في التعرض للمسئلة جدوى وفايدة وذلك لان مقصودهم ان كان بيان حكم الامام وما له وعليه حال وجوده فهو تعرض لما يرد وانجاز كما يسد لانه المرجع في الاحكام والعارف بالحلال والحرام وان كان غرضهم معرفة ما كان عليه حتى يبنى تقسيم الخمس في زمان الغيبة عليه كما ذكره المحقق الثاني ح عد حيث قال بعد اختيار المش ويتفرع عليه جواز صرف حصته في حال الغيبة اليهم وعدم اعطاء الزايد على مؤنة السنة انتهى فيستخرج منه احكام ثلثة كون الفاضل مال الامام الغايب واتمام الناقص من حصته والاكتفاء في الاعطاء بقدر مؤنة السنة مقتصدا ففيه انه لا يمكن وجود الفاضل والعلم به في هذه الازمان لعدم محصورية فقراء السادة مع انهم لو عرفوا لما يفضل عنهم شئ فلا يتفرع الحكم الاول تفريعا مفيدا لنا واما الثاني فانما كان يفيد لو علمنا انه ع كان يتم الناقص من نصيبه من الخمس وليس دليل على ذلك اصلا اذ ليس في المرسلتين اللتين هما مستند الاكثر الا انه كان على الوالي اتمامه من عنده ولم يكن ما عنده منحصرا بالخمس والزكوة بل كان له اموال اخر وعنده ما يصرف في مصالح العباد وحوايج الناس ومنافع موقوفات المحترمة والنذور وغير ذلك مع انه قد صرح بمثل ذلك في مرسلة حماد في تقسيم الزكوة ايضا قال بدء فاخرج منه العشر من الجميع مما سقت السماء او سقي سيحا ونصف العشر مما سقي بالدوالي والنواضح فاخذه الوالي الى ان قال ثمانية اسهم يقسم بينهم في مواضعهم بقدر ما يستغنون به في سنتهم بلا ضيق ولا تقتير فان فضل من ذلك شئ رد الى الوالي وان نقص من ذلك شئ ولم يكتفوا به كان على الوالي ان يمونهم من عنده بقدر سعتهم حتى يستغنوا هذا مضافا الى ان جمعا من الاصحاب لم يبنوا الحكم على ذلك حيث توقفوا في هذه المسئلة ومع ذلك ذهبوا الى جواز تصرف حصته في زمان الغيبة اليهم على وجه التتمة واما الثالث فلانه لا يدل المرسلتان اللتان هما الاصل في المسئلة

على لزوم

على لزوم الاكتفاء بمؤنة السنة بل يصرحها بانه كان ع يعطى هذا القدر ولا دلالة فى ذلك على التعيين اصلا كما اذا ورد انه اعطى فقيرا من الزكوة
كذا وكذا وقد نص فى المرسلة ايض على انه كان يفعل فى الزكوة كذلك مع انه لا يتعين فيه ذلك قطعا وبالجملة لا فائدة لنا فى التعرض لهذه المسئلة اصلا
فصرف الوقت فيما يهم لنا اولى واحرى **المسئلة الثالثة عشر** اختلفوا فى حكم الخمس فى زمن الغيبة والكلام فيه اما فى نصف الاصناف الثلثة
او فى نصف الامام فههنا مقامان **المقام الاول** فى نصف الاصناف وفيه خمسة اقوال الاول وجوب صرفه فيهم وقسمته عليهم وهو الحق المشهور
بين المتقدمين والمتاخرين وصرح السيد فى المسائل الحايرية ونسب الى جمهور اصحابنا بل قيل لا خلاف فيه اجده الا من نادر من القدماء الثانى سقوطه

فى بيان حكم الخمس فى زمن الغيبة

وكونه مباحا للشيعة حكى عن الديلمى وصاحب الذخيرة ونقل فى ئق عن شيخه الشيخ عبد الله بن صالح البحرينى وجملة من معاصريه ويظهر من الشيخ فى يه
تجويزه مع رجحانه الا ان ظاهر بعضهم نفى القول باباحة هذا النصف ونسب ابن فهد فى المهذب ان مذهب الديلمى اباحة نصف الامام خاصة والذى
نقل من كلامه الينا غير صريح فى ذلك ايض بل يحتمل ارادة نصيبه من الانفال ولذا قال فى كشف الرموز انه لا يعرف القايل بهذا القول الا من حكاه من
المصنفين وعلى هذا فيكون عكا باحته محل الوفاق الثالث وجوب دفنه الى وقت ظهور الامام ع نقله فى يه وع عن بعضهم الرابع وجوب حفظه
والوصية به وهو مختار الشيخ فى ب الخامس التخيير قسمته بينهم وعزله والوصية به الى ثقة الى وقت ظهور الامام ع وهو مختار المفيد فى عه حيث
اختار اولا عزل جميع السهام وحفظه ثم قال ولو قسم شطر الاصناف بينهم كان صوابا وكذا الشيخ فى ط الا انه زاد الدفن ايض لنا اطلاق الاية
الكريمة والاخبار الكثيرة المتقدمة بعضها بل اكثرها الموجبة للخمس بقول مطلق والمثبتة نصفه للاصناف من غير تقييد بوقت وحال والدالة على
وجوبه على جميعهم على كل احد من غير تخصيص وعلى وجوبه فى كل عام وفى كل ما افاده الناس المعتضدة بالمستفيضة المصرحة بتعويض الذرية الخمس
عن الزكوة تنزيها وصيانة لهم عن اوساخ ايدى الناس المؤيدة بالشهرة العظيمة التى كادت ان يكون اجماعا الخالية عن المعارض جدا اذ ليس الا

فى بيان دليل القائلين بسقوط الخمس فى زمن الغيبة

بعض ادلة المخالفين فى المسئلة وهى للمعارضة غير صالحة دليل المسقطين له المبيحين اياه للشيعة امور ثلثة الاول ما اشار اليه المفيد من ان تقسيم
الخمس بين اربابه منصب للامام وهو الذى كان يقسمه وهو غايب ولا دليل على جواز نيابة المالك او غيره عنه فى ذلك وفيه ان ادلة استحقاق هؤلاء
لنصف الخمس مطلقة من غير تعيين لمن يصرفه اليهم وامر الامام احدا باخذه او اتيانه اليه لا يدل على انه يجب اتيانه اليه سلمنا وجوب دفعه اليه ليصرفه
فيهم ولكن لا يلزم من سقوط ذلك لتعذر الوصول الى من له حق الصرف سقوط اصل الحق الثابت بالكتاب والسنة المقتضيين لاستمراره الى الابد
فان مقتضى ادلة وجوب الايصال الى الامام لو تمت وجوبه مع الامكان ويخرج عن اصل عدم وجوبه المقتضى لجواز صرف كل احد فى الاصناف فى حال
الامكان واما مع عدمه فيبقى الاصل بلا معارض الثانى الاخبار الكثيرة المتضمنة لتحليل الخمس واباحته مطلقا للشيعة وهى كثيرة جدا كصحيحة النصرى
ان لنا اموالا من غلات وتجارات ونحو ذلك وقد علمنا ان لك فيها حقا قال فلم احللنا اذا لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم وكل من والى آبائى فهو فى
حل مما فى ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغايب ورواية وفيها ان لنا الخمس فى كتاب الله ولنا الانفال ولنا صفو المال الى ان قال ان الناس ليتقلبون
فى حرام الى يوم القيمة بظلمنا اهل البيت الى ان قال اللهم انا احللنا ذلك لشيعتنا ورواية يونس بن يعقوب يقع فى ايدينا الارباح والاموال و
التجارات نعرف ان حقك فيها ثابت وانا عن ذلك مقصرون فقال ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم وصحيحة الفضلاء قال امير المؤمنين ع هلك
الناس فى بطونهم وفروجهم لانهم لم يؤدوا الينا حقنا الا ان شيعتنا من ذلك وآباؤهم فى حل وصحيحة ابن مهزيار وفيها من اعوزه شئ من حقى
فهو فى حل وصحيحة الكناسى اتدرى من اين دخل الناس الزنا فقلت لا ادرى فقال من قبل خمسنا اهل البيت الا لشيعتنا الاطيبين فانه محلل
لهم لميلادهم وحسنة الفضيل وفيها قال امير المؤمنين ع لفاطمة ع احلى نصيبك من الفئ لاباء شيعتنا ليطيبوا ثم قال ابو عبد الله ع انا احللنا
امهات شيعتنا لابائهم ليطيبوا ورواية الرقى الناس كلهم يعيشون فى فضل مظلمتنا الا انا احللنا شيعتنا من ذلك والمروى فى تفسير الامام
ان امير المؤمنين ع قال لرسول الله ص انه سيكون بعدك ملك عضوض وجبر فيستولى على خمسى من السبى والغنايم ويبيعونه ولا يحل لمشتريه
لان نصيبى فيه فقد وهبت نصيبى منه لكل من ملك شيئا من ذلك من شيعتى لتحل لهم منافعهم من ماكل ومشرب ولتطيب مواليدهم ولا يكون اولادهم
اولاد حرام فقال رسول الله ص ما تصدق احد افضل من صدقتك وقد تبعك رسول الله ص فى فعلك احل للشيعة كل ما كان فيه من غنيمة او بيع من
نصيبه على واحد من شيعتى ولا احلها انا ولا انت لغيرهم ورواية معاذ موسع على شيعتنا ان ينفقوا مما فى ايديهم بالمعروف ورواية ابى حمزة نحن اصحاب
الخمس والفئ وقد حرمنا على جميع الناس ما خلا شيعتنا ورواية ابن سنان وفيها بعد ذكر ان على من اكتسب الخمس لفاطمة ع ولمن يلى الخ الا من احللناه من شيعتنا
لتطيب لهم الولادة ورواية سالم قال رجل حلل لى الفروج ففزع ابو عبد الله ع فقال له رجل ليس يسئلك ان يعترض الطريق انما يسئلك خادما يشتريها
او امرأة يتزوجها او ميراثا يصيبه او تجارة او شيئا اعطيه فقال هذا لشيعتنا حلال الشاهد منهم والغايب والميت منهم والحى وما يولد منهم الى
يوم القيمة فهو لهم حلال وصحيحة محمد ان اشد ما فيه يوم القيمة ان يقوم صاحب الخمس فيقول يا رب خمسى وقد طيبنا ذلك لشيعتنا لتطيب ولادتهم ولتزكوا
اولادهم وصحيحة زرارة المروية فى العلل ان امير المؤمنين ع حللهم من الخمس يعنى الشيعة لتطيب مولدهم ورواية حكيم وفيها بعد ذكر آية الخمس الا ان ابى جعل
شيعتنا من ذلك فى حل ليزكوا والتوقيع المروى فى اكمال الدين والاحتجاج وفيه واما المتلبسون باموالنا فمن استحل منها شيئا فاكله فانما ياكل النيران
واما الخمس فقد ابيح لشيعتنا وجعلوا منه فى حل الى وقت ظهور امرنا لتطيب ولادتهم الى غير ذلك من الاخبار التى بعضها مخصوص بجملة الفئ وبعضها

يدل على تحليل خمس بعض اشخاص معينين وبعضها على تحليل شيء معين وجوابه اولا بالمعارضة بالاخبار المتكثرة كالروايات الثلث المتقدمة
في اوايل خمس الارباح لابن مهزيار وابن الصلت والنيسابوري عن ابي محمد وابي الحسن الثالث وكرواية محمد بن يزيد الطبري قال كتب رجل من تجار فارس
عن بعض موالي ابي الحسن الرضا عليه السلام يسئله الاذن في الخمس فكتب اليه بسم الله الرحمن الرحيم الى ان قال لا يحل مال الا من وجه احله الله ان الخمس عوننا على ديننا
وعلى عيالاتنا وعلى موالينا وما نبذله وما نشتري من اعراضنا ممن نخاف سطوته فلا تزووه عنا ولا تحرموا انفسكم دعائنا الى ان قال وليس
المسلم من اجاب باللسان وخالف بالقلب وفي الاخرى قال قدم قوم من خراسان على ابي الحسن الرضا عليه السلام فسالوه ان يجعلهم في حل من الخمس فقال
ما امحل هذا تمحضونا المودة بالسنتكم وتزوون عنا حقا جعله الله لنا وجعلنا له وهو الخمس لا نجعل احدا منكم في حل وفي رواية ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام
وفيها ولا يحل لاحد ان يشتري من الخمس شيئا حتى يصل الينا حقنا واخرى من اشترى شيئا من الخمس لم يعذره الله اشترى ما لا يحل له وصحيحة ابن
مهزيار الطويلة عن ابي جعفر الثاني عليه السلام وفيها واما الغنايم والفوايد فهي واجبة عليهم في كل عام قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم الآية الى ان قال فمن كان
عنده شيء من ذلك فليوصل الى وكيلي ومن كان نائيا بعيد الشقة فليتعمد لايصاله ولو بعد حين والرضوي وفيه فعلى كل من غنم من هذه الوجوه مال فعليه من ج
الخمس وان اخرجه فقد ادى حق الله عليه الى ان قال فاتقوا الله واخرجوا حق الله مما في ايديكم يبارك لكم في باقيه والمروي في كتاب الخرايج والجرايح بان
حسين لم يزرع على الناحية ولم تمنع اصحابي من خمس مالك ثم قال اذا مضيت الى الموضع الذي تريده تدخله عفوا وكسبت ما كسبت تحمل خمسه الى مستحقه
فقلت السمع والطاعة ثم ذكر في اخره ان العمري اتاه واخذ خمس ماله بعد ما اخبره بما كان الى غير ذلك من الاخبار المتضمنة لما فيه الخمس وانه يجب بعد المؤنة
وكيفية تقسيم الامام له وقد يذكر في المعارضة توقيعا اخوان لا دلالة لهما على المطلوب اصلا كما لا يخفى على المتامل فان مدلولهما قريب من مدلول التوقيع
المذكور وجه التعارض ان المعلوم ان استدلالهم بروايات التحليل باعتبار حملهم اياها على التحليل الاستمراري والا فتحليل ايام حقه في زمان لا يفيد
لزمان الغيبة ولا شك ان الاستمراري ينافي الامر بالاخذ والمطالبة والمنع من ترك دفعه والتصريح بعدم جعله حلا على احد والنهي عن اشترائه و
التصريح بالوجوب في كل عام والامر بالايصال الى الوكيل وبالاخراج وغير نادر من اخبار التحليل مروي عن الامير والصادقين وغير نادر من اخبار الوجوب
مروي عن مولانا الرضا وابي جعفر الثاني وابي الحسن الثالث عليه السلام وابي محمد العسكري وفي التوقيع المحلل يعارض رواية الجرايح وحمل التوقيع المحلل على زمان
الغيبة الكبرى تاويل بلا شاهد بل الاحتمال وليس المطالبة في التوقيع الاخرى من باب التخصيص اللفظي حتى يقال خرج ما خرج فيبقى الباقي وانما فعل ذلك
وجوه ولا شك ان الايجاب المتاخر مناف للتحليل المتقدم فيحصل التعارض ويترجح اخبار الوجوب معاضدة لشهرة القديمة والجديدة وموافقة الآية الكريمة
ومخالفة الطائفة العامة وبالاحدثية التي هي ايضا من المرجحات المنصوصة مع ان مع التكافؤ ايضا يجب الرجوع الى الكتاب ومطلقات الخمس واستصحاب وجوبه
اصالة عدم التحليل هذا مع مطابقة اخبار الوجوب للاعتبار فان المصرح به في الاخبار ان الله سبحانه حرم الزكوة على فقراء الذرية الطاهرة تعظيما واكراما لهم
وعوضهم عن ذلك بالخمس ولو ابيح مطلق الخمس وسقط عن مطلق الشيعة والمخالف لا يقول بخمس الارباح الذي هو معظمه ولا بخمس المال المختلط بل العوض
عند اكثرهم ومع ذلك لا يعطونه ساداتنا الشيعة ولو اعطوا لا يعطونه الشيعة الساكنين بلاد التشيع فاي عوض حصل للذرية مع كثرتهم وبماذا وقع
التلافي لهم وباي شيء يدفع احتياج فقرائهم ومساكينهم وثانيا بان اكثر اخبار التحليل غير شامل لحق الاصناف بل صريح او ظاهر في حقهم خاصة لتضمنها
لفظ حقنا او مظلمتنا او خمسنا اهل البيت ونحو ذلك كالروايات التسع الاولى بل بعضها يختص بحق بعض الائمة وهو ما تضمن لفظ حقي وحقك
ونصيبي ونصيبك كالروايات الاربع الثالثة والخامسة والسابعة والثامنة فلا يدل على سقوط حق جميع الائمة واما الثمان البواقي فالاربعة الاولى
منها لا دلالة لها على مطلوبهم اما الاربع اولها وهي رواية معاذ فلعدم دلالتها على امر الخمس ولو سلم فانما يكون بالعموم المطلق بالنسبة الى اخبار وجوب
الخمس فيجب التخصيص مضافا الى احتمال شمول الانفاق لاخراج الخمس ايضا مع انها مقيدة بالمعروف فلعله بعد اخراج الخمس بل هو كذلك عند من توقف
اخراجه واما ما بعدها فلاحتمال ارجاع الضمير الى الفيء بل هو الراجح لاقربيته وافراد الضمير مضافا الى ان مفهوم الاستثناء فيه عدم تحريم الخمس والفيء
للشيعة وهو يصدق بحليته بعض ذلك ولو لبعض الشيعة فتدبر واما ما بعدها فلجواز كون لفظة من في قوله من شيعتنا تبعيضية بل هو الاظهر فلا
يعلم انه من هو فيمكن ان يكون بعض اصحاب بعض الائمة واما ما بعدها فلعدم دلالتها على تحليل الخمس اصلا اذ يمكن ان يكون المسئول عن اباحتها ما
يحتمل ان يكون فيه خمسهم او ان يكون فيه الفيء وغنايم دار الحرب فلم يبق الا الاربع الاخيرة والثلثة الاولى منها ايضا لا يدل على ازيد من تحليل الخمس
كلا او بعضا للشيعة الموجودين في زمان التحليل او مع ما سبقه لان احللنا وطيبنا وحللهم وجعلهم في حل بالاضافة الى من ياتي مجاز قطعا فلا
يرتكب الا بدليل ومنه يظهر جواب اخر لاكثر السبق الاربعة من اخبار التحليل بل لجميعها فلم يبق الا التوقيع وظاهر انه بانفراده سيما مع ما مر من وجوه
المرجوحية لا يقاوم اخبار الوجوب البتة مضافا الى انه لو اريد منهم العموم بالنسبة الى جميع سهام الخمس يخرج جدا عن الحجية بالمخالفة للشهرتين و
الدخول في حيز الشذوذ ومنه يظهر جواب اخر لجميع اخبار الاباحة هذا كله مع انه علل فيه التحليل بطيب الولادة وهو في غير المناكح التي جمهور الائمة
فيها على الحلية لا يصلح للعلية فيصلح العلة قرينة لارادة هذا النوع خاصة ومنه يظهر جواب اخر لجميع ما يتضمن تلك العلية وهو اكثر اخبار الحلية
هذا كله مضافا الى قصور دلالة كل واحد واحد من الروايات التسع الاولى بخصوصها على اباحة مطلق الخمس او نصف الامام في هذه الازمان من
وجوه اخر ايضا اما الاولى وهو صحيحة النضري فلظهور قوله مما في ايديهم في الفعلية بل حقيقة منحصرة فيها وكذا حمله فهو في حل مما في ايديهم

وكذا

وكذا كل من والا اباه فلا يشمل من سيأتي بل الشاهد والغايب حقيقتان في الموجود ولا يطلق الغايب على المعدوم واما الثاني فلان المشار
اليه في قوله ذلك هو الحرام الذي ظلم فيه اهل البيت ومدلوله ان ما ظلموا فيه من الخمس وصفو المال والانفال التي بيد المخالفين اذا اخذه
الشيعة بشراء او عطية فهو لهم حلال لان الخمس الذي بيد الشيعة ولم يظلموا فيه بعد فهو ايضا لهم حلال وجعل الاشارة للخمس مطلقا لا دليل عليه
بل لا وجه واما الثالث فلان السؤال وقع فيه عما في ايدي السايل والجواب مقصور في عدم التكليف في ذلك اليوم بخصوصه فلا دلالة له لغيره
اصلا ولا عموم فيه ولا اطلاق ابدا واما الرابع ففيه اولا انه لا يشمل الحق للخمس الا بالعموم واخبار وجوب الخمس خاص مطلق بالنسبة اليه فيجب التخصيص
وذلك يجري في الثلثة الاولى ايضا وثانيا ان عدم اداء الحق يتحقق مع حبس بعض منه ايضا واذا لم يؤد جميع الحقوق يصدق عدم اداء الحق ولا
يعلم الحق المحبوس المحلل المشار اليه بقوله من ذلك فلا يفيد وثالثا ان اباءهم مطلق شامل للمخالف وغيره وظاهر ان المحلل لاباءهم المخالفين ليس
الا المناكح حتى تطيب ولادة الشيعة مطلقا وليس تخصيص الاباء بالشيعة منهم اولى من تخصيص الحق لو كان عاما فالمناكح واما الخامس فلما ذكر
اولا في الرابع مضافا الى اختصاصه بالاعواز وهو غير محل النزاع ويحتمل الصادق ع خاصة واما السادس فلان مرجع الضمير في قوله فانه محلل
كما يمكن ان يكون خمسا يمكن ان يكون الموضع الذي دخل منه الزنا اي المناكح كما يعاضده قوله لميلادهم مع ان فيمن جعل في حل اجمالا التقييد بالشيعة
بالاطيبين فلا يعلم الحلية لغيرهم وجعل الوصف توضيحيا مستبعد باختلاف الظاهر واما السابع فلاختصاصه بالفيء وهو غير الخمس وانّ منها الشيعة و
هو من المناكح واما الثامن فلعمومه في المظلمة بالنسبة الى الخمس اولا واختصاص قوله يعيشون بالفعلية وعدم صدقه على من ياتي فيختص الاشارة
بما تحقق ثانيا وكون الاشارة لفضل المظلمة يختص بالماخوذ عن المخالف كما مر في الثاني ثالثا واما التاسع فلظهور انه في ان المحلل هو ما يشترى من
المخالف الجابر وهو غير محل النزاع ومن جميع ذلك ظهر عدم انتهاض تلك الاخبار لاثبات حلية نصف الامام في زمان الغيبة ايضا بل ولا دلالة
بالنسبة الى جميع النصف ومن جميع الائمة في زمن الحضور ايضا **الثالث** من ادلة القول بالسقوط في زمن الغيبة ما يستفاد من خبره وهو
الاصل فان الاصل عدم وجوب شيء على احد حتى يدل عليه دليل ولا دليل على ثبوت الخمس في زمن الغيبة لانه منحصر بالاية والاخبار ولا دلالة
لشيء منها اما الاية فلاختصاصها بغنايم دار الحرب المختصة بحال الحضور دون الغيبة مع انها خطاب شفاهي متوجه الى الحاضرين خاصة و
التعدية الى غيرهم بالاجماع انما يتم مع التوافق في الشرايط جميعا وهو ممنوع في محل البحث فلا ينتهض حجة في زمان الغيبة ولو سلم فلا بد من صرفها
الى خلاف ظاهرها اما بالحمل على بيان المصرف او بالتخصيص جمعا بينها وبين الاخبار الدالة على الاباحة واما الاخبار فلانها مع ضعف
اسانيدها غير دالة على تعلق النصف بالاصناف على وجه الملكية او الاختصاص مطلقا بل دلت على ان الامام يقسمه كذلك فيجوز ان
يكون هذا واجبا عليه من غير ان يكون شيء من الخمس ملكا لهم او مختصا بهم سلمنا لكنها يدل على ثبوت الحكم في زمان الحضور لا مطلقا فيجوز اختلاف الحكم
باختلاف الازمنة سلمنا لكن لا بد من التخصيص فيها وصرفها عن ظاهرها جمعا بين الادلة **والجواب** ان تخصيص الاية بغنايم دار الحرب مخالف للعرف
واللغة والاخبار المستفيضة بل كما مر للاجماع الامامية وبانا شافهين حقيقة غير ضاير لما اثبتنا في الاصول من شمول الخطابات للمعدومين ايضا و
لو مجازا بالاخبار من غير افتقار الى الاجماع حتى يناقش فيه بانتفائه في محل النزاع مع ان الاجماع ثابت على المشتركة في جميع الاحكام الا ما ثبت اشتراطه
بشرط او تقييده بقيد غير متحقق للغايب وما نحن فيه كذلك لعدم دليل على اشتراط الحضور ولا حاجة لنا الى تحقق الاجماع في كل مسئلة مضافا الى
ان دعوى اشتراط الحضور فاسدة وللاجماع بل الضرورة مخالفة لان المبيح في زمن الغيبة مع ندرته يقول به من جهة التحليل لا من عدم عموم الدليل
وايضا استشهاد الائمة واستدلالهم بالاية في كثير من الاخبار كاشف عن شمولها لزمانهم المتاخر عن زمان نزولها ايضا بل اخبار التحليل والاباحة
كاشف عن الشمول والا فلا معنى للتحليل واما صرف الاية عن ظاهرها جمعا فهو موقوف على وجود المعارض الاقوى وهو منتف لما عرفت من عدم
وضوح دلالة اخبار التحليل على ما يوجب صرفها عن ظاهرها مع ان القاعدة الشرعية الثابتة بالاحاديث الكثيرة عرض الاخبار على القران ورد ما
يخالفه لا صرف الاية عن ظاهرها مع اختلاف روايات الواقعة سيما ان الاية ارجح بوجوه عديدة مر ذكرها هذا كله مع ان الجمع غير منحصر في ذلك
لامكانه بوجوه منها ما عليه جمهور اصحابنا من تخصيص التحليل بالمناكح والمساكن كما ياتي ذكره ومنها تخصيص بحقوقهم لبعض شيعتهم او جميعهم في زمانهم
اي في زمان المحلل خاصة ومنها تخصيصه بما فضل اليهم من ظالمي حقوق اهل البيت من الغنايم والاخماس ومنها تخصيصه بما يختلط مع الاخماس
او لتبعية وجودها فيه الى غير ذلك ولا وجه لترجيح الاول لو لم نقل بكون هذه الوجوه كلا او بعضا ارجح مضافا الى ان حمل الاية على بيان المصرف
خلاف الظاهر هذا كما صرح هو به حيث قال بعد نقل حملها عليه من المحقق وفيه نظر لان حمل الاية على ان المراد بيان مصارف الاستحقاق عدول عن
الظاهر بل الظاهر من الاية الملك او الاختصاص والعدول عنه محتاج الى دليل ولو كان كذلك لاقتضى جواز صرف الخمس كله في احد الاصناف الستة انتهى
واما ما ذكره في الاخبار من ضعف الاسناد فهو غير صالح للاسناد لوجودها في كتب عليها المدار والاعتماد ومع ذلك ففيها الصحيح والموثق و
موافق للشهرة العظيمة وهي لضعف الاخبار عند الاصحاب جابرة مضافا الى استناده الى تلك الاخبار في كثير من احكام الخمس واما انكار دلالتها
على تعلق النصف بالاصناف على وجه الملكية والاختصاص فهو مكابرة محضة كيف وفي بعضها والنصف له والنصف لليتامى والمساكين و
ابناء السبيل من ال محمد الذين لا يحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله تع مكان ذلك الخمس ولا ريب ان اللام هنا بمعنى واحد فكما انها في

الامام للتملك او الاختصاص فكذا فى نصف الاصناف سيما مع ذكر التعويض لهم عن الصدقة وفى اخر بشاهدهم على اموال محمد وايتامهم ومساكينهم
وابناء سبيلهم فياخذه الحديث وفى ثالث وانما جعل الله الخمس لهم خاصة دون مساكين الناس وابناء سبيلهم عوضا لهم من صدقات الناس واما اتمام
الحكم بزمان الحضور فنشاه اوضح من ان يذكر فانه لاوجه لهذا التوهم ولا منشا لذلك الا اجمال فى الاخبار واما تخصيصها وصرفها عن ظاهرها جمعا ففيه
ما مر من تخصيص الاية ودليل الموجبين للدفن دليل وجوب دفن حصة الامام كما ياتى مع رده بضميمة ما مر من ان صرف هذه النصف منصب الامام وموكول
اليه وقد عرفت ضعفه وكذا حجة الموجبين للوصية وحجة القول الاخير الجمع بين ادلة ملكية النصف للاصناف ودليل وجوب الدفع الى الامام ليصرفه
فيهم ويرد باختصاص وجوب الدفع لو سلم بحال الحضور وبما ذكر ظهر ان وجوب قسمة نصف الاصناف بينهم كما اختاره من اصحابنا الجمهور فى غاية الظهور
المقام الثانى فى نصف الامام وفيه تسعة اقوال الاول سقوطه وتحليله ذهب اليه من ذهب اليه فى نصف الاصناف واختاره ابن صاحب ك وه
المحدث الكاشانى فى المفاتيح والوافى وصاحب بق ونسبه فى كشف الرموز الى قوم من المتقدمين وقال انه متروك ولا فتوى عليه الثانى عزله وايداعه و
الوصية به من ثقة الى وقت ظهوره اختاره المفيد فى عه والقاضى والحلبى والحلى واستحسنه فى المن وهو مذهب السيد فى المسائل الحايرية الثالث دفنه عمن
نقل عنه الدفن فى النصف الاول الرابع قسمته بين المحاويج من الذرية حكاه فى لف عن جماعة من علمائنا وهو اختيار المفيد فى الرسالة الغرية والمحقق
فى يج والشيخ على فى حاشيته وابن فهد فى المهذب ونسبه فى ضه الى المشهور بين المتاخرين وذهب اليه الشيخ سليمان بن عبد الله البحرانى والشيخ الحر
فى الوسايل الا انه قال مع عدم حاجة الاصناف يباح للشيعة الخامس التخيير بين التحليل والدفن والايداع يظهر من الشيخ فى يه السادس بين الاخيرين
اختاره فى ط السابع التخيير بين الاخيرين والقسمة اختاره فى لف وهو الظاهر من فع ونسب الى تن واليه ذهب المحقق الخوانسارى فى رسالته بزيادة رجحان
القسمة الثامن قسمته بين موالى الامام وشيعته من اهل الفقر والصلاح من غير تخصيص بالذرية نقله فى عه عن بعضهم وجعله قريبا من الصواب واليه ذهب
ابن حمزة فى الوسيلة دليل الاول ما مر من اخبار التحليل بحملها على حقه وجوابه قد ظهر ودليل الثانى انه مال الامام لاخبار وجوبه مطلقا او مستمرا
واستحقاقه فلا يجوز التصرف فيه ولا يمكن ايصاله الى ذى الحق فيجب حفظه الى زمان امكان الايصال وفيه انه انما يتم لو لم يعلم عدم رضائه بذلك ورضاه
بغيره وقد يدعى العلم بذلك كما ياتى ودليل الثالث دليل الثانى بضميمة ان الدفن احفظ الوجوه مع ما روى من ان الارض تخرج كنوزها للقائم وفيه
مع ما مر منع كون الدفن احفظ بل هو ايضا فى معرض الظهور والتلف والرواية لا دلالة لها على المورد اصلا وحجة الرابع ان الامام كان يفعل ذلك اى
يتم للسادات ما يحتاجون اليه من نصيبه وجوبا لا تفضلا فهو حق لهم اذا لم يف انصباؤهم بمؤنتهم فثبت ذلك لهم فى الغيبة لان الحق الواجب لا تسقط
من ثبت فى حقه وزاد فى المهذب كونه احوط لاشتماله على اخراج الواجب وتفريغ الذمة واشتماله على نفع المحاويج من الذرية وكونه صلة لهم وكونه
اسلم عاقبة من الوصية والدفن وضعف الجميع ظ اما الاول فلمنع وجوب الاتمام عليه من حصته كما مر وغاية ما ثبت انه كان يتم من عنده كما فى تقسيم الزكوة
ايض فيمكن ان يكون من الاوقاف والنذور او غيرها سلمنا انه كان عليه الاتمام من حصته ولكن لا نعلم ان هذا الوجوب من باب حق للذرية فلعله
كان امرا واجبا عليه نفسه ومثل هذا ليس مما يجب الاتيان به من غيره ايض واما البواقى فظ لعدم وجوب الاحتياط مع ان الاحتياط اخراج الواجب من الحق
الى ذى الحق واما الى غيره فلا احتياط فيه اصلا بل خلاف الاحتياط ولعدم استلزام رجحان نفع المحاويج وصلة الذرية رجحانه بالتصرف فى مال الغير
واسلمية عاقبته من الدفن والوصية يفيد لو ثبت الاذن فيه والا فذلك اتلاف معلوم معجل نعم يمكن ان يستدل لذلك بان الاذن فى ذلك التصرف
معلوم بشاهد الحال فانه لا حاجة للمالك اليه ولا ضرر فيه بوجه واهل الاضطرار من اهل التقوى من الذرية فى غاية الكثرة والدفن والوصية جعل
بلا منفعة ومعرض للتلف والهلكة بل يعلم التلف بالوصية غالبا فى مثل ذلك الزمان فيعلم رضاء المالك بصلة الذرية ورفع حاجتهم ومسكنتهم
بذلك قطعا وليس القطع به بادون من الظن الحاصل من الالفاظ الدالة على الاذن الواجب اتباعه البتة وهذا دليل تام حسن الا انه لكونه تابعا للعلم
الحاصل لشهادة الحال لا يكون مخصوصا بصلة الذرية فانه قد يكون هنا محتاج معيل من خيار الشيعة من غير السادة سيما اذا كان ممن كان لوجوده
مصلحة عامة وكان عياله فى غاية الضيق والشدة ولم يكن فقير الذرية بهذه المثابة بل كان من رعاع الناس ولم قوت نصف السنة مثلا فالحكم
برضاء الامام بدفع حصته الى الاول مكابرة فينبغى وكذا اذا كان فى اعطاء صاحب المال الخمس عليه حيف وشدة فهذا الدليل يصلح للمط فى الجملة بل التحقيق
انه لا مدخلية فيه للسيادة من حيث هى وحجة الخامس الجمع بين ادلة التحليل والحفظ وتحقق الحفظ بكل من الدفن والوصية وبعد ضعف الدليلين يظهر
ضعف الجمع ايض ودليل السادس وجوب الحفظ وتحققه بكل منهما وهو حسن لو قلنا بوجوبه وحجة السابع والثامن وجوب حفظ مال الغير والاذن بشاهد
الحال على جواز التقسيم ايض وهو كان حسنا لو لم يعلم بشاهد الحال عدم رضاه بالحفظ حيث انه فى معرض التلف واقرباؤه ومواليه محتاجون ودليل التاسع
اخبار التحليل للشيعة مط والاخبار الواردة فى حصول تركهم حقهم من الخمس لبعض مواليهم ومرسلة حماد الناطقة بانه اذا قسم الزكوة فيهم كان على الامام
لهم اذا اعوزت ورواية محمد بن يزيد من لم يستطع ان يصلنا فليصل فقراء شيعتنا ومرسلة من لم يقدر على صلتنا فليصل صالحى شيعتنا ومرسلة يوسف
وفيها انا احب ان تصدق باحب الاشياء الى ولذا كان يحب ايته بتصدق حقه **اقول** اكثر هذه الوجوه وان كانت مدخولة الا انه يدل على الحكم ما مر
من الاذن المعلوم بشاهد الحال فانا نعلم قطعا بحيث لا يداخله مشوب شك ان الامام الغايب الذى هو صاحب الحق فى حال غيبته عدم احتياجه وعدم
تمكن ذى الخمس من ايصال حقه اليه وكونه فى معرض الضياع والتلف بل كان هو المظنون وكان مواليه واوليائه المتقون فى غاية المسكنة والشدة و

الاحتياج

الاحتياج والفاقة راض لسد خلتهم ورفع حاجتهم من ماله وحقه كيف وهم الذين يؤثرون على انفسهم ولوكان بهم خصاصة فالحال اذا لم يكن لهم حاجة وخصاصة وكيف لا يرضى وهو خليفة الله فى ارضه والمؤمنون عيال له كما صرح به فى مرسلة حماد وفيها وهو وارث من لا وارث له يعول من لا حيلة له وهو منبع الجود والكرم سيما مع ما ورد منهم وتواتر من الترغيب الى التصدق واطعام المؤمن وكسوته والسعى فى حاجته وتفريج كربته والامر بالاهتمام بامور المسلمين حتى قالوا من لم يهتم بامور المسلمين فليس بمسلم وقالوا فى حق المسلم على المسلم ان له سبع حقوق واجبات ما منها حق الا وهو عليه واجب ان ضيع منها شيئا خرج من ولاية الله وطاعته ولم يكن لله فيه من نصيب الى ان قال ايسر حق منها ان تحب له ما تحب لنفسك الى ان قال والحق الخامس ان لا تشبع ويجوع الحديث وجعلوا من حقوق المسلم مواساته بالمال ومع ذلك يدل عليه اطلاق رواية محمد بن يزيد ومرسلة الفقيه المتقدمتين فان اعطاء الخمس للامام ولاوليائهم ان بمثل ذلك يمكن اثبات التحليل لذى الخمس ايضا وان لم يكن فقير الان اداء الخمس فريضة من فرايض الله واجب من جانب الله واعطائه امتثال لامر الله وفيه اظهار لولايتهم وتعظيم لشانهم وسد لحاجة مواليهم وسنة تطهيرهم وتمحيص ذنوبهم ومع ذلك ترى ما وصل الينا من الاخبار المؤكدة فى ادائه والتشديد عليه وان الله يسئل عنه يوم القيمة سؤال الاحتياط وتريهم قد يقولون فى الخمس لا نجعل لاحد منكم فى حل وامثال ذلك ومع هذا لا يشهد الحال برضاء صاحب المال ان لا يؤدى خمسه فيجب عليه اداؤه لاوامر الخمس واطلاقاته واستصحاب وجوبه ومعه لم يبق الا الحفظ بالدفن او الوصية او التقسيم بين الفقراء والاولان مما لا دليل عليهما فان الدفن والايداع نوع تصرف من مال الغير لا يجوز الا مع اذنه ولا اذن هناك بل يمكن استنباط عدم رضائه بهما من كونهما معرضين للتلف ومن حاجة مواليه وعيشه فلم يبق الا الثالث الذى علمنا رضاه به فيتعين ويكون هو الواجب فى نصفه ولما كان المناط الاذن المعلوم بشاهد الحال والقرائن ونسبتهما الى السادات وغيرهم من فقراء الشيعة على السواء فيكون الحق هو المذهب الاخير والاحوط اختيار السادات من بين الفقراء ولكن قد يعكس الاحتياط كما اذا كان هناك شيعة ولى ورع معيل فى ضيق وشدة ولم يكن السادات بهذه المثابة وعلى المعطى ملاحظة الاحوال **فرع** لا يشترط مباشرة النائب العام وهو الفقيه العدل ولا اذنه فى تقسيم نصف الاصناف على الحق للاصل خلافا لبعضهم فاشترطه ونسبه بعض الاجلة الى المشهور ولعل وجهه ان مع حضور الامام يجب دفع تمام الخمس اليه وكان التقسيم منصبه فيجب الدفع الى نائبه فى زمن الغيبة بحكم النيابة فهو وفيه منع ثبوت وجوب الدفع اليه مع الحضور ولو سلم فلا نسلم ثبوته بالنسبة الى النائب وهل يشترط مباشرته فى تقسيم نصف الامام كما هو صريح جماعة منهم الفاضلان والشهيدان بل اكثر المتاخرين وصرح جماعة بضمان غيره من المباشرين وعن الشهيد الثانى اتفاق القايلين بوجوب التقسيم على ذلك والظاهر انه كذلك للنائب فلا يجوز تولى غيره كما عن ظاهر اطلاق الغرية والحق هو الاول اذ عرفت ان المناط فى الحكم بالتقسيم هو الاذن المعلوم بشاهد الحال وثبوته عند من يجوز التقسيم اجماعى ولغيره غير معلوم سيما مع اشتهار عدم جواز تولى الغير بل الاجماع على عدم جواز تولية التصرف فى المال الغايب الذى هذا ايضا منه خصوصا مع وجود النائب العام الذى هو اعرف باحكام التقسيم وابصر بمواقعه ووقع التصريح فى رواية اسمعيل بن جابر ان العلماء امناء وفى مرسلة الفقيه انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله اللهم ارحم خلفائى قيل يا رسول الله ومن خلفائك قال الذين ياتون بعدى ويروون حديثى وسنتى وفى روايات كثيرة ان العلماء ورثة الانبياء وفى مقبولة ابن حنظلة انه الحاكم من جانبهم وفى التوقيع الرفيع انه حجة من جانبهم ولا شك ان مع وجود امين الشخص وخليفته وحجته والحاكم من جانبه ووارثه الاعلم بمصالح امواله والابصر بمواقع صرفه الابعد عن الاغراض الاعدل فى التقسيم ولو ظنا لا يعلم الاذن فى تصرف الغير ومباشرته فلا يكون جايزا نعم لو تعذر الوصول اليه جاز تولى المالك كما استظهره بعض المتاخرين وزاد او تعسر ولا باس به اذا تعسر الاستيذان منه ايضا ولو بالكتابة والرسالة ولو كان هناك ارباب فقر وحاجة والاحوط حينئذ مباشرة المالك باطلاع عدول المؤمنين وهل يجب مباشرة الفقيه بنفسه للتقسيم كما هو ظاهر الاكثر ام يجوز له الاذن لغيره وتولى الغير باذنه كما عن سره بعض مشايخ والدى قدس سره والاول احوط والثانى اظهر اذا كان الغير امينا عدلا عارفا بمواقع التقسيم واحكامه سيما اذا كان مجبورا بنظر النائب نفسه واطلاعه **المسئلة الخامسة عشر** ظاهر الاكثر انه لا يعطى فقير من الخمس ازيد من كفاية مؤنة السنة على وجه الاقتصاد ولو دفعة واحدة ونظرهم الى ما روى فى المرسلة ان الامام كان يفعل كذلك وجوبا فكذا غيره سيما فى نصف الامام اذا صرف على وجه التتمة اذ لم يثبت فيه الاجواز اتمام المؤنة والحق ان حكم نصف الاصناف حكم الزكوة ويجوز اعطاء الزايد عن المؤنة دفعة واحدة اى قبل خروجه عن الفقر لاطلاق الادلة واما نصف الامام فلا يجوز اعطاء الزايد من مؤنة السنة على وجه الاقتصاد قطعا لان ذلك القدر المعلوم اذ ينافيه بل يعلم عدم رضاه بغير ذلك مع وجود المحتاج غيره بل يشكل اعطاء قدر مؤنة السنة كاملة لواحد مع وجود محتاج بالفعل واللازم فيه مراعاة المواساة فى الجملة وملاحظة الحاجة **المسئلة السادسة عشر** مقتضى الاية والاخبار تعلق الخمس بالعين فيجب اداؤه منها ولا يجوز العدول الى القيمة الا اذا اعطى العين الى اهلها ثم اشتراها منه نعم الظاهر جواز تولى النايب العام للمبادلة سيما فى نصف الامام فانه يجوز له قطعا ولرب المال القسمة بالاجماع وظواهر الاخبار المتضمنة لافراد رب المال خمسه وعرضه على الامام وتقريره عليه **تتميم** فى الانفال جمع نفل بسكون الفاء وفتحها وهو الغنيمة او العطية او الزيادة ومنه سميت النافلة لزيادتها على الفريضة والمراد هنا المال الزايد للنبى والامام بعده على قبيلهما من بنى هاشم فالمطلوب ما يختص بالنبى والامام وههنا مسئلتان **المسئلة الاولى** الانفال اى الاموال المختصة بالنبى ثم بعده بالامام اشياء **الاول** كل ارض اخذت من الكفار من غير قتال سواء جلى اهلها وتركوها للمسلمين او سلموها طوعا وبقوا فيها ومكنوا منها بلا خلاف فيها يوجد للاجماع والمستفيضة من الاخبار كحسنة البخترى الانفال

ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب او قوم صولحوا او قوم اعطوا بايديهم وكل ارض خربة وبطون الاودية فهو لرسول الله وللامام من بعده و
قريبة منها حسنة محمد وموثقة ومرسلة حماد وفيها وله بعد الخمس الانفال والانفال كل ارض خربة قد باد اهلها وكل ارض لم يوجف عليها بخيل
ولا ركاب ولكن صالحوا صلحا او اعطوا بايديهم على غير قتال وله رؤس الجبال وبطون الاودية والاجام وكل ارض ميتة لا رب لها وله صوافي الملوك
ما كان في ايديهم من غير وجه الغصب لان الغصب كله مردود وهو وارث من لا وارث له يعول من لا حيلة له الحديث وموثقة زرارة وفيها بعد
السؤال عن الانفال وهي كل ارض جلا اهلها من غير ان يحمل عليها بخيل ولا رجل ولا ركاب فهي نفل لله وللرسول ورواية الحلبي عن الانفال فقال ما
كان من الارضين باد اهلها وموثقة سماعة عن الانفال فقال كل ارض خربة او شيء كان يكون للملوك فهو خالص للامام ليس للناس فيها سهم قال ومنها
البحرين لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب وموثقة اسحق بن عمار المروية في تفسير القمي عن الانفال فقال هي القرى التي قد خربت وانجلى اهلها فهي لله وللرسول
وما كان للملوك فهو للامام وما كان من الارض الخربة لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب وكل ارض لا رب لها والمعادن منها ومن مات وليس له مولى فماله
من الانفال والمروي في تفسير العياشي عن داود بن فرقد وما الانفال قال بطون الاودية ورؤس الجبال والاجام والمعادن وكل ارض لم يوجف
عليها بخيل ولا ركاب وكل ارض ميتة قد جلى اهلها وقطايع الملوك وفيه ايضا عن ابي بصير وما الانفال قال منها المعادن والاجام وكل ارض ميتة لا رب
لها وكل ارض باد اهلها فهو لنا الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة **الثاني** ما يختص به ملوك اهل الحرب من القطايع والصوافي الغير المعلوم كونها مغصوبة
من مسلم او مسالم غير منقرض وضابطه كل ما اصطفاه ملك الكفار لنفسه واختص به من الاراضي المعبر عنها بالقطايع او من الاموال المنقولة المعبر
عنها بالصوافي في الاخبار المستفيضة المتقدمة كثير منها والمذكور في الاخبار الملوك فلا يشمل الحكام والولاة والامراء **الثالث** رؤس الجبال و
ان بالها وبطون الاودية السايلة والاجام وهي الاراضي المملوة من القصب وسائر الاشجار الملتفة المجتمعة والمراد منها ما يقال بالفارسية بيشه فان
كل ذلك من الانفال لعدم ما منها من الاشجار والاحجار والنبات والسمك والكنز والماء ونحوها والمرجع في معرفة هذه الامور العرف اي ما يقال في
العرف جبلا او واديا واجمة ويدل على الثلثة مرسلة حماد ورواية داود المتقدمتين وعلى الثاني خاصة الحسنتان والموثقة الاولى وعلى الثالث صحيحة
ابي بصير السابقة الاولين مرفوعة احمد وبطون الاودية ورؤس الجبال والموات كلها هي له الى ان قال وما كان في القرى من ميراث من لا وارث له
فهو له خاصة وضعف بعض تلك الاخبار منجبر بالشهرة بالانجبار ومقتضى اطلاقاتها اختصاص كل هذه الامور بالامام مطلقا كما صرح به الشيخان
وهو ظاهر الاكثر لما ذكر من الاطلاقات وقيدها الحلي بما لم يكن في ارض مسلم اي كان في اراضي المختصة بالامام من الموات والمحياة المملوكة ومال الى ذلك
بعض من تاخر عنه لضعف تلك المطلقات ورد بما مر من الانجبار مع ما يستلزم التقييد من التداخل **اقول** ظني ان المتنازعين في المقام غفلوا
عن حقيقة الحال وتحقيق المقال انه لم يثبت في الشريعة ان كل ما يتصرف فيه مسلم ويدعي ملكيته له به بل لا بد فيه من احتمال كون يده عليه باحد يحكم له
الوجوه الموجبة للملكية شرعا فلو لم يحتمله عقلا او شرعا او عادة لا يحكم له بذلك اصلا الا ترى انه لو كان هناك جبال فيها وحوش وكان يصطيد فيه
احد من مدة طويلة لا يسمع دعواه لو منع غيره من الاصطياد مدعيا ان هذه الجبال مع ما فيها من الوحوش ملكي لتصيده فيه من القديم ولو كان بحر للاشخاص
فيها سفن يترددون فيه ويغوصون لا يسمع ادعائهم الملكية لعدم ثبوت اعتبار مثل ذلك اليد وعدم احتمال تحقق التصرف المملك اي الموجب للملكية
شرعا فيهما وعلى هذا فنقول انه ما يثبت ايجابه للتملك في الارضين ونحوها هو احياء ببناء او غرس او زرع او حفر او نحو ذلك ولا يحتمل هذه الوجوه
في رؤس الجبال من حيث هي نعم يمكن تصرف مسلم في موضع منها ببناء او غرس شجر او حفر وهو غير ما نحن فيه فالوجوه الثابت ايجابها للتملك
مما لا يمكن تحققها في الجبال ورؤسها من حيث هي فدعوى احد ان هذه الجبال برؤسها ملك لي لكون يدي عليها لاني انقل احجارها او احصد
نباتها ونحو ذلك مما لا يسمع اذ لا يمكن تحقق الاسباب الموجبة للتملك فيها نعم يمكن ذلك في بعض اجزائها وهو غير تملك رؤس الجبال
من حيث هي ولذا لو ادعى احد ملكية ارض ميتة لم يكن فيها بناء ولا قناة ولا زرع ابدا ويقر المدعي بذلك ولكن يقول انها في يدي لاني احتطب فيها او
احتشش وارعى فيها دوابي لا يسمع منه اذ محض هذه التصرفات لا يوجب التملك ولذا جعل من مطاعن الثاني ما فعل من حماية الحمى وكذا الوادي فان
اسباب تملك المياه السايلة انما يتحقق بحفر قنوات او حيازة عين او عيون ونحوها وما كان منتهيا الى مثل ذلك لا يطلق عليه الوادي عرفا بل حقيقة
المياه العظيمة التي لا ينتهي الى عين او عيون او قنوة او نهر يحتمل ان يكون مستحدثا من شخص او اشخاص بقصد التملك وما يحتمل فيه ذلك لا يسمى واديا
الا مجازا وكذا الاجام والمراد بها كما مر ما يقال بالفارسية بيشه والوجوه المملكة للاشجار من الغرس او الابتياع او النمو في الملك انما هو امر لا يتحقق
عرفا في الاجام فالوجوه الموجبة للملكية غير محتملة في هذه الثلثة ولو فرض وجود نادر كواد صغير منته الى عيون محصورة في موضع معين او اجمة
صغيرة محتملة لان يكون مغروسة او ملكها في الاصل لواحد معين فهو اما لا يطلق عليه الوادي والاجمة الا مجازا او فرد نادر جدا لا ينصرف
اليه الاطلاقات اذا عرفت ذلك نقول ان الكلام ليس في جزء من الجبال تصرف فيه احد بقصد التملك ببناء او حفر او غرس او غيرها من الوجوه الناقلة
ملكيتها شرعا بل في الجبال من حيث هي هي ولا في نهر شق من واد او نهر عظيم منصرف فيه لاحد ينتهي الى مبادي كونها مستحدثة من شخص او اشخاص
بقصد التملك فانه ليس واديا عرفا وان اطلق عليه الوادي مجازا ولا في محل محصور فيه اشجار وقصبات ملتفة محتملة لكونها مغروسة او اصل
مملوكة لاشخاص فانه ليس اجمة عرفا وان اطلقت عليه مجازا لما عرفت من عدم كونها واديا او اجمة حقيقة ولو سلمناه فتلها من الافراد الغير المتبادرة

من الوادي

من الوادي والاجمة واما ما عدا ذلك فلا يملكه احد اذ لم يثبت من الشريعة وجه مملك لجميعه فيكون ملكا للامام بمقتضى الاطلاقات ولا بعارضها يد المسلم ولا دعواه لعدم احتمال تحقق وجه مملك فيه عرفا فافهم **الرابع** المال المجهول مالكه كما مر في مسئلة الحلال المختلط بالحرام **الخامس** الاراضي الميتة سواء لم يعلم سبق احياء وملك عليها ككثير من المفاوز والبوادي او علم احياؤها في زمان وطريان الموت عليها وكونها من الانفال مما لا خلاف فيه في القسم الاول والثاني اذا لم يكن له مالك معروف بل في التنقيح والك وتبح وشرحه وغيرها الاجماع عليه ويدل عليه مرسلتا حماد واحمد ورواية داود وابي بصير المتقدمة المتضمنة للفظ الميتة والموات واستدل له ايض بحسنتي البختري ومحمد وموثقات محمد وسماعة واسحق المتضمنة للفظ الخربة ولا يخفى ان المتبادر منها هو القسم الاخير من الميتة وهو المسبوق بالاحياء والعمارة فهي تصلح ادلة لبعض افراد المط بل يحتمل شمولها ما لم يبلغ حد الموات من هذا القسم ايض كما هو الظ من جمعها مع الميتة في المرسلة ثم مقتضى اطلاق اكثر تلك الاخبار وان كان كون القسم الثاني من الاراضي الميتة والخربة من الانفال مط سواء لم يكن لها مالك معروف او كان وسواء ملكه المالك المعروف بالاحيا او بغيره من وجوه الانتقالات كما نقله في خيره عن بعض الاصحا ونسبه الى ظاهر الارشاد ايض الا ان اكثر الاصحا خصوه بالاولين وجعلوا الثالث ملكا لمالكه المعروف ومنهم من خصه بالاول خاصة وجعل الاخيرين لمالكه ومنه يعلم ان كون ما لا مالك له معروفا من الاراضي الميتة والخربة من الانفال مما لا خلاف فيه واستفاضت عليه الروايات ايض واما ما له مالك معروف منها ففيه اقوال ثلثة **الاول** انها من الانفال مط كما مر **والثاني** انها ليس منها كذلك اختاره الشيخ والمحقق **والثالث** التفصيل بين ما ملكه مالكه بالاحيا فمن الانفال او بغيره كالشراء والارث ونحوهما فلمالكه نقل عن الفاضل في بعض فتاويه وعن كره وقويه في لك واستقربه في الكف وان استشكل اخيرا فيما ملكه المالك بالبيع والشراء ايض دليل الاول وجوه الاول المطلقات المذكورة المصرحة بان كل ارض ميتة او خربة باطلاقها للامام ولا يعارضها تقييد الميتة في بعضها بقوله لا رب لها او الخربة بقوله باد اهلها او جلى اذ لا منافاة بين هذا وبين الاطلاق واما مفهوم الوصف فهو وصف لا حجية له على ان القائلين بذلك القول يقولون اذا ماتت الارض لا يكون لها رب البتة فالوصف توضيحي والتوصيف بالجلاء اعم من المعروفية بعده ايض ويمكن ارادة المربي او العامر من الرب بل هو مقتضى المعنى اللغوي وعلى هذا فيرجع الى ما ياتي من كونها غير معمورة وكذا الثاني الاخبار المصرحة بان الارض كلها للامام كصحيحة الكابلي وفيها والارض كلها لنا وصحيحة عمر بن يزيد وفيها يا اباسيار ان الارض كلها لنا اخرج منها ما ثبت خروجه فيبقى الباقي الثالث المستفيضة المصرحة بان من احيى ارضا ميتة فهي له ففي صحيحة محمد ايما قوم احيوا شيئا من الارض وعمروها فهم احق بها وهي لهم وفي صحيحة زرارة او حسنته من احيى مواتا فهي له وفي صحيحة الفضلاء السبعة او حسنتهم من احيى ارضا مواتا فهي له الى غير ذلك كصحيحة السراد ورواية السكوني وصحيحة عمر بن يزيد وجه الاستدلال انها تدل على ان الاحيا يملك الموات وان كان لها مالك معروف ولا يكون ذلك الا بكونها من الانفال للاجماع المركب والمعارضة بكون الاول ايض مصدقا لذلك ياتي جوابه الرابع خصوص صحيحة ابن وهب ايما رجل اتى خربة بايرة فاستخرجها وكرى انهارها وعمرها فان عليه فيها الصدقة فان كانت ارضا لرجل قبله فغاب عنها وتركها واخربها ثم جاء بعد يطلبها فان الارض لله عز وجل ولمن عمرها ودلالتها بضميمة الاجماع المركب المشار اليها واضحة جدا وجعل اللام للاختصاص دون الملكية خلاف الظ واورد عليها بان دلالتها متشابهة اذ لو جعلنا اول الرواية مبنيا على ان تلك الارض كانت معمورة قبل الاحيا كما هو ظاهر لفظ الخربة والبايرة واضافة الانهار الى الارض فلا بد من حمل بقية الحديث على ان الارض كانت غير معروفة المالك وقت الاحيا الثاني ثم ظهر مالكه بعد الاحيا فالرواية خارجة عن محل النزاع وان جعلنا اولها مبنيا على كونها مواتا غير مسبوقة باحيا فلا بد ان يحمل اخرها على بيان حكم ما سبق اليها احيا قبل ذلك فلا بد ان يكون المراد منها ان الارض لله عز وجل ولمن عمرها اولا وان جعل الاول والاخر مبنيا على مسبوقية الاحيا الثاني باحياء اخر فيبقى العطف والتعقيب بلا فايدة ويصير الكلام في غاية الحزازة بل المناسب ح ان يقال وان كان له صاحب قبله وجاء يطلبها بكلمة ان الوصلية انتهى ولا يخفى ما فيه من الركاكة والسخافة اما اولا فلان اولها مبني على الاحيا المسبوق قوله فلا بد من حمل بقية الحديث الخ قلنا وفلنا ولم ذلك واي لا بدية فيه بل يبقى على ظاهره وتوهم كونه خلاف الاجماع ممنوع اذ مجرد نقل الاجماع في كره لا يثبت الاجماع الموجب لتاويل الرواية ولذا قال صاحب الكف بعدم ثبوت الاجماع المذكور مع ان الاجماع المنقول ايضا مخصوص بصورة التملك بغير الاحيا فحمل اخر الرواية عليه ممكن وثانيا ان ما ذكره بقوله فيبقى العطف والتعقيب الخ فاسد جدا لان بالجزء الاول لم يثبت ان على المحيي الثاني الصدقة ولازمه احقيته ولم يثبت حكمه اذا جاء طالب يدعيه وان احقيته هل هي بالملكية فعطف عليه قوله فان جاء لسانا هذه الغواية وبالجملة دلالة الصحيحة على المط في غاية الوضوح واستدل ايض بوجوه خطابية لا حجية فيها منها انه ثابت بوجوه الاول كاستصحاب الملك الاول ولا مزيل له وفيه ان جميع ما مر له مزيل للثاني عموما من احيى ارضا ميتة فهي له وورود بان الاحيا الثاني ايض احيا بل هي ادل عليه لكونه عارضا وطاريا على الاحيا الاول والسبب المملك الطاري اقوى واعترض عليه بان المتبادر من الروايات هو الاحيا الاولى ويبين ذلك بما لا يرجع الى محصل عند المحقق ويرده منع التبادر جدا بل المتبادر انه له ما دام محييا ولو قطع النظر عنه فيكون نسبته الى الاحيائين على السواء الا ترى انه اذا ورد من اشترى شيئا فهو له لا يتبادر منه الشراء الاولى الغير المسبوق بشراء اخرى من البايع ولا يتوهم انه يحصل التعارض ح بين الاحيائين لاجل تلك العمومات لان ذلك توهم فاسد جدا لان الثابت من قوله من احيى ميتا فهي له ليس الا سببية الاحيا للتملك وحصول التملك بعده واما استمراره وبقاؤه حتى بعد الموتان ايض فلا يثبت من الخبر اصلا بل هو امر ثابت بالاستصحاب فقط وقد مر جوابه ولذا يحكم بكون ما اشتراه ملكا للمشتري الثاني ولو كان بايعه ملكه بالاشتراء ايض ولذا لا يحكم بكون الموضع الملاقي للنجاسة

مثلا نجسا بعد غسله مرة بما دل على تنجسه بل بالاستصحاب وهذا ظاهر جدا الثالث قوله صلى الله عليه وآله من احيى ارضا ميتة فهي له وليس لعرق ظالم حق وفسره بان
المراد ان يأتي الرجل الارض الميتة لغيره فيغرس فيها وفيه ان التفسير محكي عن هشام بن عروة والسيد في المجازات النبوية ومجرد قولهما ليس بحجة في التفاسير مع ان
حمل الرواية غير ثابتة والجابر لها في صورة تملك الاول بالاحياء مفقود الرابع صحيحة سليمان بن خالد عن الرجل يأتي الارض الخربة فيستخرجها ويجري انهارها
ويعمرها ويزرعها ماذا عليه قال عليه السلام الصدقة قلت فان كان يعرف صاحبها قال فليرد عليه حقه وقريبة منها مروية عن الحلبي عنه عليه السلام في البحار وفيه اولا ان
كفسمه في — للماوي بمورد الحق وفيه اجمال لاحتمال كون الارض والطسوق والاعيان التي منها فيها وغير ذلك مما لم نعلمه وكفته التفاوت بينها وبين الموات المطلق كما اذا كان
بعض انهارها او ابارها باقيا ولا يبعد ان يكون هذا هو الاظهر وغير ذلك ولا يلزم تخصيص بمجمل اذ لا يخصص ذلك العمومات الا بعد تيقن ان المراد منه نفس
اربعة — الرقبة والقول بان اطلاق الاعم يقتضي جميع الافراد سخيف جدا لانه فرع ثبوت كون الارض ايضا حقا للاول مع ان اصل الاقتضاء ثم وتارة مقتضى لفظ
الصاحب انه مالك بالفعل لان المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ سخيف لانه وقع في كلام الراوي ولا حجية فيه وليس فيه تقرير حجة اذ غايته تجوز من الراوي و
بان ذلك يستلزم حمل الرواية على غير صورة انتقال الملك الى المالك الاول بالبيع ونحوه مع انه غالب افراد المحيا وحملها على المعنيين يوجب استعمال اللفظ
في المعنيين المتباينين في اطلاق واحد سخيف بكثير لمنع الاستلزام اولا بل يبقى على ظاهره من الاطلاق ومنع لزوم استعمال اللفظ في المعنيين ثانيا ولانه
هو استعمال للمشترك المعنوي في القدر المشترك وفيه ثانيا انه لو سلم عدم الاجمال فهي اعم مطلقا من صحيحة ابن وهب لاختصاصها بما تركها مالكها الاول
واخربها وهذه اعم منه وبما اذا لم يتركها وكان في صدد احيائها بل مشتغلا بتهيئة اسبابها سلمنا فيكون معارضا لهذه الصحيحة فيتساقطان ويرجع الى
المطلقات والعمومات المتقدمة الا انه يمكن ان يقال ان هذه الصحيحة ظاهرة في ان المحيي الثاني كان يعرف صاحبها حال الاحياء والصحيحة الاولى وغيرها اعم
من ذلك فليخص بها ولو كان حسنا لولا الاجمال المذكور ودليل الثالث الاجماع المنقول المذكور على عدم تملك الثاني اذا ملك الاول بغير الاحياء وصرح
بعدم الخلاف فيه بعض الاواخر ايضا الجمع بين الاخبار المتقدمة بحمل صحيحة سليمان على ما اذا ملكها الاول بغير الاحياء وما تقدم عليها على ما اذا ملكها بالاحياء
يشهد له صحيحة الكابلي وفيها ومن احيى من المسلمين ارضا فليعمرها وليؤد خراجها الى الامام من اهل بيتي وله ما اكل منها فان تركها او اخربها فاخذها
رجل من المسلمين من بعده فعمرها واحياها فهو احق بها من الذي تركها فليؤد خراجها الى الامام من اهل بيتي وله ما اكل حتى يظهر القائم من
اهل بيتي عليه السلام بالسيف الحديث ورده بان الظاهر منها حكم زمان الحضور كما يدل عليه اعطاء الخراج وبانها لا يدل الا على الاحقية والاولوية وهي
اعم من الملكية مردود بان قوله حتى يظهر القائم صريح في ارادة العموم لزمان الغيبة ايضا وتخصيص اداء الخراج بزمان الحضور بالدليل لا يستلزم
الباقي ايضا والاحقية وان كان اعم من الملك لكن المراد ثبت منه كما لا يخفى ولا يخفى ان تلك الصحيحة وان اختصت بما اذا كان المالك الاول ملكها بالاحياء الا
انها لا تدل على نفي الحكم الثابت بادلة القول الاول في غير موردها نعم لو كان دليل الثاني دالا على مطلوبه لصلحت هذه الصحيحة للجمع لكونها اخص
منها ولكن قد عرفت عدم تماميتها والاجماع المنقول ليس بحجة وقد صرح في الكف بعدم ثبوته ايضا الان معه مضافا الى عدم العثور على مصرح بخصوصه
بالملكية مع تملك المالك الاول بغير الاحياء الفتوى بها خلاف الاحتياط ومنه يظهر ان اقوى الاقوال بحسب الدليل هو الاول والاحتياط في مثل
الثالث فيما لم يعارضه احتياط اخر وكيف كان يجب تقييدهما بقيد الخرابة وهو كون الملك مما تركها المالك الاول المعروف المفهوم من الشرط في صحيحتي ابن
وهب والكابلي المؤيدتين برواية يونس فمن عطل ارضا ثلث سنين متوالية لغير سبب او علة اخرجت من يده وبتقييد الميتة والارض في بعض ما تقدم من
الاخبار بكونها لا رب لها اي كانت متروكة لا مربي لها ولا عامر بل يدل على الترك والتعطيل الاجماع فان الظاهر عدم جواز التصرف في ارض لها مالك معروف — في بيان حد الارض الموات وانها ما هي
لم يتركها ويريد احياءها وعمارتها محل اجماع العلماء بل الضرورة بل وكذلك لو لم يعلم انه تركها ام هو بصدد احيائها وعلى هذا فكل ارض ميتة لم يعلم سبق
احياء عليها فهي ملك لمحييها مطلقا وكذا ما علم ولم يعرف مالكها الاول او عرف وملكها بالاحياء خاصة على الاحوط ومطلقا على الاظهر بشرط ان تركت
الارض وعطلها فرع قالوا المرجع في معرفة الموات الى العرف وعرفوها بانها لا ينتفع منه لعطلته وحصول موانع الانتفاع منه بحيث يتعذر
الانتفاع منه بدون عمل فيه وقد يشكل في بعض الاراضي فصدق الموات عليه عرفا وعدمه الا انه لعدم انحصار العنوان في الموات بل علق الحكم بعينه للارض
الخربة عرفا الظاهر والجلي وهي كل ارض معطلة غير ممكن الانتفاع منها بالفعل لخرابها وبوارها وتوقفه على عمارتها واصلاحها وليس المراد بترك
المالك الارض اعراضه عنها واخراجها عن ملكه لانه ليس معنى عرفيا للترك ولا لغويا بل المراد منه تعطيل اصلاحها وترك عمارتها وابقائها على خرابها
وعدم الاهتمام والالتفات الى مرمتها وعدم عزمه على احيائها سواء كان لعدم حاجته اليها او عدم تمكنه من احيائها واما لو كان مهتما باحيائها عازما
عليه مريدا له فلا يكون متروكة وان توقف الاشتغال به على جمع الالات متوقعة الحصول او انتظار وقت صالح له او حصول مال متوقع له ولو كان
لاحد ارض خربة ولم يعلمها كان يكون موروثة وهو غير عالم بها فلا يصدق الترك بل اللازم اعتبار الترك وعلمه والظاهر انه يشترط في صدق
الترك عرفا امران اخران احدهما ان لا يعزم على بيعها او صلحها او نقص وقفها الاحياء الجميع لعدم قصده بذلك وعدم توقع من يشتريها او يقبلها توقعا
مظنون الحصول وثانيهما ان يمضي على ذلك زمان يعتد به بحيث يصدق معه الترك عرفا من سنين متعددة ولا اقل من ثلث سنين ولا يبعد ان يكون
نظرهم الى ذلك في رواية يونس المتقدمة ثم القائلون ببقاء الملك على ملك الاول في الاخيرين واحدهما بين قائل بجواز الاحياء و
المحيي الثاني في التصرف وعليه طسقها للاول وقائل بعدم الاحقية ايضا فلا يجوز له الاحياء والظاهر عدم دليل يعتد به على الاول فان جاز للثاني الاحياء

[illegible]

فبتر

كتاب الخمس ٤١

في بيان ان الارض الموقوفة اذا كانت معطلة خربة تصير من الانفال

وثبت حقيته فلا اطسق عليه والا فلا يجوز اصل التصرف المناط فى التملك بالاحيا وغيره على الفرق بينهما تملك من وقع الموتان فى حال تملكه فلو تملك احد ارضا بالاحيا ومات حال تملكه لا ينتقل الى ورثته اذ بالموتان خرجت من ملكه وصارت من الانفال فليس للورثة دعوى انها منتقلة اليهم بالارث الخ ولو لم يعلم ان تملكه هل بالاحيا او بغيره ولم يمكن تحقق الحال فحكمه حكم التملك بالاحيا للعمومات والاطلاقات المتقدمة خرج منهما ما تحقق فيه الاجماع لو ثبت وهو ما علم تملكه بغير الاحيا فيبقى الباقى مضافا الى اصالة تاخر الحادث فى كثير من الصور ولو كانت الارض موقوفة وطرئها الموتان او الخراب يصير به من الانفال مط اى من غير تفرقة بين الوقف العام او الخاص ولا بين معلوم الجهة ومجهولها ولا بين تملك الواقف بالاحيا او بغيره للعمومات والاطلاقات الخالية عن المعارض اذ ليس الا صحيحة سليمان المتضمنة للفظ صاحبها والمتبادر منها الشخص المعين وجهة الملكية لا غير ذلك او الاجماع وتحققه فى المقام غير معلوم بل مفقود او استصحاب الوقفية وهو بما مر زال او عمومات الوقف وشمولها فرع تسليم الوقفية وهى عين النزاع نعم يشترط فى دخولها فى الانفال وعدمه اعتبار الترك وعدمه للاجماع فان الظ عدم الفرق جدا بين الموقوف والمملوك فيما يدخل به فى الانفال بل يمكن الاستدلال عليه بمفهوم صحيحة ابن وهب ايض فان اللام فى قوله لرجل يمكن ان يكون للاختصاص الثابت للموقوف عليه الخاص او المتولى العام الآن بمجرد احتمال ذلك مع احتمال الملكية غير كاف فى الاستدلال نعم يمكن الاستدلال باطلاق قوله فمن احيى فى صحيحة الكابلى فانه شامل لمن احياها ووقفها ايض فهو دليل على اعتبار الترك وعدمه هنا مع الاجماعين القطعيين والمناط فى الترك فى الوقف الخاص متوليه الخاص ان كان والا فالحاكم مع وجوده فى تلك النواحى او عدول المسلمين مع عدمه ولا يكفى مشاهدة كون الارض بائرة لا عامل لها وعدم اهتمام المتولى الخاص او العام فى احيائها لجواز عدم علم المتولى بالكيفية وكذا الموقوف عليه بل اللازم الفحص واعلام المتولى العام او الخاص والموقوف عليه فان قصدوا للاحيا ونهضوا له ولو بعد حين متوقع فيه تهيأ عرفا فهو والا فيحييها من اراد ويصير هو احق بها وملكا له ولو ترك المالك بالاحيا او بغيره ايض على الاظهر ارضا مدة وعطلها ولم يهتم باحيائها او لم يكن فى خطره ثم اراد الاحيا فهل يجوز لغيره السبق عليه قبل شروعه فى العمل ولو سبق عليه فهل له ردعه ومنعه وكذا لو عطلها وتركها مالكها ومات المالك واراد الوارث احيائها او سبق عليهم محيى آخر فهل لهم منعه واخذهم الارض منه ام لا الظ الثانى لدخولها بالترك فى الانفال فلا يعود الى الملكية بلا موجب والاستصحاب جواز احيا كل احد لها قبل ارادة الاحيا ح ولو ماتت ارض الصغير او انتقلت اليه ملك خراب يريد مالكه عمارته فمات وانتقل الى صغيره فهل يعتبر الترك والتعطيل وعدمهما من وليه المعين او الحسبى او لا بل ينتظر الى كبر الصغير واعتبارهما بالنسبة اليه الاحوط الثانى والله العالم ط قد عرفنا ناطة الحكم فى بعض الاقسام على الاحتياط او الفتوى على عدم معروفية المالك والظاهر ان المراد منه ليس عدم معروفيته عند احد من الناس اذ حصول العلم بمثل ذلك غير ممكن ولا عدم معروفيته عند المحيى او شخص معين مطلقا اذ ليست ارض الا ومالكها غير معروف عند بعض الناس بل المراد ان كونه غير معروف عند المحيى ويكون بحيث لا يحصل معرفته بعد التفحص عنه وهى بلد الارض وحواليه فلا يدخل فى الانفال بدون ذلك التفحص ومعه يكون من الانفال اذ لا يثبت من الاجماع ولا صحيحة سليمان الذين هما الباعث لمعروفية المالك ازيد من ذلك ى لو تفحص احيى ثم بان لها مالك آخر لم يكن له حق اذ لم يثبت من اوله عدم اعتبار معروفية المالك وخروج معروف المالك عن العمومات ما يشمل ذلك ايض يا قد تلخص مما ذكرنا ان الارض اعنى الخربة يملك بالاحيا ان لم يكن لها مالك معروف بعد الفحص المذكور مطلقا وان كان لها مالك معروف يملك ايض به بعد تعطيل المالك اياها وتركها خربة كذلك وان كان الاحوط فى صورة العلم بتملكه بغير الاحياء تحصيل الاذن منه يب لو كانت هناك ارض خربة لها مالك معروف ولم يعلم انه عطلها او لا واراد احد احيائها يستاذن المالك فان اذن فهو والا فيامره باحيائها فان احياها او نهض بصدده فلا يجوز لغيره احيائها وان علقه على امر متوقع له منتظر ولم يعلم من الخارج ان غرضه التعطيل وان لم ينهض او علقه على امر غير متوقع فى حقه او علم انه ليس بصدده وغرضه التعطيل يحييها من يريد والاولى كما قيل الاستيذان من الحاكم السادس من الانفال كل ارض باد اهلها او لا رب لها من غير تقييد بالخربة او الميتة كما ورد فى بعض الروايات المتقدمة وانما لم يذكروها على حدة لان معمورها داخل فى مجهول المالك وخرابها فى الخربة السابع ما يصطفيه من غنيمة اهل الحرب بمعنى ان له ان يصطفى منها قبل القسمة ما يريد من فرس او ثوب او جارية او نحو ذلك بالاجماع كما فى المن وغيره وعليه استفاضت الروايات الثامن الغنيمة المحوزة فى قتال بغير اذن الامام وكونها من الانفال على الحق الموافق للشيخين والسيد والحلى والمحقق فى يع والفاضل فى جملة من كتبه والشهيدين بل للشهرة العظيمة المحققة والمحكية فى كتب الجماعة وفى ضه انه لا قايل بخلافها وعن ف والسر دعوى الاجماع عليه صريحا وفى التنقيح ظاهرا المرسلة الوراق اذا غزى قوم بغير اذن الامام فغنموا كانت الغنيمة كلها للامام واذا غزوا بامر الامام فغنموا كان للامام الخمس وضعفها لو كان منجبر بما ذكر واستدل له فى ق بحسنة ابن وهب السرية يبعثها الامام فيصيبون غنائم كيف يقسم قال ان قاتلوا عليها مع امير امره الامام عليهم اخرج منها الخمس لله تع وللرسول وقسم بينهم ثلثة اخماس وان لم يكن قاتلوا عليها المشركين كان كل ما غنموا للامام يجعل حيث احب ولا يخفى انها يدل فيما اذا كانت الغنيمة بغير قتال وهى غير محل الكلام ويأتى حكمه فى كتاب الجهاد ان شاء الله مع ما فى الرواية من الوهن من جهة قوله ثلثة [illegible] واستجود فى ك كونها كالقسمة الملحوظ باذن الامام وقواه فى المن وتردد فى فع لاطلاق الاية الكريمة وصحيحة الحلبى فى الرجل من اصحابنا يكون فى لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة قال يؤدى خمسها ويطيب له وقوله فى صحيحة

في بيان ان للامام ان يصطفي من غنيمة اهل الحرب

علي بن مهزيار الطويلة في تعداد ما يجب فيه الخمس ومثل عد وبصطلم فيؤخذ ماله والاية لاطلاقها يقيد المرسلة بما اذا كان الغزو باذن الامام
هو المتبادر من حال المخاطبين المشافهين بها ولاجل ذلك يحصل الضعف في اطلاقها ايضا وكذلك الصحيحان لاطلاقهما بالنسبة الى حصول الغنيمة
بالغزو وغيره مع ان الاولى محتملة لكونها من باب التحليل حيث ان الرجل من الشيعة ثم انه لا فرق في ذلك بين ما اذا كان الامام حاضرا او غايبا كما
صرح به في ضه لاطلاق المرسلة ولا فيما اذا كان الغزو للدعاء الى الاسلام او الملك والسلطنة في دار الحرب ودار الاسلام لما ذكر نعم لو كان فيما اذا
كان يخاف من الكفار على بيضة الاسلام يكون الغنيمة كما اذا كان الغزو باذنه للاذن العام وتمام الكلام فيه يأتي في كتاب الجهاد **التاسع** ميراث
من لا وارث له ويأتي تحقيقه في بحث الميراث **العاشر** المعادن وهي من الانفال على الاظهر وفاقا لجماعة من اعيان القدماء كالكليني والقمي والشيخين و
القاضي والديلمي والفاضل في خمس التحرير واختاره صاحب يق وهو مذهب ابن ابي عمير المرويين في تفسير القمي والعياشي المتقدمين ورواية جابر المروية
في خلق الله تع آدم واقطعه الدنيا قطيعة فما كان لآدم فلرسول الله ص وما كان لرسول الله فهو للائمة من آل محمد ص ورواية محمد بن ريان ان الدنيا
وما عليها لرسول الله ص ومرسلة احمد بن محمد بن عبد الله الدنيا وما فيها لله ولرسوله ولنا الحديث دلت على ان الدنيا وما فيها ومنه المعادن للامام
خرج منها ما خرج فبقي الباقي وبعد دلالة تلك الاخبار الكثيرة التي اكثرها مذكور في الكافي وعمل قدماء الطايفة عليها لا يضر ضعف سندها
ولا ضعف دلالة الاولى من جهة اختلاف النسخ بتبديل لفظة منها في بعضها بفيها فلا يدل الا على المعادن التي في ارضه كما هو مذهب جمهور المتاخرين
بل وكذلك على نسخة منها لاحتمال رجوع الضمير الى الارض لا الانفال سيما مع قرب المرجع وايجاب الرجوع الى الانفال استيناف الواو مع ان الاصل
فيها العطف سيما مع كونه مغنيا عن قوله منها ولا ينافي كون المعادن من الانفال ما دل على وجوب الخمس فيها حيث انه لا معنى لوجوبه في ماله على الغير
لجواز ان يكون الحكم في المعادن ان من اخرجه باذنه يكون خمسه له والباقي كما صرح به الكليني والديلمي ومعنى كونه ماله للجميع ان له التصرف في المجموع بالاذن له ع
والمنع فمعنى اخبار وجوب الخمس ان من اخرجها على الوجه الشرعي كان عليه الخمس وهو انما يكون مع اذنه ع **الحادي عشر** البحار وهي على الاظهر
من الانفال وفاقا لصريح الكليني وظاهر ابن ابي عمير والمحكي عن المفيد بل الديلمي للعمومات المتقدمة وحسنة البختري ان جبرئيل كرى برجله خمسة انهار
ولسان الماء يتبعه الفرات ودجلة ونيل مصر ومهران ونهر بلخ فما سقت او سقي منها فللامام والبحر المطيف بالدنيا ويؤيده بل يدل عليه ايضا
عمر بن يزيد وفيها اني كنت وليت البحرين الغوص فاصبت اربعمائة الف درهم وقد جئتك بخمسها ثمانين الف درهم الى ان قال فقال ع او ما لنا من
الارض وما اخرج الله منها الا الخمس يا ابا سيار ان الارض كلها لنا فما اخرج الله منها من شيء فهو لنا فقلت له وانا احمل اليك المال كله فقال يا ابا
قد طيبناه لك واحللناك منه فضم اليك مالك وكل ما في ايدي شيعتنا من الارض فهم فيه محللون يحل ذلك لهم حتى يقوم قائمنا الحديث وجه
الدلالة ان المال الحاصل للسايل وسؤاله كان عن الغوص ومنه يفهم ان مراده ع من الارض وما اخرج منها ما يشمل ارض البحار ايضا **المسئلة
الثانية** ليس علينا بيان حكم الانفال في حال حضور الامام فانه المرجع في جميع الاحكام واما في زمان الغيبة فالمشهور بين اصحابنا كما في ضه اباحتها
للشيعة ومنهم من ذكر اباحة بعضها كالمناكح والمساكن والمتاجر وعن الحلبي والاسكافي عدم اباحة شيء منها **اقول** قد مر حكم الرابع منها و
هو المال المجهول مالكه واما الثالث والخامس فيأتي حكمها مشروحا في بحث احياء الموات وقد ذكرنا ههنا بعض ما يتعلق بهما ايضا واما السادس
فهو كما عرفت غير خارج من الثلثة المذكورة ويأتي حكم التاسع ايضا في كتاب المواريث بقيت ستة اخرى والاصل فيها اباحتها للشيعة وتحليلها
بعد ادلة ما فيه لقوله ع في رواية يونس بن ظبيان او المعلى وما كان لنا فهو لشيعتنا وفي رواية البصري المتقدمة اللهم انا احللنا ذلك لشيعتنا
وفي صحيحة الفضلاء الاولى ان من شيعتنا واباءهم في ذلك من حل وفي رواية ابن حمزة ما خلا شيعتنا ورواية سالم الخالية جميعا عن معارضة
ما يعارض هذه الاخبار في امر الخمس والله العالم بحقايق احكامه قد تم كتاب الخمس من مستند الشيعة في احكام الشريعة في ضحى يوم السبت الثامن

كتاب الصوم ويلحقه الاعتكاف وفيه اربعة مقاصد **المقصد الاول** في بيان ماهيته وما يتحقق به وهو في اللغة الامساك
بقول مطلق كما صرح به جماعة او امساك الانسان او كل حيوان عن الطعام كما قيل وشرعا الامساك بالنية والقصد عن تناول اشياء مخصوصة عمدا في
وقت مخصوص من شخص خاص اي من يصح الصوم عنه فلا بد لنا من كشف ماهيته الشرعية من شرح امور خمسة في فصول خمسة **الفصل
الاول** في النية ولا خلاف في اعتبارها ولا ريب في وجوبها وبطلان الصوم بتركها عمدا او سهوا اذ لا عمل الا بنية ولا فائدة بعد ذلك
في الكلام في كونها شرطا او شطرا او ركنا وههنا مسائل **المسئلة الاولى** يعتبر في النية القصد الى الفعل مع القربة واعتبارهما فيها
قطعي اجماعي كما مر في بحث الوضوء ولا يعتبر غيرهما مما اعتبره بعضهم كنية الوجه والاداء والقضاء وغير ذلك نعم يعتبر قصد المعين و
المميز حيث يمكن ايقاع الفعل على وجوه متعددة شرعا ولم يتداخل الوجوه كالنذر المطلق والنافلة والاجارة والقضاء اذا اجتمعت كلا
او بعضا اجماعا محققا ومحكيا عن ظاهر المع والمن والتنقيح وصريح التحرير وقد مر وجهه مستوفى واما لو لم يمكن الايقاع كذلك شرعا او كان
ولكن امكن تداخل الوجوه لم يعتبر ذلك ايضا وتفصيل الكلام في ذلك المقام ان المكلف اما يكون بحيث يمكن له ايقاع الصوم على وجوه عديدة
شرعا بان يكون عليه صيام متعددة وجوبا او ندبا او وجوبا وندبا ويكون الوقت صالحا لجميعها ولا يتداخل تلك الوجوه اي لا يكفي الواحد
للجميع او ليس كذلك والاول ما ذكرنا من اعتبار قصد المعين والمميز فيه اي في نوعه لا في اصنافه او افراده اذا لم يختلف آثارها فلو نذر صوم

له ع

في بيان ان الانفال في زمن الغيبة مباح لكل الشيعة

الخمس ع

كتاب الصوم في بيان ماهيته واقسامه واحكامه

كتاب الصوم

يوم ثم نذر صوم يوم آخر لا يلزم تعيين النذر الاول او الثاني اذا لم يختلف النذران من حيث الاثر وكذا قضاء اليوم الاول والثاني او نحو ذلك والثاني على قسمين لانه اما يمكن له ايقاع الصوم على وجوه متعددة او يمكن ولكن يمكن تداخل تلك الوجوه والقسم الاول على نوعين لان عدم الامكان اما لاجل عدم صلاحية الوقت لغير صوم واحد او لاجل عدم اشتغال الذمة وجوبا او ندبا بغير واحد والنوع الاول على ثلاثة اصناف صوم شهر رمضان والنذر المعين وغيرهما كالاجارة المعينة او القضاء المضيق والجميع خمسة مواضع لا بد من البحث عن كل منها على حدة **فالموضع الاول صوم شهر رمضان** المشهور عدم اشتراط تعيين السبب فيه وهو كونه صوم رمضان وكفاية قصد الصوم مع القربة بل عن المعتبر والتنقيح وظاهر المنتهى وكنز العرفان والمدارك والمنتهى والاجماع عليه للاصل وعدم دليل على اشتراط التعيين في مثل المقام فانه لم يثبت الا وجوب صوم هذا الشهر وقد تحقق ويلوح الى ذلك قوله ع في رواية الزهري لان الفرض انما وقع على اليوم بعينه وان زدنا عليه نقول بشرط ان لا يكون الصوم صوما آخر وهو ايضا متحقق لاستحالة وقوع صوم آخر فيه ولان اعتباره انما كان لدفع اشتراك الفعل حتى يطابق احد الامرين معينا ويتحقق التميز ولا اشتراك هنا فيكون الوقت كالمميز الخارجي الموجب لانطباق الفعل على واحد معين وفي خبره حكاية الخلاف عن نادر فاعتبر تعيين السبب لتوقف الامتثال على الاتيان بالفعل المامور به من جهة انه مامور به للسبب الذي امر به وفيه منع التوقف على الجزء الاخير هذا والتحقيق ان يقال ان على ما هو التحقيق في امر النية من انها هي مجرد الداعي المخطور بالبال وكون شهر رمضان معروفا ووجوب صومه ضروريا لا يمكن فرض المسئلة الا بتعمد الخلاف على الله تع وعدم قصد صوم رمضان او بالذهول والغفلة عن الشهر او عن وجوب صومه والاول لا يمكن القول بصحته لانتفاء قصد التقرب معه قطعا والثاني على قسمين لانه اما يكون مع الالتفات والشعور الى صوم غير رمضان وينوي ذلك الغير او يكون مع الذهول عنه ايضا والاول غير مفروض المسئلة الاتية المتضمنة لحكم من نوى صوما غير رمضان فيه فبقي الثاني ولا شك انه فرض غير محقق الوقوع او نادر جدا ومع ذلك فهو على قسمين لان الغفلة والذهول انما يكون عن وجوب مطلق الصوم ايضا او يكون عن مجرد الشهر او وجوب صوم بخصوصه فعلى الاول ايضا لا معنى لصحة الصوم لان الصحة موافقة المامور به ولا امر بصوم رمضان لامتناع تكليف الغافل ولا بصوم لذهوله عنه بل قصد التقرب ح ايضا متصور غالبا ولكن لا يترتب عليه فائدة بعد انتفاء التكليف نعم يظهر الفائدة ح في القضاء وتحقيقه ايضا مشكل من حيث ان القضاء بامر جديد وشموله لامر القضاء لمثل ذلك الشخص الاتي بالصوم غير معلوم ومن حيث ان صومه لعدم موافقته لامر لا يتصف بالصحة فيكون كغير الصائم فيشمله ادلة القضاء وعلى الثاني يكون صومه صحيحا ولا يضر قصد عدم التعيين لما ذكر او لا وشعوره لاصل وجوب الصوم يكفي للتكليف والصحة ولو كان ذاهلا عن خصوصية الشهر هذا كله اذا لم يكن عدم تعيين السبب للجهل برؤية الهلال واما معه فهو مسئلة اخرى ياتي بيانها **والموضع الثاني النذر المعين** الاقوى فيه ايضا عدم اشتراط السبب فيه فاقا للجمل للسيد والحلي والمختلف وعن ذكره والمدارك والنصرة وضه وك لما مر بعينه من عدم الاشتراك والاصل فان بالنذر في يوم لم يثبت الا وجوب صوم هذا اليوم واما وجوب صوم يقصد انه منذور فلا وخلافا للجمل للشيخ وخلافه ومبسوطه وتبع ووفع ولف وبرو اللمعة وروضة لان الاصل وجوب تعيين المنوي وان لم يمكن على المكلف غيره اذا احتمل الزمان لغيره ولو بالنسبة الى غيره من المكلفين والافعال انما يقع على الوجوه المقصودة خولف في شهر رمضان بالاجماع فيبقى الباقي ولصلاحية الزمان بحسب الاصل له ولغيره فلا بد من التعيين بالغرض ورد الاول بمنع الاصل مع ان الوجه في ترك العمل به في شهر رمضان ليس الاجماع فقط بل عدم امكان وقوع غيره شرعا وحيث انه موجب لانطباق العقل على الامر به وهو ثابت فيما نحن فيه ايضا فان قيل على التحقيق في امر النية لا ينفك قصد السبب الا مع السهو والذهول عن النذر او اليوم ومع احدهما لا بد من قصد سبب آخر ليتحقق قصد القربة وح فيبطل الصوم لانه لا يمكن انطباقه على المنذور لقصد غيره ولا على الغير لعدم صلاحية الزمان قلنا مضافا الى ان عدم صلاحية الزمان لغيره مختص بما لا يتداخل معه ان الانطباق بالقصد انما هو اذا لم يكن مرجح آخر للانطباق بغير المقصود والا فينطبق عليه بيان ذلك انه اذا تعلق امران بصومين غير معينين لخالدين مثلا واتى المكلف بصوم من غير تعيين بالقصد ولا مميز خارجي نقول انه لا يوافق الامرين لعدم التداخل ولا واحدا غير معين لعدم معقولية البراءة عن واحد غير معين من الامرين المختلفين آثارا وتوابع ولا واحدا معينا لبطلان الترجيح بلا مرجح فيبطل العمل واما مع وجود مرجح كعدم صلاحية الوقت الا لواحد فينطبق عليه قطعا فيكون صحيحا على ان المامور به في يوم النذر وقد تحقق فيحصل الانطباق قطعا وقصد الزائد الغير الممكن التحقق غير مؤثر نعم لو كان المامور به الصوم المنذور بحيث يكون القيد جزءا له او قيدا لجاء الاشكال وهو توهم فان قيل الانطباق عليه انما يكون لو لم يعارضه قصد الآخر قلنا القصد انما يفيد في الانطباق مع الامكان ولما بدونه فلا يفيد بل يتحقق قصد الزائد لغوا غير مؤثر في صحة ولا بطلان فان قيل لا شك ان الامتثال موقوف على القصد فاذا لم يقصد المكلف اطاعة ذلك الامر بل قصد اطاعة امر آخر غير ممكن التحقق في ذلك اليوم لم يتحقق امتثال اما الامر الاول فلعدم قصد امتثاله واما الثاني فلاستحالة وقوعه اذا لم يتداخل مع الصوم المنذور قلنا الامتثال يتوقف على قصد امتثال مطلق الامر الحاصل بقصد القربة ولا يتوقف على قصد امتثال كل امر بخصوصه فانه اذا امر المولى عبده باعطاء درهم لزيد ودرهم لعمرو وهو اعطاء زيد درهما بقصد اطاعة المولى ولكن يظن انه عمرو يمتثل امر الاعطاء لزيد قطعا ولا يكلف اعطاء الدرهم لزيد ثانيا قطعا ثم التفصيل والتحقيق في هذا الموضع ايضا يعلم مما سبق في الموضع الاول **الموضع الثالث** غير المذكورين مما يتعين وقته ولا يصلح الزمان لغيره كالاجارة المعينة والقضاء المضيق والحق فيه اشتراط تعيين السبب كما

في بيان كفاية قصد صوم شهر رمضان من غير احتياج الى تعيين السبب

قصد

في بيان ان الصوم المعين لا يحتاج الى قصد السبب

ليس الا الصوم الواقع

عن الشيخ وابن حمزة والفاضلين وفخر المحققين بل المراجع فيه جلالنا فيبطل الصوم ولم يعين السبب فضلا للصوم ذاهلا عن كونه بالنيابة عن الغير للقضاء
مثلا او عن نية غير هذا الصوم ايضا واما معها فهو مسئلة اخرى ياتي وانما قلنا انه يبطل الصوم لعدم كون غير هذا الصوم المعين مقصودا فلا يوجد لانطباق
الفعل بالامر بالغير واما الزعدم تحقق هذا المعين واستصحاب الاشتغال به والفرق بين ذلك وبين المذكور ان الثابت شرعا فيهما ليس الا وجوب
الاتيان بالصوم وكونه في اليوم المعين اى ظرفيته له وقد تحقق الامران والاصل عدم الاشتغال بغيره بخلاف ذلك فان المستاجر لم يرد من الاجير
صوم الايام المعينة مطلقا ولم يستاجره للصوم مطلقا ولو كان كذلك لقلنا بعدم اشتراط تعين السبب بل استاجره للصوم عن شخص معين فالثابت شرعا امور
ثلثة الصوم والنيابة عن الغير وكونه في ايام معينة ولا يحصل الثاني الا بالقصد فيكون شرطا وكذا القضاء المضيق فانه لا دليل شرعا على وجوب الصوم
بالاطلاق في ايام يضيق القضاء حتى يبرء الذمة بالاتيان به ويجري الاصل في الزايد بل الثابت شرعا هو وجوب الصوم قضاء فيها ووقع امره
الشارع بالقضاء بمثل قوله اقض او تقضي او صم قضاء ولا يعلم صيرورته قضاء الا بقصده فان قيل كما ان اليوم المعين في شهر رمضان والنذر المعين
ظرف للصوم كذلك القضاء والنيابة ونحوهما فما الفرق في لزوم تعيين ذلك في النية دونه قلنا ان الفرق ان الظرف حصول ذلك الظرف والوصف
والاول حاصل في الخارج من غير احتياج الى النية بخلاف الثاني فانه لا يتحقق له الا بالقصد وعلى هذا فلك ان تجعل مناط ما يجب تعيينه بالقصد
ما لا يحصل قيد المامور به الذي لا وجود له الا بالقصد وما له وجود في نفسه فيما كان من الاول يجب قصده وما كان من الثاني لا يجب ومما ذكرنا
علم المناط والضابط فيما يعتبر فيه قصد التعيين وما لا يعتبر فيه **الموضع الرابع** ما يتعلق بذمة المكلف غير صوم واحد واجب او مندوب
لا يعتبر فيها ايضا نية التعيين وقصد السبب الا اذا كان السبب قيدا للمامور به وجزءا له ولم يتعين الا بالقصد كما مر في الموضع السابق **الموضع**
الخامس ما تعدد وجوه الصوم ولكن امكن تداخلها ولا يعتبر فيه التعيين بل يكفي قصد الصوم مطلقا عن الجميع لما اثبتنا من اصالة تداخل الاسباب
بل يكفي قصد واحد معين عن الجميع ايضا لما اثبتنا في موضعه من التداخل القهري فيما يمكن فيه التداخل واصالة عدم اشتراط التعيين الا فيما كان
احد المتداخلين او كلاهما مما كان قصد السبب جزء المامور به فيجب قصده وعلى هذا فلو نذر صوم ايام البيض من كل شهر وصوم يوم قدوم مسافر
واتفق قدومه في احد ايام البيض يكفي صوم لاحد الامرين لاصالة التداخل ولا يشترط قصد التعيين للاصل فان الثابت ليس الا وجوب الصوم
في هذا اليوم وقد تحقق غاية الامر انه يكون لوجوبه سببان وذلك لا يقتضي التعدد ولا قصد السبب وكذا لو نذر صوم يوم قدوم مسافره وقدم في احد
ايام البيض فيكفي صوم لواجبه ومستحبه وهكذا في اجتماع المندوبين **فرعان** الاول عن الشهيد في ان الحاق الندب المعين كايام البيض بشهر رمضان
في عدم افتقاره الى التعيين التعيين هناك باصل الشرع بل عنه في بعض تحقيقاته الحاق مطلق المندوب به لتعينه شرعا في جميع الايام الا ما
استثنى واستحسنه جماعة كما قيل وينظر فيه لحوى **اقول** التعيين باصل الشرع انما يفيد في التعيين لو امتنع وقوع غيره فيه وذلك مختص بالواجب
واما المندوب فليس كذلك فان ايام البيض لم يتعين للصوم المندوب فيها وكذلك مطلق الايام لمطلق المندوب لجواز وقوع غيرهما فيهما بل وقوعه
كثيرا فالانصراف اليهما موقوف على صارف والتحقيق ان التعيين الندبي غير مفيد في ذلك بل ليس تعينا ندبيا ايضا لان التعيين الندبي ان يكون
غيره فيه مرجوحا وليس كذلك بل اللازم فيه ايضا الاناطة بما مر من عدم الاشتراك والتداخل وجزئية السبب فان لم يكن على المكلف غير الصوم
المندوب في كل يوم الا ما استثنى يكفي مطلق نية الصوم وكذا اذا اجتمعت صيام متداخلة مندوبة او مندوبة وواجبة يكفي نية المطلق اذا لم
يكن تعيين السبب جزء المامور به ويجب التعيين في غير ذلك فلو كان عليه قضاء وكفارة ونيابة ومستحب ونوى مطلق الصوم مرددا بين هذه الامور
بطل نعم لو كان ذاهلا عن الامور المذكورة ونوى الصوم فالظ صحته للمستحب لان قصد القربة لا يكون الا مع الالتفات اليه وفرض امكانه
تحقق الذهول عن الجميع في قصد القربة فيبطل ولكنه فرض غير متحقق وكذا لو كان على احد صوم عن غيره مندوبا كان يطلب منه احد الصوم عن والده
مثلا وقبل ذلك ورجحانا في القضاء مطلوب باخيه المؤمن او ما زاد قضاء صيام محتمل الفوات او ظنونه وقلنا باستحبابه لا ينصرف الى احدهما الا بقصد السبب
ويكفي نية مطلق الصوم في ايام البيض عن صومها ولو كان عليه العشر المستحب في كل يوم التداخل وهكذا ثم انه قد يحصل من جميع ما ذكرنا انه اذا كان
المامور به متعددا غير متداخل ولا متميز بتميز خارجي وكانت مختلفة الاثار او كان له قيد مطلوب لا يحصل الا بالقصد يعتبر التعيين بالقصد
وما كان غير ذلك لا يعتبر فيه ذلك سواء في ذلك الصوم وغيره من العبادات من الطهارات والصلوات وغيرها لما كان الاصل على
الاقوى تداخل الاسباب فالاصل في انواع الصيام التداخل الا ما ثبت فيه العدم ومما ثبت فيه عدم التداخل صوم شهر رمضان والنيابة عن
الغير والقضاء والنذر معينا ومطلقا والكفارة فانها لا يتداخل بعضها مع البعض اجماعا ويتداخل النذر المطلق والمعين مع صوم ايام البيض
وهو مع صوم دعاء الاستفتاح وهو مع القضاء ونحو ذلك **المسئلة الثانية** لو نوى في شهر رمضان صوما غيره مع وجوب الصوم عليه فان
كان مع الجهل بالشهر فالظ عدم الخلاف في الصحة والاجزاء عن رمضان كما ياتي في صوم يوم الشك وان كان مع العلم بالشهر فلا يقع الصوم عن
المنوي اجماعا لعدم وقوع صوم غيره فيه كما ياتي وهل يصح عن رمضان او يبطل فيه قولان الاول للخلاف وط وجمل السيد والغنية والوسيلة و
المعتبر ويح والثاني للحلي والشهيد والمفاتيح واستجوده في المدارك ولك وفي الك مطلقا ونسب الى ظاهر علي بن بابويه وظاهر الفاضل في جملة من كتبه
وصاحب الكفاية التردد حجة الاول ان النية المشروطة حاصلة وهي نية القربة اذ التعيين غير لازم وما زاد لغو لا عبرة به فكان الصوم حاصلا

في بيان انه اذا امكن التداخل ... التداخل

في بيان انه اذا نوى صوما غير رمضان في شهر رمضان هل يقع منه ...

بشهر

كتاب الصوم

عليه نعم يرد وقوعه امكان عدم مع المنافى تاثيرة منع وفيه الصوم هذا ينافى ما ينو لم لو يكفى انما تعيين بلا القربة بنية باتى ورد عنه ويجزى بشرطه
ان حصول القربة مط لان نية الغير مع العلم بالشهر انما يكون مع السهو عن وجوب صوم الشهر او الجهل به كان يريد السفر بعد الزوال او دخل
الوطن قبله وظن عدم صحة صومه للشهر او مع العلم به وتعمد الخلاف مع الله سبحانه وظاهر ان قصد القربة غير متصور فى الاخير حجة الثانى التنافى
بين نية صوم رمضان ونية غيره وبانه منهى عن نية غيره والنهى مفسد وبوجوب مطابقة النية للمنوى وبان لكل امرء ما نوى والاعمال
بالنيات ولم ينو رمضان فليس له ويرد على الاول ان التنافى مسلم ولكن لا يجوز ان يكفى فى صحة صيام رمضان نية الامساك مع التقرب ولا
يعتبر فيها نية خصوصيته كونه صوم رمضان بل الامر كذلك كما مر وعلى الثانى اولا بان النهى مخصوص بصورة تعمد الخلاف لا غيره وثانيا بان النهى
متعلق ببعض اجزاء النية الخارجة عن حقيقة العبادة ونية القربة معا فلا يفسد شئ منهما وعلى الثالث بمنع وجوب المطابقة الكلية
والجزئية حاصلة وعلى الرابع بان لازمه كون الصوم المتقرب به له ولو وقع فى شهر رمضان يكفى عنه واما الزايد فلعدم امكانه لا يكون له
ومما ذكرنا يظهر ان الحق فى المسئلة التفصيل بالبطلان مع تعمد الخلاف والصحة فى غيره اما الاول فلانتفاء القربة المعتبرة قطعا واما الثانى
فلو قوع الصوم فى شهر رمضان اما وقوع الصوم فلانه امساك مخصوص بنية التقرب وقد حصل واما كونه فى شهر رمضان فظاهر والاصل
عدم اشتراط غيره حتى انتفاء نية الغير ايض وايض الزايد المنوى لا يتحقق لعدم صلاحية الوقت واما عدم وقوع الصوم المتقرب به فلا وجه له وبعد
وقوعه وكونه فى شهر رمضان يكون كافيا عنه والى هذا التفصيل يلوح كلام ابن شهر اشوب فى متشابه القران فان قيل على ما هو التحقيق فى باب النية
لا يتحقق فرض المسئلة الا مع الخلاف مع الله سبحانه او الغفلة عن الشهر او وجوب صومه بالمرة وعلى التقديرين لا يتصور الصحة اما على الاول فظ
واما على الثانى فلان الصحة ليست الا موافقة المامور به وهى هنا غير ممكنة لان صوم غير رمضان غير ممكن الوقوع حتى يوافقه الفعل ولما رمضان
فغير مامور به لامتناع تكليف الغافل قلنا يمكن ان يدفع الاشكال بوجوه احدها ان ما لا يمكن وقوعه فى شهر رمضان الصوم المقيد بكونه غير صوم غير
رمضان لا الصوم المطلق والذى اوجب الذهول رفع التكليف عنه ايض هو الصوم المقيد بكونه صوم رمضان لا المطلق فيقع مطلقه الحاصل فى ضمن
نية الغير بعد عدم تحقق الغير صحيحا ولو وقع فى شهر رمضان يكون كافيا عنه فان قيل المطلق لا يتحقق الا فى ضمن احد المقيدين قلنا ليس كذلك لان
للصوم افراد المقيد بهذا القيد وبذاك والصوم المطلق الا ترى انه يمكن قصد الصوم قربة الى الله من غير التفات الى انه من رمضان او من غيره ويكون
صحيحا لموافقته لمطلقات الامر بالصوم نعم مطلق الصوم الذى هو الجنس لا يكون الا مع احد الثلثة فان قيل تحقق الصوم المطلق بحسب الوقوع الخارجى غير
ممكن لانه اما فى رمضان او فى غيره بحسب القصد موقوف على قصد الاطلاق او عدم قصد الغير وهما منتفيان هنا قلنا نمنع التوقف بل يتحقق بالغاء
قصد الغير وعدم امكان تحققه ايض فيقع الصوم صحيحا وقيده ملغيا وثانيها ان يق ان المراد برائة ذمة المكلف وهى حاصلة اما عن صوم رمضان
الموجبة لانتفاء التكليف واما عن قضائه فلانه بامر جديد وشمول اوامره لمثل ذلك الشخص غير معلوم وثالثها انا لا نسلم عدم وقوع صوم غير رمضان
فيه مطلقا انما هو مع العلم بالشهر وبوجوب صومه اما مع الغفلة عنهما فلا كما ياتى فيكون المنوى صحيحا وكافيا مجزيا عن صوم رمضان للعلة المذكورة فى
رواية الزهرى كان المطلوب من الاجزاء عدم العصيان وسقوط القضاء وهما محققان اذ لا اثم مع الغفلة والقضاء بامر جديد **فرع** لو نوى غير المنذور
فى النذر المعين فان كان مع الشعور باليوم والنذر فيه وكان قصد الغير مخالفة لله او الجهل بالمسئلة غير موجب للعذر فيبطل صومه لانتفاء القربة
وان كان مع الذهول او الجهل المعذر فالحق صحة الصوم الذى قصده لعدم المانع اذ ليس الا النذر وهو مع الغفلة المذكورة المانع عن التكليف به لا
يصلح للمانعية اذ يكون كيوم لا نذر فيه ودعوى الاجماع فى س على عدم تادى المنوى غير مسموعة ولذا احتمل فى ك انه تادى بل احتمله فى رمضان ايض
وهل يجب قضاء المنذور الحق لا اما ان كان المنوى مما لا يخل مع المنذور كالصوم المطلق او الشكر او ايام البيض فظ واما ان كان غيره كالقضاء و
النيابة فان القضاء فرع امر جديد وثبوت امر بالقضاء مع تحقق الصوم الصحيح فى هذا اليوم غير معلوم ويومى اليه خبر الزهرى المتقدم ولو نوى
غير الواجب فى الواجب المعين غير النذر كالاجارة المعينة والقضاء المضيق فيبطل مع الالتفات والعصيان ويصح المنوى مع الغفلة عن الواجب
لما مر ولا يصح عن الواجب لاشتراط قصده المنفى هنا **المسئلة الثالثة** لو صام يوم الشك بنية انه من شعبان اجزء عن رمضان اذا بان
انه منه بلا خلاف مطلقا كما فى الروضة والمسالك وير بل عن المسلمين كما عن ظاهر المعتبر والمنتهى وبالاجماع كما فى الك ولك وغيرهما بل هو اجماع محقق وهو
الدليل عليه مضافا مع ما مر الى النصوص المستفيضة الدائرة بين ما يصرح بالاجزاء مع الصوم من شعبان كموثقة سماعة وفيها انما يصام
يوم الشك من شعبان ولا يصوم من شهر رمضان لانه قد نهى ان ينفرد الانسان بالصيام فى يوم الشك وانما ينوى من الليلة انه يصوم من شعبان
فان كان من شهر رمضان اجزء عنه بتفضل الله تعالى وبما قد وسع على عباده ورواية الزهرى الطويلة الواردة فى وجوه الصيام وفيها صوم يوم الشك
امرنا به ونهينا عنه امرنا بان نصومه مع صيام شعبان ونهينا عنه ان ينفرد الرجل بصيامه فى اليوم الذى يشك فيه الناس فقلت له جعلت فداك
فان لم يكن صام من شعبان شيئا كيف يصنع قال ينوى ليلة الشك انه صائم من شعبان فان كان من شهر رمضان اجزء عنه وان كان من
شعبان لم يضره فقلت وكيف يجزى صوم تطوع عن فريضة فقال لو ان رجلا صام يوما من شهر رمضان تطوعا وهو يعلم انه من شهر رمضان
ثم علم بعد ذلك لاجزء عنه لان الفرض انما وقع على اليوم بعينه وبين ما هو مطلق يدل على المطلوب بالاطلاق كصحيحة الاعرج وروايتى النبال ومحمد بن

في بيان انه اذا صام
يوم الشك بنية
رمضان
من شعبان اجزء عن

حكيم وحسنة ابن وهب الرجل يصوم اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان فيكون كذلك فقال هو شيء وقوله وقريبة منها موثقة اخرى لسماعة
على نسخة الكافي والاستدلال بالاخيرتين انما هو مبني على جعل قوله من شهر رمضان متعلقا بقوله يشك للاخبار الدالة على عدم جواز صوم من شهر
رمضان واما صحيحة محمد في الرجل يصوم اليوم الذي يشك فيه من رمضان فقال ع عليه قضاؤه وان كان كذلك وصحيحة هشام بن سالم في يوم
الشك من صامه قضاه وان كان كذلك فلا ينافيان ما مر لان الاولى مخصوصة بالصوم بنية رمضان والثانية وان كانت مطلقة الا انه يجب
تخصيصها بذلك لخصوصية الاجزاء مع انه من شعبان فان قيل اختصاص الاولى انما هو اذا كان قوله من رمضان متعلقا بيصوم وهو غير معلوم قصدع
لاحتمال التعلق بقوله يشك بل هو اولى لقربه قلنا مع انه مع الاجمال والاحتمال المذكور لا يعلم المنافاة انه على الثاني يصير كالرواية الثانية مطلقة
لازم التخصيص كما خصصها بعض الرواة حيث انه ذكر بعد الرواية المذكورة يعني من صامه على انه من شهر رمضان بغير رؤية قضاه وان كان يوما من
شهر رمضان لان السنة جاءت في صيامه على انه من شعبان ومن خالفها فان عليه القضاء فان قيل ما معنى الفرد الخفي هنا مع انه لو لم يكن من رمضان لا قضاء
ابدا قلنا لا يلزم ان يكون الفرد الاخفى القضاء لو لم يكن من رمضان بل المراد خفاء هذا الحكم لو كان من رمضان بالنسبة الى الحكم بعد القضاء حيث انه يوم
صوم وقع فيه الصوم بنية فكان الاظهر عدم القضاء فقال ع عليه قضاؤه وان كان يوم رمضان وكان الاظهر مع وقوع الصوم فيه بنية عدم
القضاء ومن هذا يظهر وجه الشرطية لو كان التشبيه للنية وكان معنى قوله وان كان كذلك وان كانت النية انه من رمضان وعلى الصوم بنية رمضان
يحمل الاخبار الناهية عن صوم يوم الشك بقول مطلق لما ذكر او على التقية حيث ان تحريمه مذهب العامة كما يأتي **فروع** ا الحق الشهيدان بشهر
رمضان كل واجب معين فعل بنية الندب مع عدم العلم ونفى عنه الباس جملة ممن تأخر عنهما كالمدارك والتنقيح وغيره وتوقف فيه صاحب الذخيرة استنادا
الى ان الحاقه بالمذكور نوع قياس وهو غير جيد اذ الالحاق ليس للقياس بل للعلة المنصوصة في رواية الزهري ولان مع الجهل لا تكليف بالمعين
والقضاء بامر جديد غير معلوم في مثل المورد الذي وقع فيه الصوم الصحيح ولكن هذا الكلام انما يتم في النذر والمعين اما مثل الاجارة المعينة والقضاء
المضيق فلا اذ لا حاجة فيهما الى امر جديد بل الاصل بقاء الموجر له والقضاء في الذمة نعم مقتضى التعليل المنصوص الكفاية فيهما ايضا ولكن مع ذلك
الاحوط عدم الاكتفاء في الموجر له والقضاء بذلك بل هو الاظهر ايضا لامكان الخدش في دلالة الرواية لان المراد منها ان الفرض الذي هو الصوم
قد وقع على اليوم ولا واجب غيره والفرض فيهما ليس هو الصوم بغير قيد بل الصوم عن المنوب عنه وللقضاء ولم يقع ذلك في اليوم بعينه ومثل الصوم
بنية شعبان الصوم بنية ندب اخر او الندب مطلقا كما صرح به في الروضة وغيرهما لعدم القول بالفصل ولصحة صومه وعدم تكليفه بصوم رمضان
وعدم وجوب القضاء لما ذكرناه **ب** لو صام يوم الشك بنية رمضان لم يجزء عنه ولا عن شعبان على الاقوى وفاقا للصدوقين والسيد و
الشيخ في غير ف والحلبي والديلمي والقاضي والحلي وابن حمزة بل الاشهر كما صرح به جماعة وعزاه في ط الى الاصحاب مؤذنا بدعوى الاجماع عليه للنهي المفسد
للعبادة ولو من جهة شرطها في المستفيضة المتقدمة بعضها ومنها رواية الزهري يوم الشك امرنا بصيامه ونهينا عنه امرنا ان يصومه الانسان على انه من
شعبان ونهينا ان يصومه على انه من شهر رمضان وهو لم ير الهلال ورواية سهل بن سعد وفيها وليس منا من افطر قبل الرؤية للرؤية وروى الاعشى
نهى رسول الله صلى الله عليه عن صوم ستة ايام العيدين وايام التشريق ويوم الذي يشك فيه من شهر رمضان ورواية عبد الكريم لا تصم في السفر ولا العيدين
ولا ايام التشريق ولا اليوم الذي يشك فيه وهو وان كان في اكثرها مطلقا الا انه يجب تقييده بما اذا كان بنية رمضان ولم يكن بنية شعبان لشهادة
موثقة سماعة وروايتي الزهري المتقدمة المعتضدة بالشهرة العظيمة بل الاجماع على جواز ما لم يكن بنية رمضان والتعبير في الموثقة وان كان بالجملة
الخبرية الا ان ما بعد الجملة صريح في انها للنهي وبما ذكر يجمع بين مطلقات النهي ومطلقات الجواز بحمل الاولى على ما كان بنية رمضان والثانية
على غيره ولا يرد ان النهي المطلق مذهب العامة فيرفع التعارض مع اخبار الجواز المطلق بحمل اخباره على التقية لانه انما هو اذا لم يكن شاهد من كلام
اهل العصمة وفتاوى عظماء الفرقة على جمع اخر مع ان الموثقة ورواية الزهري اخص مطلقا من كل من المطلقين فيجب تقييدهما بهما كما هو القاعدة
المجمع عليها وهي على الحمل على التقية مقدمة ولا ان الروايتين ضعيفتان لان ضعف السند بعد اعتبار اصل الرواية غير مضر مع ان احديهما
موثقة وهي في نفسها كالصحيح حجة وكلتاهما معتضدتان مجبورتان بالشهرة العظيمة المحققة والمحكية ويدل على المطلوب ايضا صحيحتا محمد وهشام المتقدمتين
الدالتين على وجوب القضاء مطلقا الواجب تخصيصهما بما اذا كان بنية رمضان او لم يكن بنية شعبان لا لاجل رجوع الجار في اوليهما الى قوله
يصوم ولا لتصريح ذيل الثانية بذلك ولا لانهما ان بقيتا على اطلاقهما تشملان ما وقع بنية شعبان ايضا لكانتا متروكتا العمل بها اجماعا وحمل الحديث
على ما يصح الاعتماد عليه اولى من ابطاله بالكلية حتى يرد الاول باحتمال رجوعه الى قوله يشك والثاني باحتمال كون تفسير الذيل لبعض الرواة
دون الامام ع ولا حجية فيه والثالث بعدم دليل على ان اولوية حمل الحديث على معنى يصح الاعتماد عليه من ابطاله تصلح لجعل ذلك المعنى
حجة في المسئلة مع ان الحمل على التقية ايضا معنى يصلح للاعتماد بل لما ذكرناه غير مرة من تعارضهما مع الموثقة والروايتين وكون الثانية اخص
مطلقا منهما فيجب تخصيصهما بها كما انه بها يجمع ايضا بين الصحيحين وبين ما ظاهره نفي القضاء بقول مطلق كصحيحة الاعرج وما تعقبها من الاخبار
المتقدمة الاشارة اليها وقد حكى الخلاف في المسئلة عن القديمين فحكما بالاجزاء هنا ايضا وهو ظاهر الشيخ في ف للمطلقات المذكورة بل خصوص حسنة
ابن وهب حيث ان فيها الرجل يصوم اليوم الذي يشك فيه من رمضان فيكون كذلك فقال هو شيء وقوله وموثقة سماعة الاخيرة حيث ان فيها

بحث في انه لو صام يوم الشك بنية رمضان لم يجز عنه ولا عن شعبان

فصام

كتاب الصوم

فصامه من شهر رمضان قال هو يوم وفق له ولا قضاء عليه وللاجماع المحكى فى ف ولانه فى نفس الامر من رمضان وعدم معرفته لا يخرجه عن
فيكون قد نوى الواقع فوجب ان يجزيه ويرد المطلقات بوجوب التخصيص بما ذكر والحسنة باحتمال تعلق قوله من رمضان بالفعل الثانى بل فى
النسخ الصحيحة هكذا يشك فيه امن شهر رمضان فيكون صريحا فى ذلك فيكون كالمطلقات والموثقة مع معارضتها بمثلها المتقدم وغيره ومرجوحيتها
بالاضمار باختلاف النسخ وان كانت كما ذكر ولكن الشيخ رواها عن الكلينى وعلى هذا فلا يبقى اعتماد عليها مع انه على نسخ بعض ليس نصا على انه صاما
بنية رمضان لاحتمال كون الظرف الامن المفعول اى صامه حال كونه من رمضان ودعوى الاجماع بعدم حجيتها سيما مع ظهور مخالفة الاكثر و
اختلاف نسخ ف حيث ان بعضها على ما حكى غير مشتمل لتلك الدعوى وان كان ما عندنا مشتملا عليها الا ان الظاهر منه اختصاص عدم الصوم
حصول الظن كما نسبه اليه فى التحرير صريحا وفى لف احتمالا او الاجزاء لاناطة التكاليف بالعلم دون نفس الامر مع انه اجتهاد فى مقابلة النص ثم انه لا فرق فى عدم
الاجزاء بين ما اذا لم يكن هناك امارة موجبة للظن بالهلال او كانت امارة غير ثابتة الحجية كعدل واحد او حساب النجوم ونحوهما للاطلاقات وعدم حجية
الظن ح لو نوى يوم الشك واجبا اخر غير رمضان كالقضاء او النذر او الكفارة او الاجارة فهو جائز كما صرح به جماعة منهم الفاضل والشهيدان
فى س وضه للاصل وكونه زمانا ليس من رمضان شرعا فيصلح لايقاع صيام غيره فيه والاخبار الناهية عن صوم يوم الشك غير باقية على ظاهرها كما
مر نعم فى رواية عبد الكريم انى جعلت على نفسى ان اصوم حتى يقوم القائم فقال لا تصم فى السفر ولا العيدين ولا ايام التشريق ولا اليوم الذى يشك فيه و
مقتضاها حرمة صوم النذر ولا وجه لردها فعليه الفتوى والى غيره من الواجبات يحتاج الى ثبوت الاجماع المركب وهو غير معلوم ثم لو ظهر انه من رمضان
اجزء عنه لا لما ذكره فى س من كونه اولى بالاجزاء من نية الندب لمنع الاولوية بل للعلة المذكورة فى رواية الزهرى ولما مر من عدم التكليف بصوم رمضان شرعا
وعدم ثبوت القضاء فى مثل المورد وهل يجزى عما نواه مقتضى القاعدة نعم وقيل لا لان فى شهر رمضان لا يقع غير صومه وهو حسن ان ثبت الكلية حتى
فى مقام لم يثبت الشهر حين الصوم والاحتياط فى الاتيان بالمنوى ثانيا ك لو تردد فى نية يوم الشك بان نوى انه ان كان من شهر رمضان كان صائما
منه واجبا وان كان شعبان كان صائما منه ندبا وهو انما يتصور من الجاهل بالحكم او الذاهل واما العالم الشاعر فلا يتحرى بنوى كونه من شعبان والعلم
انه كان من رمضان يجزيه عنه فالحق صحته واجزائه عن رمضان وفاقا للخلاف وط وابن حمزة والعمانى ولف وضه وحكى عن ظ س ون واليه ذهب المحقق
الاردبيلى والمحدث الكاشانى فى الوافى وان كان تردد فى تنج اما الصحة فلوقوع الامساك المخصوص مع نية القربة لعدم منافاة الترديد لها وعدم اشتراط
نية الوجه واصالة عدم تاثير الترديد الزايد فى البطلان كما لا يؤثر نية الوجه المخالف على الاقوى والقول بانه لا يلزم من الاكتفاء فى صوم رمضان
بنية القربة الصحة مع ايقاعه على خلاف الوجه المامور به بل على الوجه المنهى عنه مردود بان البطلان مع الايقاع على خلاف الوجه يحتاج الى دليل
فان نية خلاف الوجه كيف يؤثر فى البطلان على ما هو الحق من عدم كون قصد الوجه مامورا به واما كونه منهيا عنه فممنوع جدا اذ المسلم من المنهى عنه و
الثابت من الاخبار هو كونه من رمضان على طريق الجزم واما على الترديد فلا دليل على المنع منه اصلا والقول بان نية التعيين يسقط فيما علم انه من
رمضان لا فيما لم يعلم مردود بان لزوم نية التعيين فيما لم يعلم موقوف على الدليل عليه وليس ويدل على المطلوب ايض رواية النبال عن يوم الشك
فقال صمه فان يك من شعبان وكان تطوعا وان يك من شهر رمضان فيوم وفقت له وجه الدلالة ان مع ذلك القول من الامام لا يمكن الصوم الا
بنية انه ان كان من شعبان لمن كان تطوعا وان كان من رمضان وفق للواجب فان القصد غير اختيارى وما رواه المفيد فى مقنعه عن ابى الصلت عن
الرضا عن ابائه ع قال قال رسول الله صه من صام يوم الشك فرارا بدينه فكانما صام الف يوم من ايام الاخرة فان صومه فرارا بدينه مشعر ه
بترديده وتجويزه الوجوب ويدل عليه ايض ما ورد من اطلاق الرخصة فى مطلق الصيام وفى صيام يوم الشك خرج منه صيامه بنية رمضان باجماع
وبقى الباقى ومنه ما كان بنية الترديد والقول بانه لم يرد نص صريح فى نية الترديد ايض مردود بكفاية الاطلاق فيه واما الاجزاء عن رمضان
فلما مر من العلة المنصوصة وعدم التكليف بصوم رمضان وعدم دليل على القضاء وقد يستدل بوجوه اخر غير تامة لا فائدة فى ذكرها خلافا للنهاية
الشيخ بل ما فى كتبه كما قيل والسرائر والمعتبر ويع وفع وعد وكره وشا والتلخيص ولك بل نسب الى اكثر المتاخرين لان صوم هذا اليوم انما يقع على وجه الندب
على ما يقتضيه الحصر الوارد فى النص فيفعله على خلاف ذلك لا يتحقق الامتثال ولان صومه على غير الندب تشريع محرم فيكون باطلا ولاشتراطه
الجزم فى النية حيث يمكن وهو هنا كذلك ولعل الى هذا الدليل اشار الصدوق فى الفقيه بقوله لانه لا يقبل شئ من الفرايض الا باليقين و
يرد على الاول منع شرعيته وقوعه على وجه الندب خاصة بل يقع على الترديد ايض والحصر الذى ادعاه كانه اشارة الى ما فى موثقة سماعة من
قوله انما يصام يوم الشك من شعبان ولا يصومه من رمضان وقوله فيها وانما ينوى من الليلة انه يصوم من شعبان والى ما فى رواية الزهرى من قوله
امرنا ان يصومه الانسان انه من شعبان ولا يخفى ان الاولين لا يدلان الا على رجحان الصوم من شعبان دون الحصر وافادة انما للحصر فى مثل المورد
مم كما بيناه فى الاصول مع انه على فرض الافادة لا يفيد الا حصر الافضل فى ذلك لان من الجملة الخبرية لا يمكن اثباتها لا زيد يعنى انما يحصل الراجح من
الافراد فى صوم يوم الشك فى ذلك والثالث لا وجه للحصر فيه اصلا واما لفظ الامر فيه فهو بمعنى المندوب اليه قطعا ضرورة عدم وجوب
الصوم من شعبان هذا اذا اريد من وقوعه على وجه الندب اذ ينوى فيه الندب ويحصر الصحيح منه فيه وان اريد انه ليس الا مندوبا فهو مم ولكن
ونحو تعيين ذلك فى القصد وتاثير الزايد فى البطلان مم وعلى الثانى ان التشريع لو كان فانما هو فى امر خارج ليس شرطا للفعل ولا شطره

وهو الزايد على قصد القربة واما نفس الفعل فليس قيد تبرعا مع ان فى كون الزايد بعد استفادة من الروايتين المذكورتين تبرعا ايض نظر وعلى
الثالث ان التردد ليس فى النية المطلوبة لانها هو القصد الى الفعل مع القربة والتردد فيه انما يكون بالتردد فى الفعل والترك والتقرب وعدمه
وظاهر انه ليس كذلك وانما هو فى الوجه وهو مما لا دليل على اعتباره هنا وعلى تقدير اعتباره غايته او صفة امر اخر خارج عن النية والمنوى فلا يقدح
التردد فيه والحاصل ان اشتراط الجزم فى مثل ذلك لا دليل عليه واما قول الصدوق وكونه اشارة الى ذلك ثم ولذا لم يسند اليه هذا القول وان كان
ظاهر كلامه معهما له فانه قال بعد اجزاء صوم يوم الشك ان صامه من شعبان ومن صامه وهو شاك فيه فعليه قضاؤه وان كان من شهر رمضان لانه
لا يقبل شيء من الفرايض الا باليقين فقيل المراد انه من صامه بنية رمضان مع انه يشك فيه فعليه القضاء لانه فعل امرا لا يقين له فيه بخلاف
من صامه بنية التردد لانه فيه على يقين من امره لعلمه بكونه كذلك واقعا وانما هو شاك فى اليوم فتبصر لو صامه بنية الندب ثم ظهر قبل الغروب
انه من رمضان يعدل الى انه من رمضان بمعنى انه يجب عليه اتمام الصيام ويعتقد انه من رمضان ولم يتصور فساد الصوم او كونه من شعبان بعد عدم
ثبوت الهلال قبل النهار فيما قيل من ان هذه المسئلة مما لا وجه لذكرها اذ بعد العلم بالشهر فى اثناء النهار للمكلف يحصل هذه النية ليس يجدد نعم
يحصل ذلك بعد العلم المذكور والعلم بهذه المسئلة ثم لو لم يعلم المسئلة فهل يكون اثما مع تقصيره فى الاخذ بمعنى ان قصد فهذا الوجه واجب ام
لا الظاهر لا لعدم دليل على وجوب تعيين الوجه ولذا قلنا بصحة الصوم من رمضان لو نوى الغير فيه ايض مع العلم بالشهر كما مر ولو صامه بنية رمضان ثم
ظهر كونه منه فى اثناء النهار يكون صومه فاسدا الا ان ما بعضه فاسد يفسد كله ولو اصبح فى يوم الشك بنية الافطار ثم ظهر كونه من رمضان
جدد نية الوجوب ما لم تزل الشمس واجزء اذا لم يكن افسد صومه لما يأتى فى مسئلة تجديد النية الى الزوال وبقاء وقتها اليه ولو كان بعد الزوال لم يكن له
صوم وقضاه وامسك بقية اليوم من المفطرات وجوبا اما عدم كون الصوم له فلفوات نيته كما يأتى واما القضاء فلفوات الصوم واما وجوب الامساك
فلما يأتى ايض من تحريم تناول المفطرات فى الشهر بغير شيء من الاعذار المنصوصة وكذا وجوب الامساك عليه لو ظهر كونه من الشهر بعد ان تناول المفطر
ثم قال فى يوم الشك ما حاصله المراد بيوم الشك فى هذه الاخبار ليس هو مطلق الثلثين من شعبان بل انما هو اذا حصل الشك فى كونه من شعبان او رمضان
من جهة اختلاف فى هلال شعبان او رمضان او مانع من الرؤية وبالجملة ما اوجب الشك وهذا هو الذى وردت بانه ان ظهر من رمضان فيوم وفق له واما
لو كان هلال شعبان معلوما يقينا ولم يدع احد الرؤية ليلة الثلثين منه ولم يكن مانع من الرؤية فاليوم من شعبان قطعا وليس بيوم شك انتهى
اقول الامر وان كان كذلك لتعليق الحكم فى الاخبار طرا على يوم الشك وهو لا يكون الا مع شبهة وورد فى روايتى هرون بن خارجة والربيع بن
ولاد الامر بالصوم فى يوم الثلثين مع الغيم والنهى عنه مع الصحو ومع ذلك صرح فى رواية معمر وفيها قلت جعلت فداك يا ابا عبد الله فى الذى يشك فيه انه
فاليوم وفق له قال ع اليس يدرون انما ذلك اذا كان لا يعلم اهو من شعبان ام هو من شهر رمضان فصامه الرجل فكان من شهر رمضان كان يوما وفق
له فاما وليس علة ولا شبهة فلا ولكن لا يترتب على ذلك التحقيق فائدة لانها اما فى مرجوحية الصوم مع عدم المانع وعدمها معه او فى الاجزاء عن
رمضان لو صامه وبان انه من رمضان وعدمه ولا يقول هو ولا احد من الاصحاب فيما اعرف الا ما حكى عن المفيد بمرجوحية صومه ولا بعدم الاجزاء ان امكن مع
الصحو اتفاق ثبوت الهلال فى بلد اخر ومع ذلك يدل على الاجزاء العلة المنصوصة والدليل العقلى المتقدمين وان لم يمكن فذلك لعدم الفايدة اظهر
المسئلة الرابعة الاصل فى النية ان يكون مقارنة لاول جزء من العمل بحيث لا يتأخر عنه ولا يتقدم اذ لو تأخر عنه لكان يقع جزء منه بلا
نية ولا قصد قربة فلا يكون عبادة وما لا يكون جزءه عبادة لا يكون كله كذلك ولا يقاس النية بالمميزات الخارجية المعينة للفعل المشترك التى اكتفينا
بحصولها فى اثناء الفعل كما ذكرنا فى بحث الوضوء والصلوة لان المطلوب منها مجرد دفع الاشتراك الحاصل بذلك عرفا فان عروض مميزات صلوة الايات
بعد قراءة الحمد يرفع اشتراك العمل بخلاف النية فان المقصود الاعظم منها الذى هو التقرب لا يفيد لما تقدم عليها ولا يجعله متقربا الى الله فلا يجوز
تأخيرها عنه وكذا التقديم الغير المستمر الى الجزء الاول فعلا او حكما واما المستمرة حكما فهى كالمقارنة كما بيناها فى بحث الوضوء فالحاصل انه يجب
مقارنة النية الفعلية او الحكمية لاول جزء من العمل ولا يجوز التأخير مطلقا ولا التقديم بدون الاستمرار الحكمى ولا يجب التقديم مطلقا للاصل فهذا
هو الاصل فى النية وقد تخلف الاصل فى الصيام فى مواضع يأتى ذكرها فى المسائل الاتية بالدليل فقد يوجب التقديم وقد يجوز التأخير وليس المعنى فى
صورة التأخير انه يصير يكون مجموع اليوم متقربا فيه الى الله بل المعنى ان مجموع اليوم الذى بعضه يشتمل على نية القربة قائم مقام الذى يشتمل جميعه عليها
بالدليل الشرعى ثم ان مقتضى الاصل المذكور مضافا الى النبويين المشهورين احدهما الاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل والاخر من لم يجمع الصيام قبل
الفجر فلا صيام له ان يكون وقت الصيام الليل حتما حيث ان مقتضاه وجوب العلم بمقارنتها لطلوع الفجر الذى هو اول اليوم وهو لما لم يحصل عادة
الا بايقاعها قبل الطلوع لان الطلوع لا يعلم الا بعد وقوعه فلا يحصل العلم بمقارنة النية له الا بتقديمها عليه فيكون التقديم واجبا قبل الامر
وان كان كذلك لكن نفرض المسئلة على تقدير وقوع المقارنة الحقيقية بدون التقديم فان غاية ما لزم عدم تمكن المكلف من ايقاع المقارنة
بالاختيار وهو لا ينفى الاتفاق فنفرض المسئلة على تقديره فلا يكون التقديم واجبا وايض نمنع اشتراط المقارنة المذكورة فى النية مطلقا بل
النية للفعل المستغرق للزمان يكون بعد تحققه لا قبله كما صرح به بعضهم فى نية الوقوف بعرفة وجعلها مقارنة لما بعد الزوال وايض لو شرط
المقارنة لو لم يؤثر النية المتأخرة فى الجزء المتقدم وهى مؤثرة فى الصوم بان من نسى النية فجددها فى النهار صح صومه ويجب عن الاول ان

فيما اذا نوى صوم يوم الشك بنية الافطار ثم ظهر كونه من رمضان قبل الزوال

فى ان الاصل فى النية ان تكون مقارنة لاول جزء من العمل

كتاب الصوم

بامكان الوقوف والاتفاق غير مفيد لوجوب اداء التكليف مع ان المكلف به هو تحصيل العلم وهو غير ممكن عادة وبناء التكاليف على الاحوال العادية المتعارفة ولذا يحكمون بوجوب غسل جزء من الراس في غسل الوجه للوضوء من باب المقدمة مع امكان اتفاق البدئة باعلى الوجه الحقيقي وعن الثاني بان انتفاء المقارنة المذكورة موجب لخلو اول جزء من النية فلا يكون من العبادة المطلوبة واما ما كان كذلك فابتداء وقته حقيقة ما بعد الان المشتمل على النية والزمان فيه هو الزمان العرفي لا الحقيقي فوقت الوقوف من اول الزوال العرفي لا حقيقة وذلك لا يمكن في الصوم للاجماع على ان وقته تمام اليوم حقيقة وعن الثالث تاثير النية في الجزء المتقدم على خلاف الاصل كما عرفت فلا بد من الاقتصار فيه على ما ثبت فيه من الناس وذوي الاعذار كما ياتي و مرادنا هنا بيان الاصل في وقت النية وقد ظهر بذلك الجمع بين قول من ظاهره او صريحه تحتم ايقاعها ليلا كالعماني والمفيد وغيرهم والمفاتيح وقول من قال بجواز التاخير الى طلوع الفجر بحيث يتقارنان كاخرين بحمل قول الاولين على الوجوب الشرعي وقول الاخرين على الاصل وصرح بذلك في المنتهى بعد تجويز المقارنة للطلوع والاستدلال للمخالف بالنبويين والجواب بانه لما تعذر ايقاع العزم مع الطلوع لعدم ضبطه لم يكلف الرسول به وبعده لا يجوز فوجب القبلية لذلك لا لانها الاصل واجبة قبل الفجر ونحوه ما في كره **فائدة** قد بينا ان النية المشروطة مقارنتها للعمل اعم من الفعلية التي هي عبارة عن حضور العزم على الفعل متقربا في البال ملتفتا اليه ومن الحكمية التي هي عبارة عن حصول العزم المذكور في وقت وعدم قصد الترك ولا التردد ولا نسيان العزم بعده الى ان يشتغل بالعمل بحيث يكون العزم مودعا في خزينة الخيال وان لم يكن ملتفتا اليه اصلا وذلك غير النسيان الا ترى انه لا يقال لكل احد انه نسي اسمه واسم ابيه وولده مع انه غير ملتفت اليها في اكثر الاحوال نعم يكون بحيث لو التفت الى العمل لوجد العزم عليه باقيا في نفسه وقد ذكرنا فيما سبق انه لا دليل على اشتراط مقارنة الازيد من ذلك اصلا وان اعتبار الفعلية في وقت من الاوقات لتوقف حصول الحكمية عليها وانه لا يشترط في الحكمية التي هي الفعلية المستمرة بعد الاتيان بما ينافي العمل حين فعله ويبطله فان قاصد الصلوة عند الاذان والاقامة يكتفي بالنية الحكمية ولو تكلم في اثناء الاذان والاقامة او انحرف عن القبلة نعم يشترط فيها عدم العزم على الترك ولا التردد بعد العزم الفعلي الاولي واذا عرفت ذلك تعلم ان المراد بتحتم ايقاعها ليلا انه يجب تحقق احد النيتين من الفعلية والحكمية في الجزء الاخير من الليل والجزء الاول من النهار السابق او الايام السابقة او قبل رؤية الهلال فان بعد تحققها في وقت من الاوقات والبقاء على حكمها الى وقت العمل يتحقق النية المعتبرة والبقاء على حكمها الى وقت العمل يتحقق النية المعتبرة والبقاء على حكمها يتحقق بعدم العزم على الترك ولا التردد وبقاء العزم في الخزينة الخيالية بحيث لو التفت اليها لوجد العزم وان لم يكن بالفعل ملتفتا نعم ايضا سقوط كثير من الفروع التي ذكرها جمع من الاصحاب وانها مبنية على اشتراط مقارنة الفعلية للصوم او عدم تحقق الحكمية منها ما تردد فيه بعضهم من انه هل يشترط بعد النية الفعلية الاستمرار على حكم الصوم بعد الاتيان بمفطر الى الطلوع ام لا فانه لا وجه لهذا الاشتراط اصلا ولا يؤثر هذه الافعال في غير زمان الصوم في بطلان النية الحكمية بل ولا الفعلية لو اعتبرناها فان حقيقتها حضور العزم على الامساك غدا لا على الامساك الان ومنها انه هل يجب في كل ليلة من شهر رمضان نية نويها او يكفي فيه نية واحدة من اول الشهر فان المراد ان كان الفعلية فلا دليل على اشتراطها في كل ليلة اصلا فان النية الحكمية لكل يوم يتحقق بحصول الفعلية للجميع في وقت واحد من غير طرو المزيل لها وكون كل يوم عبادة مستقلة لا يقتضي تعدد الفعلية في ليلته ولذا يكفي الفعلية الواحدة لصلوة الظهر والعصر في الابتداء مع ان قصد كل يوم في اول الامر في حكم الفعلية المتعددة وان كان المراد الحكمية فلا ريب في اشتراط تحققها لكل يوم في ليلته ولا يقبل الخلاف فيه ومنها انه هل يجوز تقديم نية شهر رمضان على الهلال ام لا فان تقديم الفعلية جائز مع بقاء الحكمية وتقديم الحكمية بحيث ينتفي بعد الهلال جائز قطعا الى غير ذلك من الفروع وكثير منها مبتن على ارادة الفعلية من النية المعتبرة في كل عبادة قطعا والغفلة عن الحكمية فراوا اعتبار الاولى قطعا وراوا اعتبار المقارنة ايضا فتوهموا انها هي التي يعتبر مقارنتها ثم لما استشعر بعضهم بان كثيرا من اصحاب الائمة وعلماء الامة في بعض الموارد الشرعية كصوم الشهر لا يلتفت الى فعلية النية وما الى عدم الالتفات اليها في افعالنا الحاصلة بالقصد والاختيار وراى ذلك ثانيا بل مجمعا عليه فشرع في ابداء الوجوه الضعيفة والتعليلات العليلة للكفاية وهن لم يستشعر بذلك رد ذلك الوجوه ومن تحقق ما ذكرناه في امر النية يسهل عليه الخروج من هذه الخلافات **المسئلة الخامسة** لا يجوز تاخير النية عن الطلوع المستلزم بقاء وجوب تقديمها عليه في صوم شهر رمضان ونحوها من الواجبات المعينة عمدا مع العلم بالشهر والمعين ولو اخر عمدا يفوت عنه الصوم ونسبه في مسئلة من نوى الافطار ثم جدد في يوم من شهر رمضان الى المعروف من مذهب الاصحاب وفي بق ان ظاهر كلام جملة منهم الاتفاق عليه للاصل المذكور والنبويين المتقدمين خلافا للاسكافي على ما قيل والسيد وفع فيجوز التاخير عنده الى الزوال و في بعض بانعقاد الصوم لو دخل النهار بنية الافطار ثم جدد النية قبل الزوال ويمكن ان يستدل لهم باطلاق صحيحة الحلبي او عمومها الحاصل من ترك الاستفصال قلت فان رجلا اراد ان يصوم ارتفاع النهار ايصوم قال نعم وكون السؤال في صدرها من غير الواجب المعين لا يوجب تخصيص الذيل العام ايضا وابن سنان من اصبح وهو يريد الصيام ثم بدا له ان يفطر فله ان يفطر ما بين نصف النهار ثم يقضي ذلك اليوم فان بدا له ان يصوم بعد ما ارتفع النهار فليصم فانه يحسب له من الساعة التي نوى فيها وابن سالم الرجل يصبح ولا ينوي الصوم فاذا تعالى النهار حدث له راي في الصوم فقال ان هو نوى الصوم قبل ان يزول الشمس حسب له يومه وان نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذي نوى الا ان الثانية مخصوصة بغير الواجب المعين لان قوله من اصبح وهو يريد الصيام مخصص به بقرينة تجويز الافطار والضمير في المجرور وقوله ثم بدا له ان يصوم راجع الى ذلك الشخص بل هنا وجهان آخران موجبان للظهور

في بيان ان النية المعتبرة اعم من الفعلية والحكمية

في الجزء الاخير من الليل والجزء الاول من اليوم يتحقق احدهما فيه يبطل الصوم وانما الفعلية يتحقق حصولها فلا لتوقف اشتراط تحققها نعم يشترط الحكمية عليها حصول تقدمها على الطلوع سواء كان هي

في بيان عدم جواز تاخير النية عن الطلوع في رمضان ونحوه

[illegible]

[illegible]

الاخيرتين معا في غير الواجب المعين لان المتبادر من قوله فان بدى له وقوله حتى له راى وقوله يحسب له الحسنات من وقت النية يفيد انه ليس ما قبله صوما وانما هو بعض صوم اى لم ثواب ذلك وان لم يكن صوما شرعيا والحمل على مجرد نفى الثواب فيما تقدمه وان كان صوما صحيحا باطل اذ لا ينتج الصوم الصحيح من الثواب الا ان يقال ان المعنى ان ثواب مجموع صوم اليوم كثواب بعض اليوم من الذى نوى المجموع فلم يبق الا الاولى وهى وان كانت عامة الا ان عمومها موهون جدا باختصاص صدرها وظهور ارادة ان يصوم فيمن يجوز له ارادة عدم الصوم ومع ذلك معارض بعموم النبويين المنجبرين ضعفهما فى المقام بالشهرة العظيمة بل قيل بالاجماع بحمل كلام من ذكر على غير العامد بالتباين فيرجع الى الاصل المذكور **السادسة** يمتد وقتها فى صوم شهر رمضان والنذر المعين للناسى والجاهل بالشهر والتعيين بل مطلق المعذور الى الزوال فله النية ما لم يدخل الزوال واذا دخل فات الصوم وفاقا للاكثر بل عليه الاجماع عن صريح الغنية وظاهر المع والمنتهى وكره بل هو اجماعى لعدم ظهور مخالف الا ما حكى عن العمانى فى البقاء الى الزوال والاسكافى فى الفوات بعده ومخالفتهما فى الاجماع غير قادحة مع انها كما قيل ايضا غير معلومة بل عدمها فى الثانى من كلامه معلوم فهو الحجة المخرجة عن الاصل المتقدم فى الاول المحتاج الى المخرج مضافا الى اطلاق صحيحة الحلبى المتقدمة الخالى عن معارضة النبويين فى المورد لضعفها الخالى عن الجابر فيه والحاق الاخيرين بمؤيدات عديدة من نحو ما سيأتى من ادلة ثبوت الحكم فى الصوم الغير المعين فيه اولى وحديث رفع عن امتى وما روى عنه صلى الله عليه وآله ان ليلة الشك اصبح الناس فجاء اعرابى اليه فشهد برؤية الهلال فامر مناديا ينادى من لم ياكل فليصم ومن اكل فليمسك ونحو ما دل على انعقاد الصوم من المسافر اذا زال عذره قبل الزوال بل يمكن جعل الاخيرين دليلا ايضا لعدم القول بالفصل بل سابقه ايضا لذلك مع جبر ضعفه بالعمل ولما الاوليان فجعلهما دليلين كما وقع لبعضهم غير سديد واما الثانى فلا حاجة فيه الى المخرج لموافقته الاصل وعدم شىء يصلح للمعارضة مع انه ايضا كالمجمع عليه **السابعة** يمتد وقتها فى قضاء رمضان والنذر المطلق ايضا الى الزوال من غير فرق فى ذلك بين حالتى الاختيار والاضطرار فيجوز تجديدها اليه وان تعمد الاخلال بالنية ليلا لعدم الدليل فى الصوم قبل الزوال ولا يجوز بعده اما الاول فهو مما قطع به الاصحاب بل من عبارات بعضهم ما هو مشعرة بدعوى الاجماع عليه ويدل له الثلث المتقدمة وصحيحة البجلى فى الرجل يبدو له بعد ما يصبح ويرتفع النهار فى صوم ذلك اليوم ليقضيه من شهر رمضان ولم يكن نوى ذلك من الليل قال نعم ليصمه ويعتد به اذا لم يكن احدث شيئا والاخرى عن الرجل يصبح ولم يطعم ولم يشرب ولم ينو صوما وكان عليه يوم من شهر رمضان اله ان يصوم ذلك اليوم وقد ذهب عامة النهار فقال نعم له ان يصوم ويعتد به من شهر رمضان وموثقة الساباطى عن الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان ويريد ان يقضيها متى يريد ان ينوى الصيام قال هو بالخيار الى ان تزول الشمس فاذا زالت الشمس فان كان نوى الصوم فليصم وان كان نوى الافطار فليفطر سئل وان كان نوى الافطار يستقيم ان ينوى الصوم بعد ما زالت الشمس قال لا ورواية صالح رجل جعل الله عليه صيام شهر فيصبح وهو ينوى الصوم ثم يبدو له فيفطر ويصبح وهو لا ينوى الصوم فيبدو له فيصوم فقال هذا كله جائز ورواية عيسى ومن اصبح ولم ينو الصوم من الليل فهو بالخيار الى ان تزول الشمس ان شاء صام وان شاء افطر واطلاقها يدل على ما اشرنا اليه من استواء حالتى الاختيار والاضطرار فى ذلك الحكم كما هو ظاهر عبارات الاصحاب ومصرح فى الشرح وغيرهما واكثرها وان اختص بالقضاء وبعضها بالنذر المطلق ولكن جملة منها يعمهما وغيرهما من الواجبات كالاجارة والكفارة وغيرهما وكذلك بعضها وان لم يشتمل على الامتداد الى الزوال ولكن تصريح جملة منها به كاف فى اثباته مضافا الى الاجماع المركب لا يقال قوله فى صحيحة ابن سنان فانه يحسب له من الساعة التى نوى فيها يدل على فساد الصوم اذ الصوم لا يتبعض فى اليوم فيكون الحسنات من بعض اليوم كناية عن الفساد قلنا مع ان اصل الدلالة لا تتم انه لو سلم فهى اعم مما كان قبل الزوال او بعده فيجب تخصيصه بالاخير لصحيحة ابن سالم التى هى اخص مطلقا منها واما الثانى فهو الاظهر الاشهر بل ظاهر الانتصار الاجماع عليه لصحيحة ابن سالم وموثقة الساباطى ورواية عيسى خلافا للمحكى عن الاسكافى وغيره وقواه بعض مشايخنا المعاصرين لاطلاق بعض الاخبار المذكورة وظاهر صحيحة البجلى الثانية وصريح مرسلة البزنطى الرجل يكون عليه القضاء من شهر رمضان ويصبح فلا ياكل الى العصر ايجوز له ان يجعله قضاء من شهر رمضان قال نعم ويجاب عنها بالضعف لمخالفتها الشهرة القديمة والجديدة ولذا حكم فى المنتهى للمرسلة بالشذوذ مضافا الى وجوب تقييد المطلقات وحمل لفظ العامة فى الصحيحة على البعض ولو مجازا الذى لا بعد فيه لاحتمال كونها ايضا حيث من العجز الى الزوال الاكثر من الزوال الى الغروب ومعارضة المرسلة بما ذكر ووجوب الرجوع الى الاصل المتقدم **الثامنة** يمتد وقتها فى النافلة الى ان يبقى من النهار جزء يمكن الامساك فيه بعد النية فيجوز تجديدها ما بقى من النهار شىء بعد ان ينوى وفاقا للصدوق فى الفقيه والمقنع والسيد والشيخ والاسكافى والحلى وابنى زهرة وحمزة والمنتهى وغيرهم واستحسنه فى الروضة ومال اليه فى المع ولف وغيرهما وقواه غير واحد من مشايخنا ونسب الى الاكثر القدماء بل ظاهرها كما عن المنتهى بل عن الانتصار والغنية والسرائر الاجماع عليه وهو الحجة فيه لقاعدة التسامح فى ادلة السنن مع موثقة ابى بصير عن الصائم المتطوع تعرض له الحاجة قال هو بالخيار ما بينه وبين العصر وان مكث حتى العصر ثم بدا له ان يصوم وان لم يكن نوى ذلك فله ان يصوم ذلك اليوم ان شاء وصحيحة محمد بن قيس اذا لم يفرض الرجل على نفسه صياما ثم ذكر الصيام قبل ان يطعم طعاما او يشرب شرابا ولم يفطر فهو بالخيار ان شاء صام وان شاء افطر خلافا للمحكى عن العمانى وظاهر فخ وجماعة صريح فجعلوه مثل الواجب الغير المعين ونسبه جماعة الى المشهور لاطلاق صحيحة هشام ورواية عيسى المتقدمتين بل قيل وموثقة الساباطى وهو غير صحيح لان السؤال فيها عن مريد القضاء ويرجع الضماير كلها اليه والجواب بعد تضعيف الاولى بانها لا يدل الا على الحسنات من وقت النية وهو غير صريح فى فساد الصوم والثانية بانها غير مروية عن امام فلعل الحكم عن

في بيان امتداد وقت النية في رمضان ونحوه عند العذر الى الزوال وفي الجاهل والناسي

الصحاح

في بيان امتداد وقت النية في النافلة الى ان يبقى من النهار جزء

غيبي

كتاب الصوم

التاسعة عليها حمل العام عليها مخصصه فى خاصة يجب حمل العام عليها وموثقة الى الفرض والتطوع مطلقين بالنسبة الى الفرض والتطوع وموثقة عيسى نفسه على ان على فرض الدلالة يكونان مطلقين بالنسبة الى الفرض والتطوع
لا اشكال ان جواز تجديد النية فى النهار وبعد تاخيرها عن الليل نسيانا او عمدا فى جميع ما ذكر انما هو اذا لم يتناول من المفطرات الاتية شيئا واما
معه فلا يجوز اجماعا ويدل عليه صحيحتا البجلى ومحمد بن قيس والنبوى المذكور فى الرواية السادسة وذيل رواية عيسى فان زالت الشمس ولم ياكل فليتم
الصوم الى الليل وهل يعتبر المبادرة الى نية الصوم بعد التذكر او ارادته فورا او لا يشترط بل يجوز النية ولو تردد بعد التذكر او الارادة او نوى عدم الصوم
ظاهر الاصحاب بل صريح ضه وغيره عدم الاعتبار فى غير الواجب ويدل عليه الاطلاقات المتقدمة مطلقا وصحيحة هشام فى الجملة وهى كان امير المؤمنين ع
يدخل الى اهله فيقول عندكم شئ والا صمت فان كان عندهم شئ اتوه به والا صام بل صريح منه كونه كذلك فى الواجب الغير المعين ايض وفيه نظر لاختصاص
الصحيحة بالمستحب وعدم حجية المطلقات فى غير الصوم النافلة كما ياتى وجهه واما الواجب المعين فصرح بعضهم بفورية المبادرة وبثواب الصوم بتاخير النية عن
وقت التذكر بل لا يبعد كونه وفاقيا وهو الموافق للاصل المذكور ويدل عليه ما ياتى فى المسئلة الاتية من بطلان الصوم وفواته بنية الافطار او التردد
فى جزء من اليوم خرج النوافل بالاطلاقات المذكورة وصحيحة هشام فيبقى الباقى فان قيل المطلقات يشمل الواجب الغير المعين ايض قلنا نعم ولكن قوله فى صحيحة
البجلى اذا لم يكن احدث شيئا يوجب تقييدها فى الواجب الغير المعين صريحا وفى المعين بحوى واجماع مركبا فان نية الافطار او التردد ايضا احداث شئ
فان قيل ليس المراد بالشئ الاطلاق حتى يقتصر فى تقييده على القدر الثابت لايجابه خروج الاكثر بل المراد شئ خاص قلنا فيكون مجملا والعام المخصص
بالمجمل ليس بحجة فى موضع الاجمال فان قيل المراد الشئ المفسد للصوم قلنا سيأتى ان ذلك ايض مفسد له فى موضع لا دليل على صحته معه **العاشرة**
لو نوى الافطار فى النهار فاما يكون قبل عقد نية الصوم او بعده والاول مضى حكمه باقسامه والثانى مما لا اشكال فى كونه حراما لكونه عزما على الحرام و
ابتاعا للهوى وانما وقع الخلاف فى افساده للصوم وعدمه فعن الحلى ولف وشا وشرحه لفخر المحققين والايضاح ولك وحاشية على الشهيد الثانى و
س وقن ويق فساده به وهو مختار السيد فى مسئلة القديمة كما صرح به فى بعض مسائله وعن ط وف والسيد وفى يع وجملة من كتب الفاضل عدمه ونسبه
الى المشهور بين الاصحاب والحق هو الاول لان كل ما دل على اشتراط قصد القربة فى الصوم وبطلانه بدونه يدل عليه فى كل جزء منه ايض ان الصوم الامساك
فى تمام اليوم بقصد القربة وما لا قربة فى بعضه لا قربة فى تمامه ولا معنى لتحقق القربة مع قصد القطع احتج الاخرون بالاستصحاب وبان النواقض محصورة
وليست هذه النية منها وبان الصوم انما يفسد بما ينافيه فى الصوم ولا منافاة بينه وبين عزيمة الاكل مثلا غايته منافاته لنية الصوم وهى غير مضرة بعد
عدم منافاتها لحكم النية بنية الافطار انما ينافى نية الصوم لا حكمها الثابت بالانعقاد لانها لا انضاد بينها وبين استمرار حكم النية كيف ولا ينافيه النوم
والغروب اجماعا وبان النية لا يجب تجديدها فى كل ازمنة الصوم اجماعا فلا يتحقق المنافاة وبان مرجع الخلاف فى المسئلة الى ان استمرار النية فى زمان الصوم
هل هو شرط ام لا والحق عدم اشتراطه للاصل الخالى عن المعارض وكذلك دليل الاستمرار مثل انما الاعمال بالنيات والعمل هنا لم يقع الا بنية وليس فى الخبر
ازيد من انه يجب وقوعه عن قصد ونية وهو كذلك واما انه يجب استمرار ذلك القصد فلا دلالة له فيه عليه ولصحيحة محمد ما يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب
اربع خصال الطعام والشراب والنساء والارتماس والجواب عن الاول ان الاستصحاب مدفوع بما مر مع ان جريانه هنا محل نظر وعن الثانى بمنع الحصر فيما لا يدخل
فيه ذلك وعن الثالث بمنع منافاة نية الافطار لحكم النية فان حكمها هو كون المنوى مخزونا فى خزينة الخيال بحيث لو التفت وتذكر كان باقيا على قصده و
اعتباره فلذلك كان لصدق الامتثال معروفا ولا شك فى منافاة نية الافطار لذلك وعدم كونه ممتثلا فى ذلك الان ومنه يظهر فساد القياس على النوم والغروب
لانهما لا ينافيان بقاء المنوى فى خزينة الخيال كما مر مفصلا فيما سبق وعن الرابع بان عدم وجوب تجديد النية انما هو لاستمرار حكمها وذلك لا يوجب عدم
منافاة نية الافطار للنية او حكمها وعن الخامس بان المراد باستمرار النية ان كان استمرار النية الفعلية فعدم اشتراطه مسلم ولكن رجوع الخلاف اليه مم
وان كان استمرار الحكمية فرجوع الخلاف اليه مم ولكن عدم اشتراطه مم والاصل بما ذكرناه دليلا على اشتراط الحكمية فى موضعه مدفوع والمراد من الفعل
الواقع مع النية ان كان الامساك فى البعض السابق فهو مسلم ولكن لا يفيد واما ان كان فى البعض اللاحق او تمام اليوم فوقوعه بغير نية بل هى وعن
السادس بانه عام يجب تخصيصه بما مر كما يخصص بغيره ايض **الحادية عشر** قال بعض المتاخرين فى شرحه على س هل يجب على المكلف ان يعرف جميع
مفطرات الصوم ويقصد تركها اجمالا او تفصيلا حتى يصح منه الصوم او يكفيه معرفة البعض واتفاق عدم الاتيان بالثانى الى ان قال والظ ان المعتبر
هو قصد العبادة المخصوصة المتلقاة من الشارع بجملة شرائطها الشرعية بعد معرفة معظم التروك المعتبرة فيها مع عدم الاتيان بالثانى الى ان قال والظ
ان المعتبر هو قصد العبادة المخصوصة المتلقاة من الشارع بجملة شرائطها الشرعية بعد معرفة ما يتاتى للمفسدات ولو على سبيل الاتفاق انتهى **اقول** ظاهره
كما هو الظ ايض انه لا خلاف فى عدم انعقاد صوم من لم يعرف شيئا من المفطرات وما يجب الامساك عنه اصلا ولم يقصد تركها وتركها اتفاقا لعدم
ورود نية القربة على شئ منها وورودها على معنى لفظ الصوم الذى لا يعرفه غير مفيد وانما الخلاف فى انه هل يجب معرفة الجميع وقصد تركه تفصيلا او
اجمالا او يكفى معرفة البعض واستظهر هو كفاية معرفة المعظم والتحقيق ان ما يجب الامساك عنه فى الصوم ان كان مما لا يبطل بالاتيان به الصوم كالارتماس
فلا يجب معرفته ولا قصده عند النية بل يكفى اتفاق تركه لعدم معلوميته كونه جزء حقيقة الصوم واما غيره مما يبطل الصوم بالاتيان به فلا فرق فيه
بين المعظم وغيره بل يجب معرفة الجميع وقصد تركه عند النية اجمالا او تفصيلا لان الصوم الذى يجب قصده والتقرب به عبارة عن هذه التروك
فلو لم ينو بواحد منها القربة لم يتحقق قصد القربة فى الصوم ولا يفيد كونه الالفاظ اسامى للاعم لان ذلك لا يخرج باقى الاجزاء عن كونها ماموراً بها

في بيان انه لو نوى الافطار في اثناء نهار شهر رمضان فهل يفسد صومه

ولا اشكال ان نية القطع يكون منافيا عن قصد القربة في الامساك فيكون باطلا ويبطل انه يبطل الصوم اذ اليوم كالا يتبعض في الصوم وبعبارة اخرى لا شك م

في بيان انه هل يجب على المكلف معرفة جميع المفطرات ام يكفي معرفة البعض

في بيان ما يحرم ارتكابه ويوجب القضاء والكفارة وهي امور الاول والثاني الاكل والشرب

الفصل الثاني في بيان الاشياء المخصوصة التي بانتفائها يتحقق الصوم ولا يجوز ارتكابه وهي على قسمين القسم الاول ما يحرم ارتكابه
ويوجب القضاء والكفارة معًا اذا وقع في شهر رمضان وغيره مما في افطاره قضاء او كفارة وهي امور سبعة الامر الاول والثاني
الاكل والشرب للمعتاد وغيره اما حرمتهما فبالكتاب والسنة المتواترة والاجماع فيهما اما في الاول فظ واما في الثاني فلعمومات الكتاب والسنة في النهي عن
الاكل والشرب والانصراف الى المعتاد لو سلم فانما هو في المطلق دون العام مع ان الانصراف في المطلق اليه ايضا انما هو اذا كان الاعتياد وعدمه بحيث يكونان
قرينتين على ارادة المعتاد وهو في المورد غير معلوم بل هنا كلام آخر وهو انه على فرض الانصراف فانما يفيد لو كان متعلق الحكم الماكول والمشروب
لما الاكل والشرب فمقتضى الانصراف الى المعتاد خروج غير المعتاد من الاكل مثلا وهو ما كان من غير الفم بل من نحو الانف او العين او نفيه في الصدق لا من
الماكول نعم فيكون الكتاب والسنة شاملا لغير المعتاد ايضا واما الاجماع فلعدم قدح مخالفة الاسكافي والسيد في شاذ من كتبه في الاجماع و
لتصريح بالاجماع في غير المعتاد ايضا جماعة منهم الناصريات والغنية والسرائر والمنتهى وغيرها مع ان مخالفة السيد ايضا غير معلومة لانه انما حكى في بعض
كتبه بعدم البطلان بالحصاة ونحوها فيمكن ان يكون مخالفته في الاندراج دون غير المعتاد ولذا ترى الفاضل في المنتهى جعل البطلان بغير المعتاد مذهب
جميع علمائنا ولم ينسب الخلاف فيه الا الى بعض العامة ونسب الخلاف في الاندراج الى السيد ومما يؤيد البطلان تناول غير المعتاد المسلّم هنا التحريم
لحرمة ابطال الصوم الموجب لحرمة سببه بل يدل عليه ان المراد بالمعتاد ان كان معتاد غالب الناس لزم عدم فساد صوم طائفة اعتادوا اكل بعض
الاشياء الغير المعتادة للاكثر كالجير والفارة وبعض النباتات بل لحم البغل والحمار وفساد ذلك ظاهر بل الاظهر ان يقول به المخالف وان كان معتاد كل
مكلف بنفسه فيصير الفساد اظهر اذ لا يبطل الصوم بأكل الخبز لقوم بل يلزم اختلاف المبطل باختلاف العادات والبلاد بل مقتضى قاعدة الانصراف الى المعتاد
اعتبار معتاد زمان الشارع وبلده وح يتسع دايرة الاكل والشرب في الصوم بل اخراج الشاي ايضا لو اجريت القاعدة فيه ايضا استدل للمخالف بما مر من انصراف
المطلق الى المعتاد وبنحو صحيحة محمد لا يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب اربع خصال الطعام والشراب والنساء والارتماس والاخرى في الصائم يكتحل قال
لا باس به انه ليس بطعام يؤكل ورواية مسعدة عن الذباب يدخل في حلق الصائم قال ليس عليه قضاء انه ليس بطعام والجواب عن الاول ما سبق و
عن البواقي بعدم الحجية لعمومها لمخالفتها الشهرة العظيمة بل الاجماع كما مر وعن الثاني بان غير المعتاد من المطعوم والمشروب ايضا طعام وشراب وهو الجواب
عن الثالث والرابع وعن الخامس بان الضمير المنصوب يمكن ان يكون راجعا الى الدخول في الحلق والطعام مصدر كما ذكره في القاموس وغيره فيكون المعنى
ان دخول الذباب بغير الاختيار ليس اكلا لانه ما كان بالقصد والاختيار واما وجوب القضاء والكفارة بهما في المعتاد فلاجماع العلماء محققا ومحكيا مستفيضا و
محققا وفيه وفي غيره لحصول الفطر بهما فيدخل في عموم ما دل على ايجابهما كمرسلة من افطر في شهر رمضان متعمدا فعليه كفارة واحدة وقضاء يوم مكانه
ومثلها رواية الهروي وفيها وان كان نكح حلالا او افطر على حلال فعليه كفارة واحدة وقضاء ذلك اليوم وان كان ناسيا فلا شيء عليه ورواية المشرقي
عن رجل افطر من شهر رمضان اياما متعمدا ما عليه من الكفارة فكتب من افطر يوما من شهر رمضان متعمدا فعليه عتق رقبة مؤمنة ويصوم يوما بدل
يوم الى غير ذلك من الاخبار الآتية المتضمنة لتفاصيل الكفارات **فرع** اختلفوا في حرمة ايصال الغبار الى الحلق وبطلان الصوم به كما في كلام
جماعة منهم ح في و والتلخيص والتبصرة او الغليظ منه كما في كلام جمع اخر بل الاكثر كما قيل جوازه فمن الشيخين والحلي والحلبي وفي ح وفي ح وطائفة من افاضل
المتاخرين الاول وذهب الحلي المشهور بل عن الانتصار والسرائر والغنية والتنقيح وكنز العرفان ونهج الحق الاجماع عليه وعن الصدوق وفي والسيد والديلمي والشيخ في
المصباح الثاني حيث لم يذكروا البطلان به واليه ذهب جمع من متاخري المتاخرين منهم المفاتيح والحدائق وظ المعتبر حجة الاولين رواية المروزي
اذا تمضمض الصائم في شهر رمضان او استنشق متعمدا او شم رائحة غليظة او كنس بيتا فدخل في انفه وحلقه غبار فعليه صوم شهرين متتابعين فان
ذلك مفطر مثل الاكل والشرب والنكاح والاخبار الناهية عن الاحتقان وجلوس المرأة في الماء والاكتحال والسعوط والاستياك بالرطب ونظائرها
حجة الاخرين الاصل وموثقة عمرو بن سعيد عن الصائم يدخل الغبار في حلقه قال لا باس وما دل على حصر المبطل في امور ليس ذلك منها ويجاب عن
دليل الاولين اما عن الرواية فبالقطع الخالي عن الجابر وهو كون السائل موثوقا به اولا وبضعف السند ثانيا وعدم الانجبار بالشهرة ونحوها
لانها انما تجبر الرواية المسندة لا المقطوعة وبالمعارضة مع الموثقة الموجبة للرجوع الى الاصل ثالثا وبالاشتمال على ما لا قائل به رابعا واما عن الاخبار
الاخيرة فبعدم ثبوت مثلها لا لها بانفسها المعارضة لها مع اقوى منها كما يأتي فكيف يقاس عليها غيرها **اقول** اما جوابهم عن الاخبار الاخيرة فتام و
اما عن الرواية فيمكن رد الاول بعدم انحصار الجابر للقطع في موثوقية السائل بل ذكر صاحب الاصل لها في طي الروايات قرينة على ان المسئول عنه
هو الامام وانما حصل القطع لتقطيع الروايات من اصل السائل وعلى هذا حصول الخبر لضعف السند لو كان ضائرا فالشهرة والاجماعات المنقولة
فردّ الثاني ايضا والثالث بان التعارض بالعموم المطلق لاختصاص الرواية بالتعمد وعمومية الموثقة والرابع بان خروج بعض الرواية عن الحجية لا يوجب
خروج الباقي او بان ما لا قائل به هو اطلاق بعض الرواية فيجب تقييده ويصير كالعام المخصص حجة في الباقي كما قيل وفيه ان المراد بالمطلق ان كان جميع
اجزاء الرواية والتقييد اخراج بعضه فهذا ليس من باب الاطلاق والتقييد بل طرح بعض الرواية وان كان اطلاق بعض الاجزاء فيهما ما لا قائل
بتقييده ايضا كشم الرائحة الغليظة بل الاستنشاق والمضمضة لانه لا قائل بالافطار في شيء منهما اما دخول الماء في الحلق فهو ليس من افرادهما بل هو امر
خارج عن الاية هذا الرد بل وكذا سابقه لان خروج جزء من الاخير عن الحجية لا يضر الباقي اذا تعين خروجه وعلم ان المراد من الباقي وهنا ليس كك

فرع في بيان حرمة ايصال الغبار الى الحلق وانه مفسد للصوم

افكا

في بيان عدم كون الدخان مفسدا للصوم مط

في بيان ان ابتلاع بقايا الغذاء مفسد للصوم ويوجب القضاء والكفارة

في بيان جواز ابتلاع النخامة وعدمه

فى الدماغية

اذ كما يجوز طرح الجزء او يصرف فيه بتجوز او تقييد يجوز ان يتصرف في الحكم بقوله فعليه صوم وقوله فان ذلك مفطر بالصرف عن الظاهر فلا يتعين
المراد من الرواية فيخرج عن الحجية بالمرهونة ويظهر تمامية الجواب الاخير وكذا ما بعده لان التعارض بالعموم المطلق انما كان لو كان قوله في الرواية
بعد قوله غبار وليس كذلك فالتعارض بالمساواة والرجوع الى الاصل فالحق هو القول الاخير نعم لو كان الغبار بحيث يحس منه اجزاء ترابية مشاهدة في
حسا معلومة عيانا موسومة بالتراب عرفا ابتداء وبعد الاجتماع في اصول الاسنان وابتلعها يحكم بفساد الصوم ووجوب القضاء والكفارة لصدق
اكل التراب لا لدخول الغبار ب لا يفسد الصوم بدخول الدخان في الحلق للاصل وقصور الموثقة المتقدمة عن الصائم يدخن بعود او بغير ذلك فتدخل
الدخنة في حلقه فقال جائز لا باس به والاحوط الاجتناب عن شرب التتن لاستمرار طريقة الناس عليه واطلاق الشرب عند العرب عليه ج لا يفسد
الصوم بمص الخاتم ومضغ الطعام للصبي وزق الطاير وذوق المرق ونحو ذلك مما لا يتعدى الى الحلق للاصل والاجماع والمعتبرة المستفيضة التي منها
الصحاح والحسن المصرح بعضها في الصحيح المتقدم ولا ينافيه صحيحة الاعرج عن الصائم يذوق الشيء ولا يبلعه فقال لا فلا يفيد ازيد من الكراهة مع انه يحتمل
ان يكون معنى قوله لا ايضا لا يبلعه كما قيل وعن الشيخ حملها على من لا يكون له ضرورة الى ذلك وحمل اخبار الرخصة على حال الضرورة ولا شاهد
له مع انه على فرض المعارضة يكون الترجيح على الاخبار المرخصة لوجوه عديدة ولو سبق في هذه الحالة شيء الى حلقه بلا اختيار لم يفسد به صومه كما
صرح به جمع من الاصحاب للاصل وعدم التعمد ويومي اليه صحيحة الخياط اني اقبل بنتا صغيرة وانا صائم فيدخل في جوفي من ريقها فقال لا باس ليس
عليك شيء وفرق في المن بين ما كان المضغ ونحوه لغرض صحيح وما لم يكن كذلك فاوجب القضاء في الثاني ولا دليل عليه د الحق جواز مضغ العلك
مع الكراهة وان تغير الريق بطعمه ما لم ينفصل منه اجزاء محسوسة وفاقا للاكثر كما عن المن للاصل والحصر ورواية ابي بصير عن الصائم يمضغ العلك
قال نعم ان شاء ورواية محمد اياك ان تمضغ علكا فاني مضغت العلك يوما وانا صائم فوجدت في نفسي منه شيئا فان في مضغ الامام تصريحا بالجواز
وفي صدره دليل على الكراهة اما مطلقا او في الصوم خاصة ويدل عليه ايضا صحيحة الحلبي الصائم يمضغ العلك قال لا خلافا للمحكي عن الاسكافي و
النهاية لصحيحة الحلبي وفيه منع الدلالة على الحرمة مع انه على فرضها يتعين الحمل على الكراهة لما مر ولان وجود الطعم في الريق دليل على تخلل شيء من
اجزاء ذي الطعم فيه لامتناع انتقال العرض وفيه ان سبب وجود الطعم لا ينحصر بتخلل الاجزاء او انتقال العرض لجواز حصول التكليف بسبب المجاورة مع
انه لو سلم التخلل فالمبطل انما هو الاجزاء المحسوسة لا امثال ذلك هذا مع انه ليس الا اجتهادا في مقابلة النص هـ يفسد الصوم بابتلاع بقايا الغذاء
المتخللة بين اسنانه في النهار عمدا سواء اخرجها من فمه او لا كما صرح به في ف وط ويع وغيرها لصدق الاكل وتناول المفطر عمدا ومناقشة صاحب
يق فيه لعدم صدق الاكل وصحيحة ابن سنان عن الرجل الصائم يقلس فيخرج منه الشيء ايفطره ذلك قال لا قلت فان ازدرده بعد ان صار على لسانه قال لا
يفطره ذلك والاول مدفوع بمنع عدم الصدق والثاني بالفرق بين الخارج بالعلس والداخل من الخارج في صدق الاكل وعدمه سيما مع ان الصيرورة
على اللسان لا يستلزم الدخول في فضاء الفم اذ لعل المراد بطرف اللسان المجاور للحلق مع انه لو صدق الاكل لو سلم الحكم في العلس فلا يجوز قياس غيره
عليه هذا كله مع ان الصحيحة ليست صريحة في عدم الافطار اذ يحتمل المعنى لا يزدرده حتى فانه يفطره ذلك فيكون قوله لا جوابا للسؤال ويفطره
ذلك فيكون قوله لا جوابا للسؤال ويفطره حكما على حده ولو دخل شيء منها في الحلق سهوا لم يفسد قطعا سواء ترك الخلال عمدا او سهوا
لم يفسد قطعا سواء ترك الخلال عمدا او سهوا او لم يتركه والتفرقة بين تركه وعدمه ضعيف ولو وجد طعم الغذاء الباقي في الاسنان في الريق
وابتلعه لا يفسد صومه كما يظهر وجهه فيما ذكرنا في مضغ العلك و لا يفسد الصوم بابتلاع الريق الذي في الفم بلا اشكال ولا خلاف فيه كما قيل
للاصل وعدم صدق الاكل والشرب عرفا واستمرار عمل الناس طرا عليه ولو اخرجه من فمه ثم ارجعه وابتلعه فيفسد الصوم بل ظاهر بعضهم انه
اجماعي لا لاجل حرمة ابتلاعه بعد خروجه عن الفم لمنعه بل لصدق الاكل ح عرفا فيقال اكل الريق فان الظاهر صدق الاكل بابتلاع كل ما يدخل الفم
من الخارج ولو خرج من الداخل دون ما لم يدخل من الخارج اصلا وظاهر صاحب يق عدم البطلان به وعدم التفرقة بين ما كان في الفم وما
خرج منه حاكيا عن المحقق الاردبيلي الميل اليه ايضا وهو غير جيد لما ذكرنا ز في جواز ابتلاع النخامة وهي ما يخرج من الصدر او ينزل من الدماغ
كما يدل عليه بعض كلمات اهل اللغة دون الاول فقط كما يعطيه كلام بعض الفقهاء وبطلان الصوم به وعدمه قبل الانفصال عن الفم
اقوال ثلاثة الاول عدم البطلان مط وذهب اليه في المع والمن وكره ولك وبعض اخر للاصل ورواية غياث لا باس بان يزدرد الصائم
نخامته وعدم تسميته اكلا او لا شربا او مساواته للريق في عدم وصوله من الخارج وعدم انفكاك الصائم عنه الا نادرا وصحيحة ابن سنان المتقدمة
المتضمنة لحكم العلس والثاني عدمه في الصدرية والبطلان في الدماغية ان ينتهي الى الحلق بعد الاسترسال قبل الوصول الى الفم وهو ظاهر يع وشا
ولعله لصدق الاكل عليه وعدم صدق النخامة المجوز ابتلاعها في الرواية لزعم اختصاصها بما يخرج من الصدر والثالث البطلان بابتلاعها بعد
وصولها الى الفم حكي عن الشهيدين وهو الاحوط وان كان الاول الاظهر لما مر من الاصل واطلاق الخبر وعدم معلومية صدق الاكل ما لم
ينفصل عن الفم ح الحق جواز المضمضة للصائم مع كراهته وفاقا للاكثر اما الجواز فللاصل ورواية حماد الصائم يتمضمض ويستنشق قال نعم
لكن لا يبالغ ورواية يونس والافضل للصائم ان لا يتمضمض وهو دليل الكراهة ايضا خلافا للمحكي عن الاستبصار والمن فقالا بالتحريم في غير الوضوء
ولعله للرواية المروزي المتقدمة المتضمنة لوجوب الكفارة بامور منها المضمضة وهي مردودة بما مر من عدم وجوبها بعض ما فيها اجماعا فلا

في بيان الامر الثالث من الامور المحرم ارتكابها وهو الجماع

من ارتكاب بجوزه وبعد فتح بابه يتسع دايرته فلا يفسد ثم لو تمضمض ودخل الماء فى حلقه فياتى حكمه **الثالث** الجماع فى قبل المرئة انزل ام لم ينزل
وهو حرام على الصايم اجماعا كتابا ونصا وفتوى وموجب للقضا والكفارة بالاجماع والسنة المتواترة كصحيحة الحلبى عن الرجل يعبث باهله فى شهر
رمضان حتى يمنى قال عليه من الكفارة مثل ما على الذى يجامع ورواية المفضل فى رجل اتى امراته وهو صايم وهى صايمة فقال ان كان استكرهها فعليه
كفارتان وان كانت طاوعته فعليه كفارة وعليها كفارة وموثقة سماعة عن رجل اتى اهله فى رمضان متعمدا فقال عليه عتق رقبة واطعام ستين مسكينا و
صيام شهرين متتابعين وقضاء ذلك اليوم ورواية الهروى المتقدمة الى غير ذلك ويدل كعمومها القضاء والكفارة بالافطار فان ذلك ايضا
افطار كما صرح به فى الاخبار كالحصر خمسة اشياء يفطر الصايم الاكل والشرب والجماع والارتماس فى الماء والكذب على الله ورسوله والائمة وفى حرمة
منه فى الرضوى وكذا فى دبرها على المشهور بل على المعروف من مذهب الاصحاب كما فى ك وعلى الظاهر من المذهب كما فى ط وعلى مقتضى المذهب كما فى ف وبلا خلاف
فيه كما فيه ايض وبالاجماع كما عنه ايض وعن الوسيلة للشهرة والاجماع المحكى واطلاق النهى عن المباشرة فى الاية الكريمة خرج منه ما عدا الوطى فى القبل
والدبر فيبقى الباقى ومتى ثبت التحريم كان مفسدا بالاجماع المركب ولاطلاق البطلان بالجماع فى طائفة من الاخبار ولايجابه الجنابة المفسدة للصوم
ويرد على الاولين عدم الحجية وعلى الثانى بان جعل الاية من باب التخصيص يوجب خروج الاكثر وهو غير جايز فيجب حملها على المجاز وهو اما الوطى فى
القبل او مطلق الجماع الغير المعلوم صدقه على وطى الدبر او غير المنصرف اليه لعدم كونه من الافراد الشايعة ومنه يظهر رد الثالث ايض وعلى الرابع بمنع
الملزوم اولا والملازمة ثانيا خلافا للمحكى عن ط حيث جعل البطلان احوط وان كان فى كونه صريحا فى الخلاف نظر لاحتمال ارادة الوجوب من الاحتياط فى
كلمات القدماء نعم هو الظاهر من ف لان الاحتياط فى كلامه ليس محمولا على الوجوب نعم يحتمل ارادة ط الاستحباب ايض فكلامه محتمل للخلاف وليس صريحا فى وفاق
المشهور ككلام من اطلق الجماع بل الوطى ايض كالمقنعة والنهاية والناصريات والديلمى او مقيد بالفرج كالجملين والاقتصاد والمصباح ومختصره ومن ذلك يظهر
تطرق القدح فى الاجماع المحقق فى المسئلة ومعه فيجب الرجوع الى ساير الادلة والاصل مع عدم البطلان ويدل عليه مرسلة على بن الحكم اذا اتى الرجل
المرئة فى الدبر وهى صايمة لم ينقض صومها وليس عليها غسل ومرفوعة احمد بن محمد فى الرجل اتى المرئة فى دبرها وهى صايمة قال لا ينقض صومها
وليس عليها غسل ولا فرق بين المفعول بها والفاعل بالاجماع المركب واما دبر الغلام بدون الانزال فالمشهور فيه ايض كما قيل الافساد بل عن ف الاجماع
عليه لذلك الاجماع المنقول ولايجابه الجنابة ونحوه ما دل على الفساد بوطى المرئة المحللة واطلاق الاخبار بوجوب القضاء والكفارة على المجامع وفى الكل
نظر خلافا للمحتمل كل من ذكره وتردد فيه فى المع ويع وضع وهو فى موقعه بل الظ عدم الفساد للاصل وصحيحة محمد الحاصرة للمفطرات فيما ليس ذلك منها ومنه يظهر
قوة عدم الفساد بوطى البهيمة مطلقا من دون انزال وفاقا للمحتمل بعض من ذكر وصريح الحلى ويع وكره والمن ويرو والتلخيص ولم الاحتياط واضح وهو مطلوب
جدا خصوصا فى المقام **الرابع** الاستمناء وهو طلب خروج المنى مع خروجه بغير الجماع فلا يضر الطلب بدون الخروج ولا الخروج بدون الطلب او التسبب اجماعا
كما انه يبطل الصوم بخروجه مع الطلب كذلك وعلى حرمته وفساد الصوم به الاجماع عن الانتصار والغنية والمع والمن وغيرها وكذا ادعى جماعة الاجماع على ايجابه
القضاء والكفارة وهو ايض كسابقه اجماع قطعا فهو الدليل على الاحكام الثلثة مضافا الى له وللمعتبرة المستفيضة كصحيحة الحلبى المتقدمة ومرسلة
ابن سوقة فى الرجل يلاعب اهله وجاريته فى قضاء شهر رمضان فيسبقه الماء فينزل قال عليه من الكفارة مثل ما على الذى يجامع فى شهر رمضان وموثقة سماعة
عن رجل لزق باهله فانزل قال عليه اطعام ستين مسكينا ورواية ابى بصير عن رجل وضع يده على شئ من جسد امراته فادفق فقال كفارته ان يصوم شهرين
متتابعين او يطعم ستين مسكينا او يعتق رقبة والرضوى ولو ان رجلا لصق باهله فى شهر رمضان فادفق كان عليه عتق رقبة ويؤيده بل يدل صحيحة
محمد وزرارة هل يباشر الصايم او يقبل فى شهر رمضان فقال انى اخاف عليه فليتنزه عن ذلك الا ان يثق ان لا يسبقه منى وصحيحة الحلبى عن رجل يمس من
المراة شيئا ايفسد ذلك صومه او ينقصه فقال ان ذلك يكره للرجل الشاب مخافة ان يسبقه المنى وموثقة سماعة عن الرجل يلصق باهله فى شهر رمضان
قال ما لم يخف على نفسه فلا باس الى غير ذلك وبوجوب الكفارة فى تلك الاخبار يثبت الفساد والقضا بالاجماع المركب واختصاص الاكثر باستمناء خاص
غير ضاير لعدم القول بالفصل وفى حكم الطلب عمدا التسبب عمدا بمس المراة بالملاعبة او الملامسة او التقبيل لمن يعتاد الانزال مع احدها او يكرر ذلك حتى
ينزل مع اعتياده بالتكرر او تعمد الانزال فى الصدد الانزال عمدا فيكون بطلان صومه ووجوب القضاء والكفارة مجمعا عليه اجماعا كما عن الكتب الثلثة
وغيرها ويدل على الحكم اطلاق طائفة من الاخبار وكذا ان لم يكن معتادا به ولكن كرره قاصدا للانزال حتى يتفق لما ذكر وكذا فى القضا والكفارة بل
لو لم يكن معتادا ولم يقصده ايض واتفق معه الانزال وفاقا للمشهور كما عن لف والمهذب بل المجمع عليه كما عن المع بل ف للاطلاقات المذكورة خلافا لبعض
المتاخرين فلم يوجب مع عدم التعمد بسبب الضعف غير الصحيحة الاولى سندا وضعفها دلالة لاحتمال كون لفظة حتى تعليلية وللمرسل المروى فى المقنع لو
ان رجلا لصق باهله فى شهر رمضان فامنى لم يكن عليه شئ ويجاب بانجبار الضعف لو كان بما مر من الشهرة المحكية والاجماع المنقول مع ان منها الموثق
الذى هو فى نفسه حجة ويضعف المرسل اولا ومرجوحيته بالنسبة الى معارضاته ثانيا لان القول بمضمونه مذهب فقهاء العامة كما عن الانتصار نعم لثابت
ح هو القضا والكفارة واما حرمة العمل فلا اذ لا وجه له مع عدم الاعتياد ولا القصد وفى حصول الامناء بالنظر اقوال الافساد مطلقا حكى عن الشيخ فى
والحلى والافساد ان كان الى من لا يحل له بشهوة وعدمه ان كان الى من يحل له نسب الى المفيد وط والديلمى وابن حمزة والتحرير والافساد ان قصد به الانزال او كرر
النظر حتى ينزل من غير قصد وعدمه بدونهما استقربه فى لف والافساد ان اعتاد الانزال عقيب النظر وعدمه بدونه اختاره فى ك والظ اتحاد القولين الاخيرين

في بيان الامر الرابع من الامور المحرمة وهو الاستمناء

وكيف

كتاب الصوم
في بيان المفطرات الامور المحرمة للصائم وهو البقاء على الجنابة

وكيف كان فالحق انه يفسد بتعمد النظر مع اعتياد الانزال معه او مع قصده لصدق تعمد الانزال معه وهو موجب للفساد لظاهر الاجماع واشعار بعض الاخبار المذكورة به ولا يفسد بدونه للاصل احتج لساير الاقوال بادلة بينة الوهن ومثل النظر والتخيل واستماع الصوت **الخامس البقاء** على الجنابة عمدا حتى يطلع الفجر الثاني على الاظهر الاشهر في الحرمة والقضاء والكفارة بل بالاجماع كما عن الانتصار والغنية والسرائر والغنية والوسيلة والتذكرة والمنتهى بل بالاجماع المحقق لعدم قدح مخالفة الشاذ الاتي ذكره فيه وهو الدليل عليه مضافا الى صحيحة البزنطي عن الرجل اصاب من اهله في شهر رمضان او اصابته جنابة ثم ينام حتى يصبح متعمدا قال يتم ذلك اليوم وعليه قضاؤه ورواية المروزي اذا اجنب الرجل في شهر رمضان بليل ولم يغتسل حتى يصبح فعليه صوم شهرين متتابعين مع صوم ذلك اليوم ولا يدرك فضل يومه ورواية ابرهيم بن عبد الحميد وفيها من اجنب في شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم ويتم صيامه ولن يدركه ابدا ونحوي الصحاح الموجبة للقضاء في النومة الثانية او الثالثة او الموجبة له مع نسيان الغسل وتؤيده المستفيضة المثبتة للقضاء او الكفارة بالجملة الخبرية خلافا في الثلثة للمحكي عن المقنع للصدوق وفي المحقق الاردبيلي والسيد الداماد في رسالته الرضاعية الا ان كلام الاول غير صريح في المخالفة لنقله فيه رواية بذلك وهو ليس صريحا في الافتاء بمضمونها وان كان الغالب فيه على ما قيل افتاؤه بمضمون الاخبار وكذا الثاني فان ظاهره في شرح الارشاد الاشكال في المسئلة وان كان ظاهر كلامه نوع ميل اليه للاصل والايتين والمستفيضة من الاخبار والاول مدفوع بما مر والثاني بان غاية الايتين العموم المطلق بالنسبة الى ما مر فيجب تخصيصهما مضافا الى ضعف دلالتهما اذ الكلام في جواز المجامعة ما لم يحصل العلم بعدم سعة الزمان للاغتسال قبل الفجر وحصول مثل ذلك العلم في غاية الندرة فانصراف المطلق الى مثله مشكل جدا مع ان رجوع قيد حتى يتبين في احد الايتين الى غير الجملة الاخيرة غير معلوم بل مقتضى الاصل العدم والثالث بعدم حجية الاخبار المذكورة لمخالفتها الاجماع ولا اقل من الشهرة العظيمة القديمة والجديدة المخرجة للرواية عن الحجية سيما مع موافقتها للعامة في مقام المعارضة لروايات لخروجها لمخالفة مضافا الى كون كثير من هذه الاخبار اعم مطلقا من الاخبار المتقدمة اما من جهة شمولها للعمد والنسيان او النومة الاولى والثانية للنوم بقصد الاستيقاظ والاغتسال كصحيحتي العيص وصحيحة الحماد ورواية سليمان بن ابي زينبة ورواية اسمعيل بن عيسى الاولى عن رجل اجنب في شهر رمضان في اول الليل واخر الغسل حتى يطلع الفجر قال يتم صومه ولا قضاء عليه والثانية عن الرجل ينام في شهر رمضان فيحتلم ثم يستيقظ ثم ينام قبل ان يغتسل قال لا باس والثالثة عمن اجنب في اول الليل في شهر رمضان فينام حتى اصبح قال لا شيء عليه والرابعة عن رجل اجنب في شهر رمضان من اول الليل فاخر الغسل حتى طلع الفجر فكتب بخطه الى ان قال ولا شيء عليه والخامسة سالت الرضا عن رجل اصابته جنابة في شهر رمضان فنام حتى يصبح اي شيء عليه قال لا يضره ولا يفطر ولا يبالي الحديث وان امكن ان يعارض الموافقة للعامة بالموافقة لاطلاق الكتاب لكنه هو ايضا من المرجحات المنصوصة ويمنع اذا عمية المطلق للاخبار الاخيرة والاخبار الاولة ايضا ليست في التعمد صريحة ولا ظاهرا حتى يكون اخص مطلقا بل الظاهر في الاكثر التعارض بالتساوي فالمناط في الرد هو الشذوذ المخرج عن الحجية مع ان احد صحيحة العيص لا يدل الا على جواز النوم وبعضها مما يلوح منه اثار التقية من جهة نسبة الحكاية الى عايشة وفي الثالث خاصة يحكى عن العماني والسيد في احد قوليه وبعض متاخري المتاخرين ومال اليه في التحرير للاصل وصحيحة الحلبي في رجل احتلم في اول الليل او اصاب من اهله ثم نام متعمدا في شهر رمضان حتى يصبح قال يتم صومه ذلك ثم يقضيه اذا افطر شهر رمضان ويستغفر ربه حيث ان ايقاع القضاء بالاستغفار ظاهر في عدم لزوم كفارة غيره والاصل مدفوع بما مر وضعفه غير ضاير لان ما مر له جابر بما مر والصحيحة غير دالة على انتفاء الكفارة لان الاستغفار ثابت معها ايضا وقد يستدل له ايضا بالاخبار المجوزة له وفساده ظاهر لاستلزامها منها نفي القضاء ايضا **فروع** أ اما ان ما هو حكم صيام شهر رمضان حيث انه مورد الاخبار ومحل الاجماع ومثله في الفساد قضاؤه على الحق المشهور لصحيحة ابن سنان كتب ابي الى ابي عبد الله وهو يقضي شهر رمضان اني اصبحت بالغسل واصابتني جنابة فلم اغتسل حتى طلع الفجر فاجابه لا تصم اليوم وصم غدا والنهي يدل على الفساد وقريبة منها صحيحة الاخرى وموثقة سماعة الواردة في النومة الاولى وفيها اذا كان ذلك من الرجل وهو يقضي رمضان قال فليأكل يومه ذلك وليقض لانه لا يشبه رمضان شيء من الشهور والمراد من اخر الحديث ان حرمة رمضان اوجب ذلك الحكم في قضائه ايضا او المراد ان القضاء ليس كصوم رمضان في وجوب الصوم والقضاء معا وبخصوص هذه الاخبار يقيد اطلاق رواية ابن بكير عن رجل طلعت عليه الشمس وهو جنب ثم اراد الصيام بعد ما اغتسل ومضى من النهار ما مضى قال يصوم ان شاء وهو بالخيار الى نصف النهار ولا ينافي الحكم قوله اذا افطر شهر رمضان في صحيحة الحلبي المتقدمة لان المنافاة انما هي اذا كان المعنى ان هذا الحكم انما هو اذا افطر شهر رمضان فينتفي عن غيره بمفهوم الشرط ولكن المعنى انه يقضي اذا فرغ من صيام الشهر بلا منافاة على الاول ايضا لان الحكم هو مجموع تمام الصوم والقضاء ولا شك انه مخصوص بصيام شهر رمضان وكذا لا ينافيه اختصاص ساير النصوص مع كثرتها بصيام شهر رمضان لان الاختصاص فيها انما هو من جهة السؤال عنه واما غير الصوم من الواجبات المعينة وغير المعينة والندب فليس كذلك فلا يفسد بالبقاء على الجنابة ولو عمدا على الاقوى وفاقا للدروس وجملة من المتاخرين وعن المع الميل اليه ايضا بل هو ظاهر من قيد الحكم برمضان كالشيخ في المبسوط وابن زهرة وتردد في المنتهى لنا الاصل الخالي عن المعارض مطلقا لاختصاص اخبار الفساد بالصوم مضافا في التطوع الى رواية ابن بكير المتقدمة والى رواية الخثعمي عن التطوع وعن هذه الثلثة الايام اذا اجنبت من اول الليل فاعلم اني قد اجنبت فانام متعمدا حتى ينفجر الصبح اصوم ام لا اصوم قال صم وموثقة ابن بكير عن الرجل يجنب ثم ينام حتى يصبح ايصوم ذلك اليوم

منها

رمضان

تطوعًا قال وليس هو بالخيار بما بينه وبين نصف النهار ب لا يبطل الصيام بالاحتلام نهارا في شهر رمضان ولا في غيره بلا خلاف للاصل والمستفيضة

من الاخبار ويجوز له النوم بعده للاصل وصحيحة العيص واما ما في بعض الروايات عن احتلام الصايم قال اذا احتلم نهارا في شهر رمضان فلا ينام

حتى يغتسل فمحمول على الكراهة بقرينة الصحيحة مع انه لا يفيد ازيد منها ج يجوز الجماع في ليلة الصيام حتى يبقى لطلوع الفجر مقداره والغسل ومع تبين

ضيق الوقت لا يجوز ولو فعل فسد صومه ولو فعل ذلك ظانا سعة الوقت قالوا فان كان مع المراعاة لم يكن عليه شيء وان كان لا معها فعليه

القضاء واياتي تحقيقه السادس الكذب على الله سبحانه او على رسوله او على احد من الائمة عليهم السلام وهو محرم مفسد للصوم وموجب للقضاء على

الحق الموافق للشيخين والقاضي والحلبي ووالد الصدوق والانتصار والغنية والمنية وجملة من مشايخنا بل المشهور كما صرح به في ف وس ويظهر

من طه بل للاجماع كما عن الانتصار والغنية للمستفيضة كرواية ابي بصير الكذب ينقض الوضوء ويفطر الصايم قال قلت هلكنا قال ليس حيث تذهب

انما ذلك الكذب على الله ورسوله والائمة والاخرى ان الكذب على الله ورسوله وعلى الائمة يفطر الصايم والثالثة من كذب على الله وعلى رسوله

وهو صايم نقض صومه ووضوءه اذا تعمد وموثقة سماعة عن رجل كذب في رمضان قال قد افطر وعليه قضاؤه فقال وما كذبته قال يكذب على الله

وعلى رسوله والاخرى عن رجل كذب في شهر رمضان قال قد افطر وعليه قضاؤه وهو صايم يقضي صومه ووضوءه اذا تعمد والمروي في الخصال

خمسة اشياء يفطر الصايم الاكل والشرب والجماع والارتماس في الماء والكذب على الله ورسوله والائمة والرضوي واتق في صومك خمسة اشياء

يفطرنك الاكل والشرب والجماع والارتماس في الماء والكذب على الله ورسوله والائمة وبمفاده اخر ايضا وضعف سند بعضها عندنا غير ضاير ولو

سلم فما مر من دعوى الاجماع والشهرة لجابر وللكفارة وفاقا للاكثر من ذكر ايضا للاخبار المذكورة المثبتة على الافطار به الموجب للكفارة بما مر

من العموم المتقدم في الامر الاول ودعوى تبادر الاكل والشرب من الافطار ممنوعة والمعنى اللغوي له صادق على كل ما يفسد الصوم خلافا في الجميع

للمحكي عن جمل السيد والحلي والعماني والمحقق والفاضل في اكثر كتبه واكثر المتاخرين للاصل والصحيحة الحاصرة للمفطرات في اشياء ليس ذلك منها

وضعف تلك الاخبار سندا وتضمن جملة منها على ما لا يقول به احد من نقض الوضوء به ايضا وبعض منها على ما هو خلاف المشهور من الافطار بالارتماس

ايضا والاصل مندفع بما مر والصحيحة مخصصة به والضعف في الجميع ممنوع ولو كان فمجبور والتضمن لما لا يقول به احد ولا يفتي به جماعة غير مخرج

لتتمة الخبر عن الحجية مع ان الحجة غير منحصرة فيما يتضمن ذلك بل فيما لا يتضمنه غناء عنه ويجوز حمل قوله وهو صايم في الموثقة الثانية على صحة صومه

فالمراد من الافطار فيها نقص كمال الصوم حمل بعيد بل المعنى يتم صومه نعم لو كان الاحتجاج بقوله يقضي صومه ووضوءه فقط لما تم الدليل لان حمل

يقضي على مجاز متعين لمكان قوله ووضوءه وحذف فعل اخر للوضوء ليس باولى مما ذكر ومنه يظهر عدم تمامية الاستدلال بالرواية الثالثة ايضا

بل يظهر تطرق الخدش في الخصال والرضوي ايضا على القول بعدم كون الارتماس مبطلا ولكن مع ذلك كله لا يضر في المطلب لكفاية البواقي فيه وفي الثاني

خاصة للناقض ويحتمل عدم ولعله للاصل وخلو النصوص منها سيما ما يتضمن منها الايجاب بها القضاء لورودها في مقام الحاجة والاصل يدفع بما ذكر

خلو النصوص عن ذكرها بالخصوص مع تضمنها لما يستلزمها غير ضاير وكون ما يتضمن القضاء في مقام الحاجة ثم فروع أ لا يختص الفساد بذلك في

شهر رمضان لاطلاق اكثر الروايات ب لا اختصاص للكذب عليهم بحكاية قولهم عليهم السلام كما قد يتوهم بل يشملها وحكاية الفعل والتقرير

ايضا لصدق الكذب عليهم ج لا خفاء في ان حكاية فعل او قول بعلم عدم مطابقته للواقع كذب على الله وان كان مطابقا في الواقع لان المناط في موارد

التكاليف علم المكلف وكذا ما لا يظن مطابقته ولا عليها امارة اما لقيام عدم الصدق او مقام عدم الصدق الواقعي او لثبوت ارادته مثل ذلك ايضا من

الكذب على الله ولو تجوزا بالاجماع د لو ورى في النسبة كان يقول قال علي كذا واراد شخصا مسمى بعلي او كتب نفسه حديثا مجعولا في صحيفة وقال

رايت منسوبا الى الامام كذا فالظاهر كونه كذبا على الامام لان المقصود ايهام الامام وكتاب الغير وكذا يفهمه السامع والقرينة قائمة فهو المستعمل

فيه حقيقة فيكون كذبا هـ لو ذكر حديثا كاذبا ثم ظهر صدقه قبل القضاء فهل يسقط ام لا الظاهر لا لبطلان صومه اولا واستقرار القضاء في

ذمته و ان ظن قوله به بامارة يعسر مثلها في العرف لو مطلقا فالظاهر عدم كونه كذبا عليه سيما اذا كان الظن مما ثبت حجيته في مثل ذلك القول

الاحوط عدم النسبة مطلقة بل نسبته الى تلك الامارة او الظن او نحوهما مما لا يستفاد منه القطع بالصدور ز الكذب عليهم اعم من ان يكون في

امر الدين او الدنيا كما عن المنتهى التصريح به لاطلاق الاخبار ح قيل الظاهر دخول الحكم والفتوى من غير من بلغ درجة الاجتهاد في هذا الكذب ان

لم يكن ذلك عنه بطريق النقل من مجتهد او اسناده الى الوقوع في خبر وهو كذلك لانه اما يكون كذبا صريحا او التزاما الدلالته على انه حكم الله سبحانه

وليس كذلك وقيل تفسير القران والحديث بما ليس بظاهر او لا مدلولا عليه بقرينة او رواية من الكذب على الله وفيه تامل الا ان ينسبه الى الله بقوله

قال الله سبحانه كذا وكذا ط ما ينسب اليهم من الاقوال في اشعار المراثي ونحوها مما نقطع بعدم صدوره عنهم فان كان مما يعلم انه من مبالغات

الشعر ولغوافاته المتعارفة فيها المستحسنة فيها فالظاهر انه لا باس به وان لم يكن كذلك فيبطل به الصوم والاحوط الاجتناب عن الجميع السابع

القيء اختيارا فانه حرام ومفسد على الحق المشهور كما صرح به جماعة بل بالاجماع كما عن ف والغنية والمنية للمستفيضة كصحيحة الحلبي اذا تقيا الصايم

فعليه قضاء ذلك اليوم فان ذرعه القيء من غير ان يتقيا فليتم صومه وقريبة منها الاخرى وموثقة مسعدة من تقيا متعمدا وهو صايم فقد افطر

عليه الاعادة فان شاء الله عذبه وان شاء غفر له ومن تقيا وهو صايم فعليه القضاء وبمعناها موثقة سماعة ومرسلة ابن بكير والمروي

في بيان ان السادس من المفطرات الكذب على الله ورسوله والائمة

في بيان ان الكذب عليهم اعم من القول والفعل والتقرير

في كتاب

كتاب الصوم

في كتاب علي بن جعفر وموجب للكفارة على الاظهر لكونه مفطرا كما في الاخبار والافطار يوجب الكفارة كما مر خلافا في الاولين للسيد والحلي
للاصل والصحيح الحاصر وصحيحة ابن ميمون ثلثة لا يفطرن الصائم القي والاحتلام والحجامة ورواية ابن سنان عن الرجل الصائم يقلس فيخرج منه الشيء من
الطعام ايفطره ذلك قال لا قلت فان ازدرده بعد ان صار على لسانه قال لا يفطره ذلك والاول مندفع بما مر والثاني مخصص به والثالث مقيد
لاطلاقه بالنسبة الى العمد وغيره وهو اولى من حمل اخبارنا على الاستحباب لتقدم التخصيص على التجوز مضافا الى منافاة قوله فان شاء غداه له وكذا
الرابع على ان القلس لا يتعين ان يكون بمعنى القي لاحتمال الجشاء كما نص عليه في رواية سماعة عن القلس وهي الجشاء يرتفع الطعام من جوف الرجل من
غير ان يتقياه الى ان قال ولا يفطر صيامه بل في الخلاص والمهذب تفسيره بها خاصة ولو تقياه الا عن اختيار لم يبطل اجماعا كما صرح به غير واحد للاصل
والنصوص المتقدمة وغيرها كصحيحة معوية في الذي يذرعه القي وهو صائم قال يتم صومه ولا يقضي خلافا للاسكافي اذا كان القي عن محرم فيكفر ايضا وهو مع
ندرته مخالفة للاطلاقات غير معلوم المستند وفي الثالث للاكثر للاصل وتبادر الاكل والشرب من الافطار وجوابه قد مر **القسم الثاني**
ما يجب اجتنابه وهو يوجب القضاء خاصة وهو امور ثلثة **الاول** نية الافطار فانها حرام في الواجب من الصوم ومفسدة له كما مر وموجب للقضاء
لوجوبه على كل من فسد جزئه غير ما استثني كالمغمى عليه اجماعا ولا يجب عليه كفارة للاصل وعدم صدق الافطار **الثاني** ترك غسل الحيض او
النفاس والنقاء على تلك الحالة اذا انقطع دمها قبل الفجر الى الفجر وفاقا للمشهور لموثقة ابي بصير ان طهرت بليل من حيضها ثم توانت ان تغتسل في رمضان
حتى اصبحت عليها قضاء ذلك اليوم والرواية مختصة بصوم رمضان فلا يبعد التخصيص به **الثالث** ترك المستحاضة ما يجب عليها من الاغسال
على الحق المشهور بل قيل الظاهر انه لا خلاف فيه لصحيحة ابن مهزيار امرأة طهرت من حيضها او من نفاسها في اول يوم من شهر رمضان ثم استحاضت فصلت
وصامت من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين هل يجوز صومها وصلوتها ام لا فكتب تقضي صومها ولا تقضي صلوتها لان
رسول الله صلى الله عليه وآله كان يامر فاطمة والمؤمنات من نسائه بذلك ولا يضر تضمنه لما لا يقول به الاصحاب ولا كونه مكاتبة ولا عدم صحة الرواية ولا الحكم فيها
بالجملة الخبرية التي هي في الحرمة غير صريحة لعدم خروج الرواية باشتمالها على ما لا يقول به احد عن الحجية وحجية المكاتبة والموثقة سيما مع كونها
بالشهرة مجبورة فارادة الحرمة من الجملة بقرينة قوله في الذيل يامر فاطمة الخ مع ان لفظ يامر كاف في ذلك والمحرم للصائم المبطل للصوم هو ترك ما
من الاغسال التي عليها في يوم الصوم او قبله ليلا او نهارا اولا يبطل صوم يوم يترك غسل المغرب الذي يتاخر عن ذلك اليوم والحكم مختص
بالاستحاضة الكثيرة لانها المراد من الموثقة فيبقى الباقي تحت الاصل وبصوم رمضان للاصل **القسم الثالث** ما يحرم ويجب اجتنابه ولا
يوجب قضاء ولا كفارة وهو امور ثلثة **الاول** الارتماس في الماء فانه غير جائز في الصوم على الحق الموافق للاكثر بل لغير شاذ وعن الانتصار والغنية
وظاهر الاجماع عليه لا للصحاح الاربع للحلبي وحريز ومحمد والروايات الثلث لابني عمار وسدير والخياط والصيقل لقصور الكل عن افادة
الحرمة لمكان الجملة الخبرية ولا للخصال المتقدم في الكذب لتضمنه الافطار به فيتعارض قوله في رواية ابن عمار ليس عليه قضاء دليل للصحيح الحاصر حيث
ان نقص الثواب في الكمال ليس ضررا عرفا فالمنع عدم كونه ضررا اذا كان النقص عما يقتضيه طبيعة العمل الذي ياتي به بل للرضوي المتقدم ايضا من جهة
الامر بالابقاء وان تضمن الافطار ايضا ولكنه غير ضاير والاخرى اتقي ما يتم به فرض الصوم العزيمة وترك الكذب على الله وعلى رسوله ثم ترك
الاكل والشرب والنكاح والارتماس في الماء فلا تتم هذه الشروط على ما وصفناه كان مؤديا لفرض الصوم مقبولا منه وضعفهما بعد الانجبار غير ضاير خلافا
للمحكي عن ب والعماني والحلي واحد قولي السيد فقالوا بالكراهة للاصل لعدم افادة الاخبار المعتبرة زايدا عنها وضعف ما يفيد الزايد للمسند او المعارض
ورواية ابن سنان يكره للصائم ان يرتمس في الماء وجواب الاول ظاهر بما مر ويرد الثاني باعمية الكراهية من الحرمة لغة وفي عرف الشارع وليس مبطلا ولا يجب به
قضاء ولا كفارة وفاقا للاستبصار والمعتبر والمنتهى والمختلف والتحرير وكره وشا للاصل السالم عما يصلح للمعارضة وخلافا للجماعة بل نسب الى المشهور بل عن الانتصار
والغنية الاجماع عليه فاوجبوا عليه القضاء والكفارة له ولعده في الخصال والرضوي من المفطرات الموجبة لهما بالعموم ويدفع الاول بعدم الحجية والثاني بلزوم
الحمل على نوع من التجوز بقرينة نفي القضاء عنه في رواية ابن عمار ولصريح الحلبي واحتمال عدم ظاهر نفي فاوجبوا القضاء خاصة ولعله لعدم ثبوت الزايد على
القضاء من المفطرية وجوابه ظاهر **فروع** المحرم هو غمس جميع الراس في الماء وان خرج البدن لانه معنى الارتماس والرقبة خارجة عنه وان دخولها فيه في
باب الغسل لعلة غير جارية فلا يشترط حصول المحرم بادخال الرقبة ايضا نعم يشترط غمس جميع الراس لعدم صدق الارتماس برمس البعض فلا حرمة في رمس
النصف الاعلى او الاسفل او اكثر منه ولو اشتمل على جميع المنافذ وخرجت منابت الشعر هكذا قيل وفيه ان الرمس هو الغمس لا غمس الراس والارتماس الوارد في
الاخبار هو غمس الشخص في الماء نعم لا يتحقق هو عرفا الا بغمس الراس الا انه يتحقق بغمس الراس خاصة نعم ورد في بعض الاخبار الغير الناهضة للحرمة النهي عن رمس الراس
ب يشترط في الحرمة رمس الجميع دفعة اي مجتمعا في وقت فلو رمس بعضه في زمان وبعضه في زمان اخر بعد اخراج الاول لم يكن محرما لعدم كونه
ارتماسا وهذا مراد من قال يشترط الدفعة الواحدة دون ان يكون ما يقابل التدريج ولو اراد ذلك لم يكن دليلا على اعتباره اصلا **ج** مقتضى الاصل
اختصاص الحكم بالرمس في الماء لاختصاص النص به فلا حرمة في الرمس في غيره من المايعات ولو كان من قبيل ماء الورد **د** الحكم مختص بما اذا دخل
راسه في الماء ولا يشمل ما اذا صب الماء على راسه بحيث يستر جميعه في زمان الظاهر الاول لعدم معلومية صدق الارتماس على الثاني وظ بعض الاجلة
الشمول بل هو صريحه حيث قال وفي حكمه صب ما يغمر الراس عليه دفعة **ه** اكثر الاخبار الواردة في المقام بل جميعها وان كان مطلقة شاملة للصوم

في بيان ان نية الافطار حرام مفسد للصوم لكن لا يوجب الكفارة

في بيان ما يحرم ويوجب القضاء ويوجب الكفارة

ورواية

في بيان ان الرمس المحرم هو رمس الراس جميعا في زمان واحد

الفرض والندب الا انها العدم نهوضها لاثبات الحرمة سوى الرضوى المتوقف حجيته على الانجبار الغير المعلوم في النافلة بكون الحكم مقصورا على الفريضة كما في الكف مضافا الى قوله ادنى ما يتم به فرض الصوم وقوله واتق الدال على الوجوب الواقعي المنتفي في النافلة الا ان يمنع عدم امكان الوجوب الواقعي في النافلة اذ لا يجوز ان يحرم شيء في صيام النافلة مع كونه صائما كقول آمين في الصلوة النافلة ولا يلزم من جواز قطع النافلة جواز كل امر فيه ايضا ومنه يظهر امكان تمامية دلالة قوله في الصحيح الحاصر لا يضر ايضا الا ان الاول ضعيف غير مجبور والثاني مجرد امكان غير مفيد لجواز ان يكون الضرر نقصان الثواب عما يقتضيه طبيعة كلفة الصائم فانه ضرر عرفا واي ضرر بعد تحمل مشقة الصوم **و** لو ارتمس في غسل مشروع واجب او مندوب مع الصوم لو عمدا يكون غسله فاسدا للنهي عن جزئه ولو لاجل امر آخر وراء الغسل كما بيّنا في محله ومنع كونه جزءا له وانما جزؤه ايصال الماء الى الرأس ولا شك ان كل جزء فرض فرمسه في الماء مباح وانما الحرام جمع الكل فيه وهو ليس جزء الغسل في شيء كما قاله بعض الاجلة فغير جيد لانه انما يتم في الغسل الترتيبي دون الارتماسي ولو نسي الصوم او حرمة الرمس لصح الغسل لعدم تعلق النهي بالناسي وكذا الجاهل الساذج دون المقصر **الثاني** الاحتقان بالمايع فانه محرم وفاقا للسيد حتى في الجمل والشيخين ووالد الصدوق والحلي والقاضي والحلبي والفاضلين والشهيدين بل الاكثر كما صرح به جماعة بل بالاجماع كما عن الناصريات والانتصار والغنية لصحيحة البزنطي عن الرجل يحتقن يكون به العلة في شهر رمضان فقال الصائم لا يجوز له ان يحتقن والرضوي لا يجوز للصائم ان يقطر اذنه شيئا ولا ان يسعط ولا ان يحتقن وفي دلالة الاخير نظر لجمعه بين ما لا يحرم والاحتقان بلفظ واحد ولكن الاول كاف في المطلوب ولا بأس بالجامد وفاقا للاكثر بل ظاهر الغنية الاجماع عليه وفي الكشف نفي الخلاف عنه لموثقة ابن فضال ما تقول في اللطف يستدخله الانسان وهو صائم فكتب لا بأس بالجامد وبها يخصص الصحيحة مع ان المتبادر منها او القدر المتيقن هو المايع ولا يوجب شيء منهما قضاء ولا كفارة وفاقا لجمل السيد حاكيا له عن قوم وفي المع وبه والاستبصار والسرائر والمنتهى والمختلف والتذكرة والكفاية وشرح الارشاد وغيرها ونسبه في الروضة الى الاكثر ووضحه وجمع ممن تأخر للاصل خلافا في الاول للمحكي عن الاسكافي فقال باستحباب القضاء فيه وعن الجمل ونسبه الى الشيخ في الجمل والسيد ايضا ولكن نسب بعض الى اليه الحرمة وكلامه فيه يحتمل الامرين للاصل وصحيحة علي عن الرجل والمرأة هل يصلح لهما ان يستدخلا الدواء وهما صائمان قال لا بأس والاصل مزال بما مر والصحيح ليس بحجة لمخالفته لعمل القدماء بل الاجماع مع ان المتبادر من استدخال الدواء كما قيل الجامد وفي الثاني للمحكي عن الصدوقين في الرسالة والمقنع والمفيد والناصريات نافيا عنه الخلاف والحلبي والمع حيث اطلقوا عدم جواز الحقنة ولم يفصلوا مع احتمال تخصيصهم الحقنة بما يكون بالمايع كما هو المتبادر منه فينتفي الخلاف وكيف كان فلا دليل لهم سوى اطلاق الاحتقان اللازم تقييده بالموثقة المتقدمة وفي الثالث للناصريات نافيا فيه الخلاف عنه وجمل الشيخ والاقتصاد وطرف مدعيا فيه الاجماع عليه كالغنية والقاضي والحلبي وموضع من المبسوط والتحرير وشارح النافع وشرح الجمل فاوجبوا فيه القضاء خاصة بل في الناصريات عن قوم ايجاب القضاء والكفارة ايضا للاجماع المنقول وشباهته بالاغتذاء ونفي جوازه للصائم في الصحيح فيكون لاجل الصوم لان تعليق الشيء بالوصف يشعر بالعلية فيكون بين الصوم والاحتقان الذي هو نقيض المع منافاة وثبوت احد المتنافيين يستلزم نفي الآخر وذلك يوجب عدم الصوم عند ثبوت الاحتقان يوجب القضاء ويضعف الاول بعدم الحجية والثاني بانه قياس مع الفارق والثالث بان نقيض المع انما هو جواز الاحتقان لا نفسه واللازم منه انتفاء الصوم عند جوازه وهو م **الثالث** مس النساء وتقبيلهن وملاعبتهن مع خوف سبق المني وعدم الوثوق بعدمه كما يأتي بيانه في بحث المكروهات **فرع** الحرمة انما هي اذا لم يكن الاحتقان ضروريا والا فيباح لان الضرورات تبيح المحظورات والعلة المذكورة في الصحيحة الاولى محمولة على ما لا يبلغ حد الضرورة **ب** يجوز تقطير الدواء في الاذن على الحق المشهور للاصل والمستفيضة من الاخبار بلا معارض نعم يكره للرضوي ويجوز صبه في الاحليل وكذا السعوط به للاصل ويكره السعوط للرضوي المتقدم ويأتي تفصيله **القسم الرابع** ما لا يحرم ويوجب القضاء والكفارة معا وهو امر واحد وهو تسبيب الانزال بلمس المرأة او تقبيلها بدون قصد الانزال معه ولا اعتياده اما الجواز فبالاجماع ولانه لو لم يقصد الانزال ولم يعتده لا وجه للحرمة اصلا ومجرد احتمال الانزال غير كاف بل فيه نزاع مع عدم احتماله ايضا ولو حرم ذلك لحرم لمس المرأة للصائم مطلقا وهو خلاف الضرورة واما ايجابه القضاء والكفارة فقد مر بيانه في الامر الرابع من القسم الاول مفصلا **القسم الخامس** ما لا يحرم ويوجب القضاء خاصة وهي امور **الاول** دخول الماء في الحلق لا عن عمد في غير مضمضة وضوء الفريضة وبيان المقام انه لو ادخل الماء في فمه فدخل حلقه فان ادخل الحلق عمدا فلا خلاف ولا اشكال في حرمته وافساده وان سبقه لا عن تعمد فان كان الادخال في الفم للمضمضة لصلوة الفريضة لم يبطل به الصوم اجماعا محققا ومحكيا في كثير من العبارات بخصوصه او في ضمن مطلق الصلوة او الطهارة كما يأتي اليه الاشارة ونفي عنه الخلاف والاشكال بعض الاجلة وللاصل السالم عن المعارض والمعتبرة من الاخبار المصرحة بعدم القضاء في سبق الماء الى الحلق في المضمضة مطلقا كموثقة الساباطي عن الرجل يتمضمض فيدخل في حلقه الماء وهو صائم قال ليس عليه شيء اذا لم يتعمد ذلك او في مضمضة الوضوء كموثقة سماعة عن الرجل عبث بالماء يتمضمض به من عطش فدخل حلقه قال عليه القضاء وان كان في وضوء فلا بأس به او في المضمضة في وقت الفريضة كرواية يونس في الصائم وان تمضمض في وقت فريضة فدخل الماء حلقه فلا شيء عليه وان تمضمض في غير وقت فريضة فدخل الماء حلقه فعليه الاعادة او في المضمضة لوضوء الفريضة خاصة كصحيحة الحلبي في الصائم يتوضأ للصلوة فيدخل الماء حلقه قال ان كان وضوءه لصلوة فريضة فليس عليه قضاء وان كان وضوءه لصلوة النافلة فعليه القضاء ولا يعارضها رواية المروزي المتقدمة المتضمنة للافطار بمطلق المضمضة لان بإطلاقها خلاف الاجماع فيجب الرجوع الى التخصيص او التجوز وبابهما واسع لا ينحصر فيما ينافي المسئلة وان كان في غير مضمضة وضوء الفريضة فالحق بطلان الصوم به مطلقا

وان كان

في بيان الاحتقان وانه محرم

وفيه

في بيان انه يجوز تقطير الدواء في الاذن وصبه في الاحليل

وان كان لوضوء نافلة او مدا واو تطهير الفم او غسله من الطعام وفاقا للحدائق وظاهر بل ظاهر جماعة من الاصحاب كما حكاه في بيت طلاق رواية يونس بالتسمية
في غير وقت الفريضة ولا ينافيه اطلاقها في نفيه في وقت الفريضة لان التعليق على الوصف دال على علته ويؤيد الاطلاق فحوى اثبات القضاء لوضوء
النافلة في صحيحة الحلبي ويدل عليه في بعض افراد المطلوب موثقة سماعة وصحيحة الحلبي وبما ذكر يقيد اطلاق موثقة الساباطي لكونه اعم مطلقا مما
ذكر ولا يوجب كفارة اصلا للاصل السالم عن المعارض سوى رواية المروزي المثبتة لها في التمضمض مطلقا ولا قائل به تماما مع معارضتها لما هو اكثر منها
واقوى واخص فيجب تقييدها بما اذا بلع الماء عمدا اختيارا فالمنفي القضاء في تمضمض الوضوء للصلوة مطلقا كالتهذيب في والمنتهى بل في الاخيرين الاجماع
عليه او في الوضوء كما هو صريح جمع او في الطهارة كما عن الانتصار والسرائر والغنية بل عن الثلثة الاجماع عليه للاصل والمنقول من الاجماع وموثقة
سماعة منطوقا في مطلق الوضوء وفحوى في الطهارة ويرد اولها بما مر من الدافع وثانيها بعدم الحجية وثالثها بكونه اعم مطلقا من صحيحة الحلبي بل رواية
يونس فيجب تخصيصها بهما ولمن نفاه فيما اذا كانت المضمضة للتداوي او ازالة النجاسة او غسل الفم من الطعام كبعضهم لكونه ماذونا في الفعل من
الله عز وجل غير متعمد بالابتلاع وضعفه ظ لان الجواز لا يستلزم عدم كونه مفطرا بعد دلالة النصوص عليه ولعدم انصراف الاطلاقات اليه
وفيه منع واضح بل في انصرافها الى العبث ونحوه خفاء ظ ولمن اثبت الكفارة فيما اذا كانت المضمضة لغير الصلوة كما في التهذيب ولا دليل تاما له ولا
يلحق الاستنشاق بالمضمضة على الاقوى فلو سبق فيه الماء الى الحلق لم يفطر اصلا للاصل واختصاص الموجب بالمضمضة خلافا لطايفة لاتحادهما
في المعنى وفيه انه راجع جدا الى القياس الفاسد عندنا لعدم معلومية المعنى للموجب قطعا وان كان الاحوط الاعادة معه في غير استنشاق وضوء الفريضة

الثاني معاودة النوم جنبا ليلا مستمرا نومه الى الفجر فانها موجبة للقضاء وان لم يكن محرمة ولا كفارة فيها وان نام ساعة عدا ايضا وهي المراد من النومة
الثانية فصاعدا واما الاولى فلا باس بها ولا ابطال للصوم فيها كل ذلك مع احتمال الانتباه قبله وعدم العزم على ترك الاغتسال واما مع عدمه
او العزم على تركه فهو بقاء على الجنابة فهو حرام يجب به القضاء والكفارة سببا فيه الاولى وغيرها فهذه احكام خمسة الاول عدم حرمة النومة الثانية
للاصل وعدم دليل على حرمته وعدم العلم بكونه سببا لبطلان الصوم اذ لعله يتنبه ويغتسل ومال بعضهم الى الحرمة للفظ العقوبة في الصحيح وفيه نظر لان
بمثل ذلك العقوبة لا يثبت الحرمة الثاني ايجابها للقضاء وهو المشهور بين الاصحاب واستفاضت عليه نقل الاجماع ويدل عليه صحيحا معوية بن عمار و
ابن ابي يعفور والرضوي المؤيدة بفتوى الاصحاب وحكايات الاجماع الاولى الرجل يجنب اول الليل ثم ينام حتى يصبح في شهر رمضان قال ليس عليه شيء
قلت فانه استيقظ ثم نام حتى اصبح قال فليقض ذلك اليوم عقوبة والثانية الرجل يجنب في شهر رمضان ثم يستيقظ ثم ينام حتى يصبح قال يتم صومه ويقضي
يوما وان لم يستيقظ حتى يصبح اتم يومه وجاز له والثالثة اذا اصابتك جنابة في اول الليل فلا باس بان تنام متعمدا وفي نيتك ان تقوم وتغتسل قبل
الفجر فان غلبك النوم حتى تصبح فليس عليك شيء الا ان يكون انتبهت في بعض الليل ثم نمت وتوانيت وكسلت فعليك صوم ذلك اليوم واعادة يوم
اخر مكانه وان تعمدت النوم الى ان تصبح فعليك قضاء ذلك اليوم والكفارة بتقييد تلك الاخبار يقيد اطلاقات القضاء بالنوم مطلقا كصحيحة البزنطي
وروايتي المروزي وابن عبد الحميد المتقدمة وصحيحة محمد عن الرجل يصيبه الجنابة في شهر رمضان ثم ينام قبل ان يغتسل قال يتم صومه ويقضي ذلك
اليوم مع ان الاخيرة غير دالة على الوجوب الثالث عدم ايجابها الكفارة وهو في النومة الثانية مذهب الاصحاب كما قيل وفيما فوقها المحكي عن المعتبر والمنتهى
وجمع من متاخري المتاخرين ودليله الاصل الخالي عما يصلح للمعارضة اذ ليس الا رواية المروزي وابن عبد الحميد المتقدمتين وهما وان كانتا شاملتين
للمورد ايضا ولم خروج النومة الاولى عنهما بدليل ولم يوجب ذلك تخصيصهما بالتعمد خاصة بل مقتضى القاعدة ابقاؤه فيما عدا الاولى على حالهما الا
انهما معارضتان مع الاخبار النافية للشيء والمصرحة بعدم الافطار بذلك بقول مطلق كالروايات المذكورة في حكم البقاء على الجنابة خرجت عنها
صورة التعمد كما مر هناك فيبقى حجة في الباقي ويعارض الروايتين وهما وان ترجحتا بالمخالفة للعامة الا انها مترجحة بالاكثرية والاصحية والموافقة
للاصل وبعضها بالاحدثية التي هي من المرجحات المنصوصة والرابع عدم ايجاب النومة الاولى للقضاء ولا كفارة وهو موافق فتوى الاصحاب ويدل عليه
الصحيحان والرضوي وبها يقيد الاطلاقات والخامس اختصاص ما ذكرنا باحتمال الانتباه والعزم على الاغتسال ولكن عزم على الترك فيجب القضاء و
الكفارة مطلقا لو كان كتعمد البقاء على الجنابة اتفاقا كما قيل لاطلاق ما دل على بطلان الصوم بالنوم الى الفجر مطلقا او متعمدا كصحيحة البزنطي وذيل الرضوي
ولا يضر لتعارضه مع اطلاق ما دل على صحته في النومة الاولى ومطلق النوم لترجيح الاول بمخالفة العامة مع التاييد بمفهوم الحال في صدر الرضوي
المنجبر الذي هو اخص مطلقا منهما وان لم يعزم على شيء من الطرفين فهو كالعزم على الترك عند المحكي عن جماعة للاطلاقات المذكورة وذهب بعض مشايخنا
الى انه كالعزم على الاغتسال لمعارضتها مع ما نفى القضاء في النومة الاولى بقول مطلق ورجحانه بالاكثرية والرجوع الى الاصل مع التكافؤ وهو كذلك
ولا يضر مفهوم صدر الرضوي اذ لعل المراد من المفهوم تعمد الترك كما ربما يفصح عنه قوله في الذيل وان تعمدت النوم والمتبادر منه العزم على البقاء على
الجنابة مع ان ضعفه يمنع من العمل به في غير ما انجبر منه والمقام واما ما في المنتهى من ان من نام غير ناو للغسل فسد صومه وعليه قضاؤه ذهب اليه
علماؤنا اجمع فظاهر استدلاله ارادة العزم على الترك حيث استدل بان مع العزم على ترك الاغتسال يسقط اعتبار النوم وعدم امكان الانتباه او
عدم اعتياده في حكم العزم على الترك والوجه ظاهر ثم انه نسب الخلاف في الحكم الثاني الى موضع من المعتبر ولكنه قال في موضع اخر منه بمقالة الاصحاب
كما في بعض وهو صريح في رجوعه عنه ولعله لذلك لم ينقل الاكثر منه الخلاف ولعل دليله مطلقات الفساد بالنوم وجوابه ظاهر مما مر

في بيان حكم معاودة النوم جنبا الى الفجر وان اوجب القضاء

فرع لا خفاء فی استحباب الحکم الاخیر فی صوم غیر رمضان مطلقا حتی فی قضائه وان کان مقتضی اطلاق صحیحی ابن سنان المتقدمین فی الفرع الاول من الامر الخامس بطلان القضاء الآن الظاهر من صحته فی الاصل صحته فی القضاء بالاجماع المرکب وامر الاحتیاط واضح واما الحکم الاول فهو مخصوص بشهر رمضان لاختصاص الاخبار به وقضائه لاطلاق الصحیحین واما غیرهما من الصیام الواجبة والمستحبة فلیس کذلک بل یصح الصوم مع النوم الثانی جنبا الی الصبح للاصل **ب** ظاهر الروایات المتقدمة اجتناب نومة الاحتلام من النومتین لانها نوم فیصدق علی ما بعدها ما فی الاخبار من قوله ثم نام او ینام حتی اصبح او یصبح واما قوله فی الصحیحة الاولی یجنب اول اللیل ثم ینام فلا یفید ان ذلک النوم بعد التیقظ من نومة الاحتلام بل یدل علی انه بعد الجنابة لم یحسب ذلک من النومة الاولی ولا یدل صحیحة العیص الثانیة المتقدمة فی الامر الخامس من القسم الاول الا علی نفی الباس علی النومة المتعقبة لنوم الاحتلام لا علی نفی القضاء **الثالث** فعل المفطر والفجر طالع باستصحاب بقاء اللیل فان من فعل ذلک لم یرتکب محرما ولا کفارة علیه ویجب علیه القضاء وانما النوم اذا کان فعله من غیر مراعاة الفجر وان کان معها فلا قضاء علیه بلا خلاف فی اکثر تلک الاحکام بل علی بعضها اجماع فی طائفة من عبارات الاصحاب ویدل علی الاول قوله سبحانه حتی یتبین ورواية اسحق اکل فی شهر رمضان باللیل حتی اشک قال کل حتی تشک وموثقة سماعة عن رجلین قاما فنظرا الی الفجر فقال احدهما هو ذا وقال الاخر ما اری شیئا قال فلیاکل الذی لم یتبین له الفجر الحدیث مضافا الی الاصل خلافا فیه للحلاف فلم یجوز فعل المفطر مع الشک فی دخول الفجر قیل لادلة وجوب القضاء والامر بالامساک الذی هو اسم للنهار الواقعی فیجب ولو من باب المقدمة ویرد بمنع دلالة القضاء علی منع الفعل لعدم التلازم بینهما ومنع الامر بالامساک فی النهار الواقعی بل فیما تبین عند المکلف انه النهار کما مر ومنه یظهر الجواز مع ظن دخول الفجر ایضا ما لم یکن ظنا معتبرا شرعا کما وان التقیة نعم یجب القضاء فی جمیع الصور ما لم یراع کما یاتی ویدل علی الثانی الاصل السالم عن المعارض وعلی الثالث المستفیضة کحسنة معویة بل صحیحته وامر الجاریة ان ینظر طلع الفجر ام لا فتقول لم یطلع فاکل ثم انظره فاجده قد طلع حین نظرت قال اتم یومک ثم تقضیه اما انک لو کنت انت الذی نظرت ما کان علیک قضاؤه ولا یضر عدم دلالة قوله تقضیه علی الوجوب مع دلالة مفهوم اخر الحدیث علیه وصحیحة الحلبی عن رجل تسحر ثم خرج من بیته وقد طلع الفجر وتبین قال یتم صومه ذلک ثم لیقضه فان تسحر فی غیر شهر رمضان بعد الفجر افطر الحدیث وموثقة سماعة عن رجل اکل وشرب بعد ما طلع الفجر فی شهر رمضان فقال ان کان قام فنظر ولم یر الفجر فاکل ثم عاد فنظر فرای الفجر فلیتم صومه ولا اعادة علیه وان کان قد قام فاکل وشرب ثم نظر الی الفجر فرای انه قد طلع فلیتم صومه ولیقض یوما اخر الی غیر ذلک کصحیحة ابرهیم بن مهزیار ورواية العیص والرضوی الاتیتین والمذکور فی تلک الروایات وان کان الاکل والشرب والجماع الا انه یتعدی الی غیرها من المفطرات بالاجماع المرکب والاطلاقات یشمل ما لو کان الاستصحاب مع ظن بقاء اللیل او الشک وعلی الرابع ای عدم وجوب القضاء مع مراعات الفجر صریح الحسنة والموثقة المتقدمتین وبهما یقید اطلاق بعض اخر مع ان الظاهر منه ایضا عدم المراعات **فروع** **ا** المراد بالمراعاة المسقطة للقضاء هو تفحصه ونظره بنفسه فلو اخلد الی اخبار الغیر او القراین کالالات الساعة ونحوها لم یسقط القضاء سواء کان المخبر واحدا او کثر لاطلاق النصوص واستوجه الثانیان وصاحبا المدارک والذخیرة سقوط القضاء ان کان المخبر عدلین لکونهما حجة شرعیة وزاد بعض متاخری المتاخرین خفایا بالاکتفاء بالعدل الواحد للاصل لاختصاص بعض الاخبار باخبار الجاریة وبعض اخر بصورة عدم اخبار الغیر ودلالة ثم علی الاعتماد علی القول الواحد ویرد بمنع کون العدلین حجة شرعیة بالاطلاق لعدم ما دل علیها کذلک بل عدم فایدته لو کان ایضا لان کونهما حجة شرعیة لا ینافی وجوب القضاء معهما واما القول بانه مخصص باخبار القضاء لو کان فغیر جید لان التعارض یکون ح بالعموم من وجه فیرجع الی الاصل ومما ذکر یظهر فساد اطلاق الاعتماد علی القول ایضا والاعتماد علیه او علیهما فی بعض الموارد لا یوجب التعدی ولا یثبت استقراء واما دعوی اختصاص الاخبار بصورة عدم اخبار الغیر فممنوعة جدا بل یشمله وغیره مفهوما ومنطوقا **ب** المشهور فی کلام الاصحاب بل قیل بلا خلاف اجده تقیید نفی القضاء مع عدم المراعاة بصورة امکانها فلو لم یتمکن منه لحبس او عمی لم یجب علیه القضاء مع ترکها ومصادفة المفطر للفجر وقیل ان الاحوط القضاء ح وهو کذلک بل هو الاقوی الا ان یکون اجماع علی خلافه لاطلاق الاخبار الدافع للاصل ودعوی اختصاص النصوص بصورة القدرة علیها کما قیل ممنوعة واستنادها الی التبادر وغیره لا وجه له اذ التبادر غیر مفهوم والمراد من غیره غیر معلوم **ج** لو علم عدم ترتب اثر علی المراعات لغیم ونحوه ومع ذلک قام ونظر وافطر لیسقط القضاء قطعا للاطلاقات **د** هل یسقط ح مع ترک النظر ایضا ام لا نعم لان من المعلوم ان المقصود من النظر ظهور وعدم تبین الفجر والمفروض انه حاصل وایضا علق عدم الاعادة فی الموثقة عدم رؤیة الفجر بعد النظر وهو یعلم انه کذلک فلا اثر للنظر والفرق بین تلک الصورة وصورة عدم القدرة علی النظر حاصلة هنا وهی عدم ظهور الفجر بدون صورة عدم القدرة اذ لو کان امکن له النظر فلعل الفجر قد تبین **ر** لو اخبر بالطلوع فظن کذبه واکل من غیر مراعاة ثم ظهر صدقه فالحکم کما ذکر فی غیره لما مر کذلک ویدل علی خصوص المسئلة صحیحة العیص عن رجل خرج فی رمضان واصحابه یتسحرون فی بیت فنظر الی الفجر فناداهم فکف بعضهم وظن بعضهم انه یسخر فاکل قال یتم صومه ویقضی والرضوی ولو ان قوما مجتمعین سالوا احدهم ان یخرج ثم قال قد طلع الفجر وظن احدهم انه یمزح فاکل وشرب کان علیه قضاء ذلک الیوم واستقرب الفاضل فی المنتهی والشهیدان وغیرهم وجوب الکفارة باخبار العدلین ونفی بعض مشایخنا البعد عنه باخبار العدل ایضا وهو کذلک بناء علی ما ذکرنا فی کتاب الصلوة من جواز التعلیل بل وجوبه علی اخبار العدل فی دخول الوقت ولا ینافیه الروایتان لان عدم

ذکر

ذكر الكفارة فيهما لا يدل على العدم مع ان المذكور فيهما ظن التسحر والمزاح دون الخبر الواقعي واثبات الكفارة في مثله مشكل لانه ليس خبرا بطلوع
الوقت عنده بل يزعم عدم ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ ثم صرح جماعة منهم الفاضل وغيره باختصاص الحكم المذكور بصوم شهر رمضان فلو تناول
المفطر في غيره فسد صومه وافطر يومه واجبا كان معينا او غير معين او غير واجب كان التناول قبل المراعاة ام بعده وهذا الحكم في غير الواجب المعين
واضح والظ عدم خلاف فيه ايض لاختصاص جميع روايات الحكم المذكور بصوم شهر رمضان وما يجب قضاؤه وليس شيء من الواجب المطلق والمندوب
كذلك وعدم معلومية صدق الصوم عليه بل هو ليس بصوم لغوي ولا عرفي البتة واما الشرعي فصدقه غير معلوم وصحة الصوم شرعا في بعض ما ليس
بالصوم بين كالناسي ونحوه لا يوجب الاطراد هذا مضافا الى التصريح به في صحيحة الحلبي ورواية ابن ابي حمزة وموثقة اسحق بكونه على اليوم واليوم ما عن
شهر رمضان فان تسحر مصبحا افطر ذلك اليوم واقضي مكان ذلك اليوم يوما اخر واتم على صوم ذلك اليوم واقضي اخر فقال لا بل تفطر ذلك اليوم لانك تسحرت
مصبحا وتقضي يوما اخر وجميع ذلك يشمل المراعي وغيره ولا مقيد له وما يفرق بين المراعي وغيره مخصوص بغير ما ذكر واما الواجب المعين غير شهر رمضان
ففيه وجهان احدهما انه كالواجب المطلق لاختصاص اكثر روايات المسئلة كموثقة سماعة وصحيحة ابن مهزيار وصحيحة الحلبي ورواية ابن ابي حمزة وصحيحة
العيص بشهر رمضان واطلاق الصحيحة بلزوم الافطار في التناول عند الفجر في غير رمضان والثاني انه كرمضان لاطلاق رواية ابن ابي حمزة على عطف الحسنة
قوله او غيره على قضاء رمضان بل عمومها الناشي من ترك الاستفصال ولعدم معلومية الفساد شرعا وان فسد عرفا ولغة فيجب عليه الامساك مع
المراعاة تحصيلا لامتثال الامر القطعي الغير المعلوم فساده ولا يجب القضاء لكونه بفرض جديد وهو في المقام مفقود وقد يرد مثله في الواجب المطلق
بل الامر فيه بالعكس لان امره لعدم توقيته بوقت باق فلا بد من الخروج عن العهدة ولا يحصل بمثل هذا الصوم المشكوك في صحته وفساده والحق
هو الثاني لا لما مر من الاطلاق لتعارض اطلاق الصحيحة مع اطلاق الحسنة بالعموم من وجه والقول بظهور صدر الصحيحة في عدم المراعاة لان وجوب
القضاء في رمضان انما يترتب على عدم المراعاة فالكلام في عجزها جار على هذا الوجه ايض ومثله الكلام في رواية ابن ابي حمزة وظهور الموثقة ايض في
عدم المراعاة كما قاله في يق فاسد جدا لان تخصيص جزء من الحديث بمخصص خارجي لا يوجب تخصيص حكم الاجزاء اصلا وظهور الموثقة لا وجه له فيحصل
التعارض ويتحقق التساقط بل لما اشير اليه اخيرا من عدم معلومية فساد صوم اليوم واستصحاب وجوب امتثال الامر الدال على وجوب هذا اليوم المعين
وعدم دليل على القضاء مع عدم معلومية الفساد ولا يتوهم دلالة اطلاقات فساد الصوم بتناول المفطرات بعد الفجر لمثل ذلك ايض فيفسد ويجب معه
القضاء بادلته اذ لم نعثر على مثل تلك الاطلاق نعم ورود ذلك في صيام شهر رمضان واما امثال قوله لا يضر الصائم اذا اجتنب اربع خصال وقوله
الكذب يفطر الصائم فلا دلالة لها لاجمال وقت عدم الاجتناب في البعض فلعله بعد تبين الفجر على الصائم اذ وقت كونه صائما او وجوب الصوم عليه
فيه وكل ذلك قبل ظهور الفجر عليه ممنوع نعم لو قال الكذب بعد الفجر ينقض او اذا لم يجتنب بعد الفجر اربع خصال يضر لكان مفيدا ولا مثل ذلك الرابع
الافطار بظن دخول الليل عند جماعة ولكن الاقوى عدم وجوب القضاء فيه وتفصيل الكلام ان الصائم المفطر من جهة دخول الليل اما يكون عالما
بدخول الليل او شاكا فيه او ظانا اياه فعلى الاول لا اثم عليه لتعبده بعلمه ولا قضاء ولا كفارة وان تبين خطاؤه وللاصل الخالي عن المعارض حتى اطلاقات
فساد الصوم بتناول المفطرات لعدم ظهورها في مثل ذلك الشخص مضافا الى فحوى ما ياتي من ادلة انتفاء القضاء بالافطار مع ظن الليل بل ظاهر صحيحة زرارة
وقت المغرب اذا غاب القرص فان رايته بعد ذلك وقد صليت اعدت الصلوة ومضى صومك وتكف عن الطعام ان كنت قد اصبت منه شيئا فان المراد
قد غاب بحسب علمك والا لم يكن معنى للرؤية بعده وعلى الثاني يكون اثما لعدم جواز نقض اليقين بالشك وعليه القضاء مع ظهور الخطاء او استمرار
الشك كما عن ف والغنية والنهاية والوسيلة والمن وكره بل عن الاولين الاجماع عليه لاطلاقات وجوب القضاء بتناول المفطرات في نهار رمضان متعمدا
والمفروض منه لانه نهار شرعا بل الظ وجوب الكفارة ايض لما ذكر بعينه خلافا للمن حيث قوى انتفاؤها بعد ما تردد اولا للاصل ولعدم الهتك والاثم و
الاول مدفوع بما مر والثاني يمنع عدمهما اولا ومنع الملازمة ثانيا واما في كلام كثير من الاصحاب من نفي القضاء والكفارة بافطار للظلمة الموهمة فالمراد منها
الموجبة للظن كما فسره في ضه وغيره والسر في تخصيصها بالذكر مع ذكر الافطار بظن الغروب مط ورودها في الاخبار حيث ورد فيها الافطار للغيم ونحوه
ولو ظهر الصواب مع الافطار في الشك يصح صومه ولا شيء عليه كما نص عليه في كره للاصل وظهور عدم صدق الافطار في النهار الواقعي فيكون نقضا
لليقين باليقين الطاري وعدم ظهور اطلاقات القضاء والكفارة في مثل ذلك والفرق بين ذلك وبين ما لو صلى في الوقت مع الشك في دخوله
الى القبلة من غير اجتهاد ممكن مع الشك فيها ظاهر لان ابتداء العبادة فيهما وقع في حال الشك فمنع الانعقاد وانعقدت هنا على الصحة والشك
في انه هل طرء المفسد ثم تبين عدمه وعلى الثالث فمع تبين الصواب لا شيء عليه لما مر ولفحوى ما ياتي من ادلة نفي القضاء مع تبين الخطاء ففيه وجوه بل ومع تبين الخطاء
اقوال وجوب القضاء مط نسبه في ك الى الاشهر وكذا عن كره ويظهر من يق انه مختار السيد والمفيد والحلبي والمن والمع حيث نسب اليهم القول بالوجوب
مع خطاء الظن اذا لم يكن طريق له الى العلم لاصالة بقاء النهار مع مطلقات وجوب القضاء وموثقة سماعة في قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم
سحاب اسود عند غروب الشمس فراوا انه الليل فافطر بعضهم ثم ان السماء انجلى فاذا الشمس طلعت فقال على الذي افطر صيام ذلك اليوم ان الله عز وجل
يقول ثم اتموا الصيام الى الليل فمن اكل قبل ان يدخل الليل فعليه قضاؤه لانه اكل متعمدا وعدمه مط وهو المحكى عن بر وكره القول الاخر للاصل
المستفيضة كصحيحتي زرارة احديهما مرت والاخرى رجل ظن ان الشمس قد غابت فافطر ثم ابصر الشمس بعد ذلك قال ليس عليه قضاء وروايتا

الكنانی والشحام الاولی عن رجل صام ثم ظن ان الشمس قد غابت وفی السماء غیم فافطر ثم ان السحاب انجلی فاذا الشمس لم تغب فقال قد تم صومه
ولا یقضیه والثامنة قریبة منها ایضا والتفصیل بالقضاء مع عدم المراعاة الممکنة فللتفریط وترک الاستصحاب ونحو مما دل علی وجوب التحرّی واطلاق الموثقة و
عمومها دل فی طرف الفجر علی وجوبه بفعل احد اسبابه فی النهار ولو شرعا واما الثانی فلان المرء متعبد بظنه حیث لا سبیل له الی العلم والاصل العدم دلیل
علی وجوب القضاء لاختصاص کثیر مما دل علیه من التفریط والتحری ونحوهما بصورة القدرة علی المراعاة ولاطلاق الصحیحین والخبرین بل خصوص
الاخیرین لعدم امکان المراعاة مع تراکم السحاب وعدم ترتب اثر علیها وبالقضاء مع الظن الحاصل من غیر جهة الظلمة الموجبة لظن اللیل مطلقا
کجماعة او مع عدم المراعاة کاخرین او الا اذا کان حاصلا من اخبار العدلین کالمحقق الثانی وعدمها مع الظن الحاصل من جهتها ولا یبعد اتحاد ذلک
مع التفصیل حیث ان مع الظلمة الکذائیة لا سبیل الی المراعاة وتحصیل العلم غالبا وسبب تخصیصها بالذکر علیه وقوعها وورودها فی بعض الاخبار
وان لم یکن کذلک فیکون التفصیل بذلک لما ذکر من تعرض الاخبار له فذکروا الظلمة وجعلوها قسمین الموهمة للیل ای الموجبة للوهم بمعنی الشک
الموجبة للظن وجعلوا القضاء فی الاول واجبا دون الثانی ومن نفی القضاء فی الموهمة مطلقا فمراده الموجبة للظن فان مثل الاستعمالین شایع فی الترکیب
جدا وبالجملة دلیل القضاء فی الاول ما مر دلیلا للقول الاول مع ادعاء نفی الخلاف فیه مع عدم المراعاة الممکنة ودلیل عدمه فی الثانی بعض الاخبار
المتقدمة **اقول** اما القول الاول فیرد علی دلیله الاول انه الاول مع ادعاء نفی الخلاف فیه مع عدم المراعاة انما یتم لولا النصوص المذکورة المقیدة
للطلقا وعلی الثانی عدم وضوح دلالته اذ لیس فیه الا الامر بصیام ذلک الیوم ویمکن المراد اتمامه دفعا للتوهم ان ذلک الافطار مبیح له بعد ظهور
الخطاء ایضا ولا ینافیه الاستدلال بالایة الکریمة بل یؤکده لدلالتها علی وجوب الامساک الی اللیل مطلقا اکل فی الاثناء ام لا وکذا قوله عه فمن اکل الخ
فانه یمکن ان یکون ابتداء الحکم لا حق بل قوله فی تعلیله لانه اکل متعمدا یؤکد ارادة ما ذکرناه والا فالاکل بظن الغروب لیس اکلا متعمدا کما لا یخفی ولو
سلمنا الدلالة فیعارض النصوص المتعقبة لها مع انها اخص من الموثق لاختصاصها بالظن وشمول قوله رأوا فی الموثق کما قیل للشک ایضا مع ترجح
بالنسبة الیها باعتبار الموافقة للعامة کما فی المن واما القول الثانی فمع عدم صراحة صحیحة الاولی لاحتمال ارادة بطلان الصوم من قضیه و
کونهما بعمومهما الشامل لصور الوهم والشک والظن شاذ اذ العدم قایل بسقوط القضاء فی الاولیین واختصاص الروایتین بصورة وجود الغیم
فلم یبق الا الصحیحة الثانیة المعارضة للموثق المتقدم المرجوحة عنه باحدثیة الموثق وان رجح بالمخالفة المحکیة للعامة یرد علیها انها باطلاقها الشامل
لجمیع اسباب الظن مع امکان تحصیل العلم او المراعاة وعدمها مخالفة للشهرة العظیمة بل للاجماع فلا یکون حجة واما القول الثالث فیرد علی دلیله
الاول علی جزئه الاول ان مقتضی التفریط الاثم دون القضاء وعلی دلیله الثانی علیه منع الاولویة لوجود الفارق حیث ان ترک الاستصحاب والعمل
بظن الفجر فی الاصل بدون المراعاة کان یوجب طرو المفسد فی کثیر من الصیام بخلافه فی طرف المغروب لانه نادر وقوعا بالنسبة الی الاول والمنع
عن حصول الیقین فی الاول مطلوب وطرقه عدیدة فیسهل تناول المفطرات فی مبادی الفجر لاکثر الناس بخلاف الثانی وعلی دلیله الثالث علیه
ما مر من قصور دلالة الموثقة علی دلیله الرابع علیه ان العموم لا یفسد مع وجود المخصص کالصحیحین والخبرین حیث ان مقتضاها انتفاء القضاء مع
الظن الحاصل بسبب الغیم ولو فرض امکان المراعاة معه نعم بناء علی ما قلنا من اتحاد القولین وعدم امکان المراعاة مع الغیم ایضا یتم دلالة العموم علی
ذلک الجزء لعدم مخصص له مع امکان المراعاة سوی احدی الصحیحین المردودة اطلاقها بالشذوذ ومخالفة الشهرة وعلی دلیله الاول علی جزئه الثانی منع
تعبد المرء بظنه مع سد باب العلم اولا ومنع سده ثانیا لحصوله بالصبر وعدم دلیل علی وجوب الصبر کما قیل واستلزامه الحرج مردود بان وجوب تحصیل
العلم هو الدلیل وعلی دلیله الثانی ان بعض ادلة وجوب القضاء وان لم یجر فی المورد الا ان دلیله التام وهو العمومات جاریة فیه وعلی دلیله الثالث ان
غیر احد الصحیحین اخص من المطلوب نعم یتم دلالة الصحیح ولا شذوذ فیها مع هذا القید واما القول الرابع فیظهر ما فی دلیله علی الجزء الاول مما مر نعم
لا اعتراض علی جزئه الاخیر ثم ظهر من جمیع ما ذکر حق المحاکمة بین هذه الاقوال وان القول الفصل هو وجوب القضاء مع ترک المراعاة الممکنة وعدم
السحاب الموجب لظن اللیل وعدمه مع المراعاة او عدم امکانها او وجود السحاب المذکور اما الاول فللعمومات الخالیة عن المعارض سوی الصحیحة المردودة
فی المورد بالشذوذ ومخالفة الشهرة والمعارضة للموثقة بل الصحیحة بسند آخر فی خصوص الظن الحاصل بالسحاب المتعدی الی غیره بالاجماع المرکب
المساویة لها فی وجوه المرجحات الموجب للرجوع الی العمومات وان امکن رد ذلک بان یعارض الموثقة مع الخبرین المساویین لها فی الاحدیثیة الراجحین
علیها بمخالفة العامة او جبر طرحها ومعه لا یفید الاجماع المرکب واما الثانی فللصحیحة المذکورة الخالیة عن الشذوذ فی المورد الموجبة لتخصیص
العمومات وللصحیحة الاخری مع الخبرین فی الظن الحاصل بالسحاب هذا کله مع الموافقة للاصل والاعتضاد بالشهرة العظیمة وههنا تفصیل آخر لا دلیل علیه
اصلا وهو ایجاب القضاء مع الظن الضعیف ونفیه مع القوی حکی عن الشیخ الحر فی وسائله وهو احد احتمالات کلام الحلی حیث قال ما ملخصه ومن
ظن ان الشمس قد غابت ولم یغلب علی ظنه ذلک ثم بین الشمس فالواجب علیه القضاء وان کان مع ظنه غلبة قویة فلا شیء علیه فان افطر لا عن امارة
ولا ظن فیجب علیه القضاء والکفارة انتهی وعلی هذا الاحتمال یحمل کلامه فی ذلک والاحتمال الآخر ان یکون مراده من الظن الشک واستعماله بمعناه
فی اللغة والعرف معروف ویکون مراده بغلبة ظنه الرجحان الذی هو الظن بالمعنی المعروف والاحتمال الثالث ان یکون الظن بمعنی الخاطر وهو ایضا
معروف لغة وهو المراد حین یقال غلب علی ظنه ومن ذلک یظهر ضعف ما فی المن من تشنیعه علی الحلی فی کلامه ذلک وجعله مضطربا غایته

القضاء مع عدم المراعاة الممکنة

تتمیم

كتاب الصوم

في بيان ما يستحب للصائم الامساك عنه وهي امور

تتميم يستحب للصائم الامساك عن امور منها مضغ العلك كما مر ومنها ايصال الغبار الى الحلق للخروج عن شبهة الخلاف ولما مر من بعض ما
استدلوا به على تحريمه المحمول على الكراهة ومنها السعوط مطلقا تعدى الى الحلق ام لا وفاقا للجمل وف ويه والسيد وفع ونك وغيرها بل محتمل المقنع و
الاسكافي لنفيهما الباس الذي هو العذاب بل المش كما في ك وخيره لروايتي ك وغياث الاولى عن الصائم يحتجم ويصب في اذنه الدهن قال لا باس الا السعوط
فانه يكره والثانية انه كره السعوط للصائم والرضوي لا يجوز للصائم ان يقطر في اذنه شيئا ولا يسعط خلافا لمحتمل المقنع والاسكافي فجوزاه بلا كراهة
للاصل المندفع بما مر وللفقيه والمفيد والحلي والديلمي والقاضي وابن زهره والحلبي فحرموه بلا قضاء وكفارة كالاولين او معهما كالثالث والرابع
بل قوم من اصحابنا كما حكاه السيد او مع الاول خاصة كالباقين لانه ايصال شيء مفطر الى الدماغ الذي هو من الجوف ولاستثناء السعوط في
رواية ليث عن عدم الباس الذي هو العذاب واثبات الكراهة له في الروايتين وهي في عرف القدماء يصدق على الحرمة ونفي الجواز في الرضوي والاول
مردود بمنع كون مطلق الايصال للشيء المطلق الجوف مفطرا وانما الايصال بالاكل والشرب الى الحلق والمعدة والثاني بان الكراهة وان كان
صادقا على الحرمة لغة وعرفا قديما الا ان استعمالها في خصوصها مجاز وهو ليس باولى من ارادة المجاز من الباس ومنه يظهر رد الثالث ايض والرابع
بالضعف الخالي عن الجابر مضافا الى احتمال عطف قوله ولا يسقط على قوله لا يجوز وللمبسوط ويه بل جملة من الاصحاب كما قيل فحرموا مع التعدي
الى الحلق فالاول للاصل والمتعدي فالثاني للايصال الى الحلق وجوابه ظاهر اذ لا دليل على البطلان بمطلق الايصال الى الحلق بل ينفي الحرمة
حصر ما يضر الصائم في خصال ليس منه وفحوى ما دل على كراهة الاكتحال بما له طعم يصل الى الحلق وعموم التعليل في جملة من النصوص على جواز الاكتحال
بانه ليس بطعام ولا شراب ومنها النساء تقبيلا ولمسا وملاعبة اجماعا في الجملة وهل هي مكروهة مطلقا او للشاب دون الشيخ او لذوي الشهوة ومن
تحرك لذلك شهوته دون غيره فيه اقوال اشهرها الاخير بل الاجماع عليه في المن وكره دليل الاول رواية الاصبغ اقبل وانا صائم فقال له عف صومك
فان بدو القتال اللطام ولابي بصير والمباشرة ليس بها باس ولا قضاء يومه ولا ينبغي له ان يتعرض لرمضان اي لا يحرم المباشرة ولكنها مكروهة لحرمة رمضان
والمروي في قرب الاسناد عن الرجل هل يصلح له ان يقبل او يلمس وهو يقضي شهر رمضان قال لا ومثله المروي في كتاب علي بن جعفر ودليل الثاني
صحيحة الحلبي عن الرجل يمس من المرأة شيئا ايفسد ذلك صومه او ينقصه فقال ان ذلك ليكره للرجل الشاب مخافة ان يسبقه المني ومرسلة زيد عن عبد
الله بن سنان عنه رخصة للشيخ في المباشرة وصحيحة منصور ما تقول في الصائم يقبل الجارية والمرأة فقال اما الشيخ الكبير مثلي ومثلك فلا باس و
اما الشاب الشبق فلا فانه لا يؤمن والحديث حجة الثالث اما الشاب الشبق في الاخيرة والعلتان المنصوصتان في الصحيحين من جهة تحقق المخافة وعدم
الامن في ذي الشهوة وصحيحة زرارة ومحمد هل يباشر الصائم او يقبل في شهر رمضان فقال اني اخاف عليه فليتنزه عن ذلك الا ان يثق ان لا يسبقه منيه
حيث ان ذي الشهوة لا يكون واثقا وغيره واثق البتة والمروي في كتاب علي عن المرأة هل يحل لها ان تعتنق الرجل في شهر رمضان وهي صائمة فتقبل بعض
جسده من غير شهوة قال لا باس وعن الرجل هل يصلح له وهو صائم في رمضان ان يقلب الجارية فيضرب على بطنها وفخذها وعجزها قال ان لم يفعله
ذلك بشهوة فلا باس واما الشهوة فلا يصلح ورواية رفاعة عن رجل لامس جاريته في شهر رمضان فامذى قال ان كان حراما فليستغفر الله استغفار
من لا يعود ابدا ويصوم يوما مكان يوم وان كان من حلال فليستغفر الله ولا يعود ويصوم يوما مكان يوم فان ترتب الامذاء عليه ليس الا لحركة الشهوة
اقول لا يخفى ان شيئا من روايات القولين الاخيرين لا يصلح لاثبات الكراهة في فرد ولا لنفيها عنه اما الاولى فلاعمية لفظ الكراهة على الحرمة
وانما تثبت الكراهة المصطلحة بها فيما ثبت بضميمة الاصل وهو هنا غير جار لما ياتي من حرمة المباشرة لمن يخاف على نفسه واما الثانية فلا لاعمية
الرخصة من الكراهة والاباحة واما الثالثة فلمثل ما مر في الاولى فان قوله فلا يحتمل الحرمة ايض ونفي الباس عن مثلهما يستلزم نفي الحرمة لان الباس
هو العذاب والشدة واما الرابعة فلان مقتضى الامر فيها اثبات الحرمة في غير الواثق ومقتضى الاستثناء انتفاؤها في الواثق واما الخامسة فلان نفي
الباس عمن لم يفعل بشهوة ينفي الحرمة واثبات عدم الصلاح لمن فعل بشهوة ينفيها لان ضد الصلاح الفساد واما السادسة فظاهره وعلى هذا
فيظهر عدم دليل للقولين الاخيرين ووجوب دفع اليد عنهما فبقي الاول ولكن يجب تقييده بما لم يثبت فيه الحرمة ولكنها ثابتة فيما خاف من الانزال ولم
يكن واثقا بنفسه فانه يحرم على الاظهر كما هو احد القولين على ما ذكره في المن للامر بالتنزه في صحيحة زراره ومرسلته عن الرجل يلصق باهله في شهر
رمضان قال ما لم يخف على نفسه فلا باس دلت بالمفهوم على الباس الذي هو العذاب مع الخوف ولا ينافيه قوله يكره في صحيحة الحلبي لانه اعم من الحرمة
على ذلك يحمل الامر بالاستغفار في رواية رفاعة حيث ان الامذاء لا ينفك عن عدم الوثوق ومنها جلوس المرأة في الماء على الاظهر الاشهر للشهرة
وموثقة حنان عن الصائم يستنقع في الماء قال لا باس ولكن لا يغمس فيه والمرأة لا تستنقع في الماء لانها تحمل الماء بفرجها خلافا للمحكي عن الديلمي و
الحلي وابن زهره والقاضي وظاهر الفقيه ومحتمل المقنعة فحرموه اما مع القضاء كالاولين او مع الكفارة كالمتعقبين لهما او بدونهما كالباقين
للموثقة في الحرمة ولعدم ايجاد التعليل المذكور فيها لولا الافساد الموجب للقضاء او له وللكفارة فيهما بل تصريحه بانه موصل للجوف وهو مفسد
مضافا في الثلثة الى الاجماع المدعى في الغنية ويضعف الكل بضعف دلالة الموثقة لمكان الجملة الخبرية على الحرمة وكفاية الكراهة في توجيه التعليل
حيث انه موجب لدفع العطش المطلوب في الصوم ومنع كل ايصال الى الجوف ولو مع عدم صدق الاكل والشرب مفسدا وعدم حجية الاجماع المنقول
ولا يكره ذلك من الرجل ولا من الخنثى والمجبوب للاصل الخالي عن المعارض بل المقارن للمؤيد كما مر ومنها السواك بالرطب وفاقا للمحكي عن الشيخ والعماني

قوله وعدم

وابن زهرة وك بل جماعة من متاخري المتاخرين كما قيل للمعتبرة كصحيح الحلبي عن الصائم يستاك بالماء قال لا باس به وقال لا يستاك بسواك رطب وابن سنان
كره للصائم ان يستاك بسواك رطب وموثقة الساباطي في الصائم ينزع ضرسه قال لا ولا يدمي فاه ولا يستاك بعود رطب وخبر محمد يستاك الصائم اي
النهار شاء ولا يستاك بعود رطب ورواية ابي بصير لا يستاك الصائم بعود رطب خلافا للمنتهى فلا يكره بل يستحب وعن المنتهى انه مذهب علمائنا اجمع الا العماني
للاصل والحصر وعموم السواك وخصوص المستفيضة المجوزة للسواك بقول مطلق للصائم بقوله يستاك كصحيح ابن سنان وموثقة محمد وروايتي ابي
بصير وابي الجارود والنافية للباس عن السواك بالعود الرطب كصحيح الحلبي وخصوص رواية الرازي عن السواك في شهر رمضان قال جائز الى ان قال
فقال له ما تقول في السواك الرطب يدخل رطوبته في الحلق فقال الماء للمضمضة ارطب من السواك الرطب ونحوها المروي في قرب الاسناد عن علي ع في
اخوه فقال علي ع فان قال قائل لا بد من المضمضة لسنة الوضوء قيل له فانه لا بد من السواك للسنة التي جاء بها جبرئيل وبها ترتفع الاصل ويقبل الحصر
ويخصص العموم كما انه يخصص ايض بغير الرطب مطلقات مجوزات السواك للصائم مع انها غير دالة الا على الجواز الغير المنافي للكراهة كما ان نفي الباس الذي
هو العذاب في صحيح الحلبي الاخيرة لا ينافيها ايض ومما ذكر يعلم عدم منافاة اثبات الجواز في الروايتين الاخيرتين لها ايض بل وكذا قوله فيهما الماء للمضمضة
ارطب لان القائل استدرك دخول الرطوبة في الحلق فتوهم منه نفي الجواز الثابت اولا فرد عليه بما رده وقال ان دخول الرطوبة لا ينفي الجواز لوجوده
في المضمضة نعم في قوله في الذيل فان قال قائل الخ دلالة على انتفاء الكراهة بل ثبوت الاستحباب الا انه لا يثبته الا في مطلق السواك فانه الذي سنه
جبرئيل ولذا اطلق الامام ايض فيجب التخصيص فتدبر مع انه على الدلالة ايض لا يقاوم ما مر لاكثريته واصحيته واصرحيته ونقل الكراهة عن احمد لا يجعله موافقا
للعامة فتدبر ومنها الاكتحال فيكره مطلقا وان اشتدت بما فيه مسك وطعم يجد في الحلق ولا يحرم اما عدم الحرمة فبالاجماع والاصل والحصر و
الاخبار النافية للباس عن مطلق الاكتحال كصحيحي محمد وعبد الحميد وموثقة سليم وروايات عبد الله بن ميمون وابن ابي يعفور وغياث بن ابراهيم و
اما الكراهة مطلقا فللاخبار الناهية عن مطلقه كصحيحي الاشعري والحلبي ورواية الحسن بن علي وهي واردة بالجمل الخبرية فلا يفيد ازيد من الكراهة
واما اشدتها مع احد الوصفين فلصحيح محمد عن المرأة تكتحل وهي صائمة فقال اذا لم يكن كحلا تجد له طعما في حلقها فلا باس وموثقته عن الكحل للصائم
فقال اذا كان كحلا ليس فيه مسك وليس له طعم في الحلق فلا باس والمروي في قرب الاسناد ان عليا ع كان لا يرى باسا بالكحل للصائم اذا لم يجد طعمه
والرضوي لا باس بالكحل اذا لم يكن ممسكا ومفهوم تلك الاخبار وان اقتضى الحرمة مع احد الوصفين او الا المطلق ان الاجماع على عدم الحرمة اوجب الحمل على
نوع من الكراهة ولثبوت اصلها المطلقة يفهم العرف من التخصيص بالذكر شدته فيه مضافا الى رواية ابن ابي غندر اكتحل بكحل فيه مسك وانا صائم ع
لا باس به والمش اختصاص الكراهة بما فيه احد الوصفين كجماعة او الاول خاصة كالمحقق والشهيد او مع ما فيه صبر كما في ضه او مع ما فيه رايحة
حادة كبعضهم للجمع بين الصنفين المطلقين من الاخبار بالصنف المفصل وهو كان حسنا لو تنافيا الصنفان وكان نفي الباس نفيا للكراهة ايض وليس
كذلك ومنها اخراج الدم مع خوف الضعف للصحاح المستفيضة كصحاح الاعرج والحلبي وابن سنان والحسين بن ابي العلاء وغيرها وهي وان كانت
مختصة بالاحتجام ظاهرة في الحرمة مع خوف الضعف الا انه يستفاد العموم من السياق وقيل من تنقيح المناط وفيه تامل ويصرف عن الظاهر للاجماع على
عدم الحرمة ورواية عبد الله بن ميمون ثلثة لا يفطرن الصائم القي والاحتلام والحجامة وقد احتجم النبي ص وهو صائم واما النبوي افطر الحاجم والمحجوم
فمع انه عامي روي انه كان لمكان اغتيابهما مسلما او لنسابهما وكذبا في سبهما على نبي الله واحتمل الصدوق في معاني الاخبار ان يكون المعنى المتجر عرض نفسه
للاحتجام الى الافطار والحاجم عرض المحتجم اليه وقال ايض سمعت بعض المشايخ بنشابور يذكر في معناه انهما دخلا بذلك في فطرتي وسنتي ومنها
دخول الحمام اذا خيف منه الضعف لصحيح محمد ومنها شم الرياحين عموما وهو كل نبت طيب الريح كما ذكره اهل اللغة للاجماع المنقول في المن وكره والاخبار
المستفيضة كروايتي الحسن بن راشد ورواية الصيقل ومراسيل في ويه معللا في بعضها بانه لذة ويكره للصائم ان يتلذذ وفي بعضها ان الريحان بدعة
للصائم وهو وان كان مشعرا بالحرمة الا ان الاجماع والاخبار النافية للباس عنه كصحيحي محمد والبجلي وروايتي سعد وابي بصير اوجب الحمل على الكراهة
وقيل بتاكد الكراهة في النرجس لرواية ابن رئاب سمعت ابا عبد الله عم ينهى عن النرجس فقلت جعلت فداك لم ذلك قال لانه ريحان الاعاجم ولا يخفى
انها لا يدل على الاشدية بل ولا على الاختصاص بالصائم بل غايته كراهة شم النرجس مطلقا فهي الاظهر والتعليل الشدة بفتوى الاكثر مع التسامح
في ادلة الكراهة غير جيد لان الشدة غير نفس الكراهة ولم يثبت فيها المسامحة الا ان يثبت الشدة بثبوت الكراهة من جهتين احديهما من جهة كراهة
شم مطلق الريحان للصائم وثانيهما من جهة كراهة شم النرجس مط فيجتمع الجهتان في شم الصائم للنرجس فيشتد الكراهة وهل يشمل الريحان مثل
التفاح والسفرجل والاترج لصدق النبت فيه نظر بل الظاهر العدم لان المتبادر من النبت مثل الحشايش والاوراق فلا يشمل الفواكه واصول النباتات
واغصانها الطيبة وكذا يكره التطيب بالمسك لرواية غياث ولا يكره غيره من اصناف الطيب والغالية للاصل والمستفيضة كمرسلة به ورواية
الحسن بن راشد وغيرهما وفي بعضها ان الطيب تحفة الصائم ومنهم من الحق بالمسك ما يجري مجراه مما يوجد طعمه في الحلق ومنهم من الحق به الزعفران
ولا وجه له الا فتوى الفقيه ولا يعارضها عموم الطيب فعدم الكراهة فيهما اشبه ومنها الاحتقان بالجامد لنقل الاجماع عن الغن والكشف وقد
مر ومنها بل الثوب المبلول لروايات الصيقل وابن سنان وابن راشد وخلوها عن الدال على الحرمة استدل بها للكراهة ولا لصحيح محمد الصائم
يستنقع في الماء ويصب على راسه ويتبرد بالثوب وينضح بالمروحة وينضح البوريا تحته لجواز ان يراد بالتبرد بالثوب جعله مروحة لا بله على الجسد

او يراد

او يراد به البشرة بعد عصره كما صرح به في رواية ابن سنان المشار اليها حيث قال لا تلزق ثوبك الى جسدك وهو رطب وانت صايم حتى تعصره ومنها
انشاد الشعر على ماذكره بعض الاصحاب ولكن لم يذكره الاكثر كما صرح به في ق ووجه الكراهة صحيحة حماد يكره رواية الشعر للصايم والمحرم وفي الحرم وفي يوم
الجمعة وان يروى بالليل قال قلت وان كان شعر حق قال وان كان شعر حق ونص في ق كما او ورد من كراهة انشاد الشعر في مكان او زمان شريف بالاشعار
الدنيوية غير الحقة مما كان متضمنا الحكمة او موعظة او مدح اهل البيت او رثائهم بل نسبه الى اصحابنا وقال ان اصحابنا قد خصوا الكراهة بالنسبة الى انشاد
الشعر في المسجد او يوم الجمعة او نحو ذلك من الازمنة الشريفة والبقاع المنيفة بما كان من الاشعار الدنيوية الخارجة عما ذكرنا انتهى قال وممن صرح بذلك الشهيد
في كري والشهيد الثاني في جملة من شرحه والمحقق الشيخ علي والسيد السند في ك انتهى واستدل لذلك بصحيحة علي بن يقطين النافية للباس عن الشعر
الذي لا باس به في الطواف المستلزم لكونه في الحرم وبالاخبار الغير العديدة الواردة في مدح الشعر في اهل البيت وفي مراثيهم وبالمروي في كمال الدين
عن امير المؤمنين ع يوم فتح مكة وقد يكون وابل حين اقبلوا اليه وهو بفناء الكعبة انشاد شعر قيس بن ساعدة وترحم عليه وبالمروي في كتاب دار في
المدينة لامين الاسلام الشيخ علي الطبرسي باسناده عن خلف بن حماد قال قلت للرضا ع ان اصحابنا يروون عن ابائك ان الشعر ليلة الجمعة ويوم الجمعة وفي
شهر رمضان وفي الليل مكروه وقد هممت ان ارثي ابا الحسن ع وهذا شهر رمضان فقال ارث ابا الحسن ع في ليالي الجمع وفي شهر رمضان وفي الليل و
في ساير الايام فان الله عز وجل يكافيك على ذلك وفي دلالة غير الاخيرة على مطلوبه نظر اذ نفي الباس اعم من نفي الكراهة والعمومات لا يجدي في مقابل
الاخبار الخاصة وامر النبي لعله لكونه قبل ورود الحكم بالكراهة نعم يتم دلالة الاخيرة ولا يضر اختصاصها بالرثي لعدم القول بالتفرقة ثم يعارض بذلك
ما مر فاما ان يرجح ذلك لاحتمال الحمل ما مر على التقية كما في ق او يرجع الى العمومات المذكورة ولا يضر ضعف الاخيرة لان المقام مقام المسامحة فالحق عدم الكراهة
في الاشعار الحقة المتضمنة للحكمة والموعظة ونحوها في الاوقات المذكورة بل ههنا كلام اخر وهو ان ذكره في الوافي قال والشعر غلب على المنظوم من القول
واصله الكلام التخييلي الذي هو احد الصناعات الخمس نظما كان او نثرا ولعل المنظوم المشتمل على الحكمة والموعظة او المناجات مع الله سبحانه مما لم يكن فيه تخييل
شعري مستثنى من هذا الحكم او غير داخل فيه وقال في بيان قوله وان كان شعر حق وذلك لان كون موضوعه الحكمة او موعظة لا يخرجه عن التخييل
الشعري فاما اذا لم يكن كلاما شعريا بل كان موزونا فقط فلا باس انتهى وما ذكره جيد فان الحقيقة الشرعية للشعر في المنظوم من الكلام غير ثابت بل لم
يكن كذلك ولا البتة ولذا سموا الكفار القران شعرا ورسول الله شاعرا فالمنظوم الخالي عن الخيال لانتفاء الشعرية ليس شعرا مكروها والشعر منها ايضا
اذا كان حقا يكون مما مر مستثنى ايضا ومنها التنازع والتحاسد والسب والمراء واذى الخادم والجدال والمسارعة الى الحلف والايمان والقول الفاحش وتم
كل ذلك للاخبار والمقصود كراهة هذه الامور من حيث الصيام والا فاكثرها حرام في نفسه **الفصل الثالث** في بيان ان وجوب الامساك عما
ذكر من الامور وايجابها لا ارتكاب المحرم او الفساد او مع القضاء او مع الكفارة ايضا انما هو اذا كان عمدا **فنقول** ان كل ما ذكرنا انه محرم في الصوم و
مبطل له او موجب للقضاء والكفارة فهو كذلك اذا كان ذاكرا للصوم عامدا في الافطار مختارا فيه عالما بالحكم واما اذا لم يكن كذلك فليس كذلك
اجماعا في بعض الصور ومع الخلاف في بعض اخر وتفصيل المقال ان من لم يكن كذلك فاما ناس للصوم او غير عامد في فعل المفطر او مكره او جاهل فهذه
اربع اصناف يذكر حكمها في اربع مقامات **المقام الاول** في الناسي للصوم ولا يفسد صومه بفعل شيء من المفطرات بلا خلاف بين علمائنا كما في
المن وغيره بل بالاجماع كما صرح به بعضهم بل بالاجماع المحقق فهو الحجة مضافا الى الاخبار المستفيضة كصحيحة الحلبي ومحمد بن قيس وموثقتي سماعة و
عمار وروايتي الزهري وداود بن سرحان ولخصيتها من المدعى لاختصاصها بالاكل والشرب والجماع غير قادح لعدم قايل بالفرق بينها وبين ساير
المفطرات مع ظهور التعميم من رواية الهروي متى جامع الرجل حراما او افطر على حرام في شهر رمضان فعليه ثلث كفارات الى ان قال وان كان نكح
حلالا او افطر على حلال فعليه كفارة واحدة وقضاء ذلك اليوم وان كان ناسيا فلا شيء عليه واطلاق بعض تلك الروايات يثبت الحكم في جميع انواع
الصيام الواجب المعين وغير المعين والمندوب ويزيد في المندوب رواية ابي بصير عن رجل صام يوما نافلة فاكل وشرب ناسيا قال يتم صومه ذلك و
ليس عليه شيء وعن كره تقييد عدم البطلان بتعيين الزمان وعن المدنيات الاولى عدم صحة الصيام اذا كان ندبا او واجبا غير معين استنادا الى الرواية
عن الصادق ع وكذا في قضاء رمضان بعد الزوال لان الصوم عبارة عن الامساك ولم يتحقق قال الشهيد في حواشي القواعد في بيان الرواية ولعلها
ما رواه العلامة في كتابه عن محمد قال سالته عمن شرب بعد طلوع الفجر وهو لا يعلم قال يتم صومه في شهر رمضان وقضائه وان كان متطوعا فليفطر
انتهى والرواية غير ثابتة ومع ذلك عما ادعاه اخص ومع ذلك غير دالة على الناسي والتعليل المذكور اجتهاد في مقابلة النص مع كون الشرعي ه
امساكا مخصوصا وانما هو الامساك مع العمد **المقام الثاني** في غير القاصد للفعل كالذباب يطير الى الحلق والغبار يدخل بلا قصد واختيار
ولا ريب في عدم افساده للصوم بلا خلاف والاصل يدل عليه لانه ليس اكلا ولا شربا ولا افطارا لان كل ذلك لا بد ان يكون من فعل المكلف و
في بعض الاخبار تصريح به **المقام الثالث** في المكره والاكراه اما بنحو الايجار في الحلق والوضع فيه بغير مباشرة بنفسه فلا اشكال ولا
خلاف كما قيل في عدم حصول الافطار به وما مر سابقا يدل عليه ايضا او يكون بالتوعد بما يوجب الضرر من القادر المظنون فعله مع ترك الافطار
فباشره بنفسه مع القصد فلا خلاف ايضا في جواز الافطار وعدم ترتب اثم عليه بل بطلانه لو صام للنهي عن التهلكة ونفي الضرر ورفع ما
استكرهوا عليه ومن الافراد التقية وافطار الامام تقية عن السفاح كما مر في مرسلتي رفاعة وداود بن الحصين وروايتي خلاد وعيسى وفي

وان يروى بالليل ... بيشدد في شهر رمضان ... اسمعيل ... فقال يا بنا اسمعيل ... وان كان فيها ... وان كان فيها ... رواية الشعر ... للصايم ... وفي الحرم وفي ... يوم الجمعة ...

في بيان ان الامساك عما هو مفطر انما يكون اذا كان تناول المفطر عمدا لا سهوا

في بيان المكره واحكامه

الاولى ان افطاري يوما وقضاؤه ايسر علي من ان يضرب عنقي ولا يعبد الله وهل يكون معه الصوم صحيحا اه ام يبطل ويوجب القضاء او مع الكفارة ايضا
فاختار الشيخ في ف ويع والمع وضه والمن وير ولف وشا وضه بل الاكثر كما قيل الاول لجميع ما ذكر مضافا الى الاصل والاستصحاب الخالين عن معارضة
عموم ما دل على وجوب القضاء لاختصاصه بحكم التبادر بغير المكره وما دل من الاخبار على وجوب الكفارة على المكره زوجته دونها وذهب في ط
وكره ولك ويق الى الثاني لانه فعل المفطر اختيارا فيدخل تحت اطلاقات المرسلتين وقوله في اوليهما وقضاؤه ايسر علي ولان الصوم ليس الا عبارة
عن الامساك عن المفطرات وهو هنا غير متحقق لا لغة ولا عرفا ولا شرعا اما الاولان فظاهران واما الثالث فلان حقيقة الشرعية ليس الا المعنى
المتبادر عند المتشرعة وليس هو الا الامساك وعدم ايقاع المفطر باختيار المكلف وهو هنا منتف ولذا يصح سلب اسم الصوم والامساك عنه
فيقال ما صام وما امسك ولو اضطرارا **اقول** ويرد على اول ادلة قول الاول بان غاية ما يدل عليه نفي الاثم وهو لا يلازم انتفاء الافطار
ووجوب القضاء كما في المريض والحائض والمسافر وعلى الثاني منع خلو الاصل والاستصحاب عن المعارض لاطلاق كثير من اخبار الافطار والقضاء
كقوله الكذب على الله وعلى رسوله والائمة يفطر الصائم وفي موثقة سماعة عن رجل كذب في شهر رمضان فقال قد افطر وعليه قضاؤه وقوله
من تقيأ وهو صائم فعليه القضاء وقوله من اكل قبل ان يدخل الليل فعليه قضاؤه لانه اكل متعمدا الى غير ذلك وتبادر غير المكره منها ممنوع كيف
ولو كان لكان لاجل عدم عصيانه وبعد ملاحظة حال المريض والمسافر والحائض فلم يتناول المفطر مع عدم مراعاة الفجر كيف يتبادر ذلك و
على الثالث ان عدم لزوم الكفارة على الزوجة المكرهة لا يدل الا على عدم افطارها وعدم وجوب القضاء عليها بل لا يبعد دلالة ما في بعض الاخبار
من ان على الزوج كفارتين على بطلان صوم الزوجة الا اذا كانت مكرهة بالمعنى الاول بالتوعد والتخويف مجردا ومن ذلك يظهر ضعف القول
الاول واما الثاني وان امكن الخدش في بعض ادلته كقضاء الامام لجواز افضليته ولكن البواقي بالاحدثية فيها سيما بضميمة ما قيل من عدم
الفصل بين الافطار ووجوب القضاء فاذن هو الاقوى بل لم يبعد القول بثبوت الكفارة لولا الاجماع المؤيد بعدم ذكر الامام الكفارة مع
ذكره القضاء وعدم تبادره المكره من اخبار الكفارة مجدا **فرعان ا** الاكراه المسوغ للافطار النافي للكفارة ما ظن معه الضرر والغير المتحمل عرفا
بنفسه او بمجرى مجراه لنفي العسر والحرج والضرر وحسنة زرارة التقية في كل ضرورة وحسنة الفضلاء التقية في كل شيء يضطر اليه ابن ادم فقد
احله الله وربما يظهر من بعض اعتبار خوف التلف على النفس ولعله لاعتماده على اخبار افطار الامام ع وتصريحه في بعضها بان في تركه ضرب عنقي
ولا يخفى انه لا دلالة لها على التخصيص **ب** قال في لك وحيث ساغ الافطار للاكراه يجب الاقتصار على ما يندفع به الحاجة فلو زاد عليه كفر واعترضه
في ك بانه على ما اختاره من كون التناول مكرها مفسدا للصوم لاختصاص الكفارة بما يحصل به الفطر وما زاد عليه لم يستند اليه فطر وان كان محرما
ورده في يق بان ايجاب الكفارة لتكفير الذنب فهي تتحقق في موضع الاثم وهو هنا متحقق وقوله ان الكفارة يختص بما يحصل به الفطر ليس في محله
لفساد الصوم ووجوب القضاء بكثير مما لا كفارة معه **اقول** تحقق الكفارة في كل ما فيه الاثم مطلقا او مع وقوعه في الصوم وايجابه لافطاره مم
ولا يقول هو به ايض بل انما هي في مواضع خاصة موجبة للافطار ولم يعلم ان المورد منها والاصل ينفيها وغرض ك ليس ان كل ما يحصل به الفطر
فيه الكفارة بل ان الكفارة المعهودة ليست الا في موضع الفطر **المقام الرابع** في الجاهل بالحكم ذهب الحلي الى انه لا شيء عليه من القضاء
والكفارة واختاره في يق وهو ظاهر الجامع ومحتمل موضع من المن وصاحب بل حكي جزما عن موضع من الاخير والمش كما قاله جماعة فساد
صومه ووجوب القضاء عليه اما مع الكفارة كما جزم به في موضع من المن وكره ويحتمله كلام لف ونسبه في الكفاية الى الاكثر او بدونها كالمع وس
وحواشي عد للشهيد وضه ولك ومحتمل لف واحتمله في موضع من المن وكره ونسبه في لك الى اكثر المتاخرين بحجة الاولين الاصل الخالي عن
المعارض لاختصاص عمومات القضاء والكفارة المخصوصين بغير الجاهل اما بحكم التبادر او لاجل تقييد الاكثر بمتعمد الافطار الغير الصادق هنا
وان كان متعمدا للفعل لان تعمد الافطار لا يكون الا مع العلم بكونه مفطرا وبه يقيد المطلقات ايض لوجوب حملها على المقيد مع انه على فرض
التعارض يجب التخصيص بغير الجاهل لموثقة زرارة وابي بصير عن رجل اتى اهله في شهر رمضان او اتى اهله وهو محرم وهو لا يرى الا ان
ذلك حلال له قال ليس عليه شيء المعتضدة بروايات معذورية الجاهل كصحيحة عبد الصمد الواردة فيمن لبس قميصا حال الاحرام وفيها اي
رجل ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه وفي صحيحة ابن الحجاج المتضمنة لحكم تزويج المرأة في عدتها وفيها قلت فباي الجهالتين اعذر بجهالته
ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في العدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك انه لا يقدر على
الاحتياط معها فقلت فهو في الاخرى معذور فقال نعم احتج الثاني اما على الفساد فباطلاق المفسدات واما على القضاء والكفارة فبعموماتهما
واطلاقاتهما واجابوا عن ادلة الاولين باندفاع الاصل بما ذكر مع منع التبادر المذكور لعدم تصور ما يوجبه سوى شيوع غير الجاهل وهو
بالنسبة الى جميع المفطرات مم ولو سلم فلم يبلغ حدا يوجب الانصراف اليه ومنع التقييد بمتعمد الافطار في القضاء بل صرح بمتعمد الفعل
ايض كما مر بعضه في المقام السابق واما في الكفارة فان يقيد به في كثير من الاخبار الا ان التقييد فيها مخصوص اما بالسؤال كالاكثر او
بالجواب ايض مع تقييد السؤال الذي هو سبب تقييد الجواب الموجب لعدم حجية مفهوم الشرط او الوصف بنفسه ومثل ذلك لا يوجب
تقييد المطلقات كرواية محمد بن نعمان عن رجل افطر يوما من شهر رمضان فقال كفارته جريبان وموثقة سماعة عن رجل لزق باهله

فانزل

كتاب الصوم

فانزل قال عليه اطعام ستين مسكينا الحديث ورواية الهروى وان كان نكح حلالا او افطر على حلال فعليه كفارة واحدة وقضاء ذلك اليوم وامّا معارضة الموثقة معها فهى وان كانت اخص من حيث اختصاصها بالجاهل الّا انها لا يصلح للتخصيص لانه فرع التكافؤ المفقود فى المقام لاكثرية العموم عددًا واصحيتها سندًا واشهريتها عملا و ليل الثالث امّا على اثبات الفساد والقضاء فما مر وامّا على نفى الكفارة فبما ذكر من تقييد اخبارها بتعمد الافطار المنتفى فى المقام حيث ان قصد الافطار لا يكون الا مع اعتقاد الافساد وحل الافطار على تناول المفطر خلاف الاصل سلمنا ولكنه غير متعين واحتمال ارادة الافساد كاف **اقول** حق المحاكمة بين هذه الفرق الثلث الاستناد الى قيد تعمد الافطار او وجود المطلقات بالنسبة اليه فى كل من القضاء والكفارة وعدم صلاحية المقيدات لتقييدها لورود القيد فى السؤال او فى الجواب بعد ذكره فى السؤال الموجب لعدم اعتبار مفهومه لسيما فى اخبار القضاء وبعد رفع اليد عن ذلك يحصل التعارض بين تلك المطلقات والموثقة وما سبق من ان التعارض فرع التكافؤ وهو هنا غير حاصل غير مسموع لان كثرة العدد وصحة السند والشهرة العملية ما لم يخرج متعاضها عن الحجية بالشذوذ وان كانت مقوية الا انها لا يصلح على التحقيق للترجيح بعد كون اصل الخبر الاخر حجة معاضدة بعمومات الخروج بالاصل فضلا عن ان يكون المعارض خاصا مطلقا فانه يكون قرينة للتخصيص ويكفى فيها مجرد الحجية ولا اعتناء فى القراين الى وجوه التراجيح وعلى هذا فنقول ان تعارض الموثقة مع مطلقات الكفارة بالعموم المطلق لان اخبار الكفارة وان كانت مخصوصة على الظاهر بالكفارة فيتوهم وجه خصوصيتها حيث ان الموثقة ينفى الشئ مطلقا الّا ان ثبوت الكفارة يستلزم ثبوت القضاء ايضا بالاجماع المركب بل الاثم للتقصير فيساوى الموثقة من تلك الجهة حيث ان الشئ المنفى لا يخرج عن هذه الثلثة بالاجماع وشاهد الحال وينفى الموثقة اخص من جهة الجاهل فيلزم تقديم الموثقة ونفى الكفارة وبه يطرح القول الثانى وامّا مع مطلقات القضاء وان كان تعارضها بالعموم من وجه لان المطلقات يثبت القضاء والموثقة ينفى الشئ مطلقا الّا ان الاصل مع الموثقة وهو المرجح عند فقد الترجيح وبالتخيير كما فى المقام وهو مع عدم القضاء ايضا وبه يبطل القول الثالث ايضا فيبقى الاول وعليه الفتوى وهو المعول ولكن الظاهر اختصاص ذلك بالجاهل الساذج والمراد منه من لا يشك فى عدم الافساد به و لا يخطر بباله احتمال الضرر لانه الظاهر من قوله وهو لا يرى الّا انّ ذلك حلال له ولا اقل من احتمال ذلك المعنى وهذا المعنى هو الذى لا يقدم معه على الاثم كما فى صحيحة ابن الحجاج فيبقى المطلقات فى غيره خالية عن المعارض فالحق فى المسئلة انتفاء الاثم والقضاء والكفارة مع الجهل الساذج ووجود الثلثة مع غيره من انواع الجهل **فروع** ا من افراد المفطر جهلا من تناول شيئا من المفطرات نسيانا ثم ظن فساد الصوم به فتعمد فعل الفطر وحكمه ما مر بعينه وعن قد وط والمع وكره ان حكمه حكم التعمد وعن بعض القدماء وس وحاشية عد للشهيد ان عليه القضاء خاصة **ب** من تناول شيئا منها سهوا مع تذكر الصوم اى من غير ارادة التناول والالتفات كان يشتغل بامر وصل منه لمس امرأته من غير ارادة والالتفات اليه فامنى فالظاهر ان حكمه حكم الناسى **ج** الجاهل بحرمة الارتماس لا يبطل غسله ان كان من اول قسمى الجاهل لعدم النهى ويبطل ان كان من ثانيهما لوجوده **د** انه حلال ومنه يظهر قوة الفساد والقضاء والكفارة مع العلم بالتحريم مطلقا وان لم يعلم تحريمه من حيث الصيام كما فى الكذب على الله سبحانه **الفصل الرابع** فى وقت الامساك عن الامور المذكورة ومبدئه طلوع الفجر الثانى بالكتاب والسنة والاجماع بل الضرورة الا انه يجب الجماع فى زمان يبقى الى طلوع الفجر زمان لم يعلم عدم اتساعه للوقاع والاغتسال بل ولم يظن ايضا على القول الاصح من بطلان الصوم بتعمد البقاء على الجنابة ويأتى على القول الاخر جوازه الى الفجر و منتهاه دخول الليل بالثلثة ايضا وان اختلفوا فيما به يتحقق دخوله من استتار القرص او ذهاب الحمرة المشرقية وقد تقدم تحقيقه فى بحث مواقيت الصلوة مفصلا وانه الاستتار على الحق المختار وقدم الكلام فى الافطار بظن الليل والاكل باستصحابه فى الفصل الثانى **مسئلة** يستحب تقديم الصلوة على الافطار الّا ان يكون هناك من ينتظر افطاره او لا يقوى على الصلوة قبله للمعتبرة كصحيحة الحلبى عن الافطار قبل الصلوة او بعدها قال ان كان معه قوم يخشى ان يحبسهم عن عشائهم فليفطر معهم وان كان غير ذلك فليصل وليفطر وموثقة زرارة والفضيل فى رمضان يصلى ثم يفطر الّا ان يكون مع قوم ينتظرون الافطار فان كنت معهم فلا تخالف عليهم وافطر ثم صل ولا فائدة بالصلوة ومرسلة ابن بكير يستحب للصائم ان قوى على ذلك ان يصلى قبل ان يفطر وقد يشترط فى استحباب تقديم الصلوة عدم منازعة نفسه لان معها ينتفى الحضور المطلوب فى الصلوة ويدل عليه مرسلة عد ايضا والمراد بالصلوة المامور بتقديمها صلوة المغرب وحدها لا مع العشاء ايضا لان وقتها هو الذى يصادم وقت الافطار دون العشاء سيما مع ما كانوا عليه من التفريق بين الصلوتين **الفصل الخامس** فيمن يصح منه الصوم اى بيان شرايط التكليف به وجوبا او ندبا فانه مع انتفاء التكليف لا امر فلا صحة لانها موافقة المامور به وهى امور **الاول** البلوغ فلا يصح الصوم شرعا من الصبى الغير المميز ولا يقع منه اجماعا وكذا من المميز عند جماعة كالمختلف والايضاح وس وغيره وهو ظاهر الفقيه والمحقق الثانى وقواه فى المن للاصل فان الصحة الشرعية هى موافقة امر الشارع والاصل عدم تعلق امره بالصبى وعموم رفع القلم الشامل للندب ايضا وتخصيصه بالوجوب والمحرم كما قيل غير واضح الوجه ولان الامر تكليف وهو بالبلوغ مشروط ولظاهر الاخبار كرواية الزهرى الطويلة وفيها الصوم على اربعين وجها فعشرة اوجه منها واجبة كوجوب شهر رمضان وعشرة اوجه منها صيامهن حرام واربعة عشر وجها منها صاحبها فيها بالخيار ان شاء صام وان شاء افطر وصوم الاذن وصوم التاديب ثم ذكر اقسام ما فيها بالخيار كثيرا من اقسام المندوب الى ان قال وامّا صوم التاديب فان يؤخذ الصبى اذا راهق بالصوم تاديبا و

في بيان الوقت الذي يجب فيه الامساك للصائم

في بيان شرائط الصوم ووجوبه

ليس ذلك بفرض وكذلك من افطر لعلة من اول النهار ثم قوى بقية يومه امر بالامساك عن الطعام بقية يومه تاديبا وليس بفرض وكذلك المسافر اذا اكل من
اول النهار ثم قدم اهله وكذلك الحائض اذا طهرت وقريب منها الخصال والرضوي فان الكل من جعل صومه قسيم المندوب ومثل صوم الحائض والمسافر
عدم كونه شرعيا ويؤكده ما في المستفيضة من اخذه بالصوم بعض اليوم خلافا للشيخ والمحقق والفاضل في جملة من كتبه واللمعة وس لان الولي مأمور شرعا
بامره والامر بالامر امر واذا تحقق الامر تحققت الصحة ولاطلاق الاوامر وشمولها له ويدل عليه ايض الاخبار المجوزة لعتقه ووصيته ولامامته ولان شرعيته
صومه مما لا اشكال فان النبي صلى امر ولي الصبي به وعن ائمتنا انا نامر صبياننا بالصيام ما اطاقوا ومع ذلك فيه تمرين على الطاعة فشرعيته ثابتة من
الشارع فيكون صحيحا واذ لا وجوب عليه فيتعين الندب **اقول** اما الاولون فان كان مرادهم عدم صحة الصوم منه مطلقا سواء كان من شهر رمضان
او غيره من الواجبة والمستحبة وكان كل صوم منه محض التمرين والتاديب فكلامهم غير صحيح اذ المقتضي لصحة صومه في الجملة وشرعيته موجود والمانع مفقود اما الاول
فلعموم بعض الاخبار في الصوم المستحب كما في مرسلة سهل في سبعة وعشرين من رجب من صام ذلك اليوم كتب الله له صيام ستين شهرا ومثلها من الاخبار
كثيرة جدا والقول بان الاوامر الاستحبابية متشابهة لبيان اصل الاستحباب فاما من يستحب له فالمتضمن للمستحبات بالنسبة اليه مجملة وبان المتبادر منها من عدا
الصبيان فاسد جدا الا ان شيئا منهما لا يجري في مثل ما ذكرنا وان امكن في بعض اخر واما الثاني فللاصل وعدم تصور مانع غير الادلة التي ذكروها وهي او
الكل مردود اما الاصل فبالعموم المذكور واما حديث رفع القلم فيمنع العموم فيه اذ ليس المراد بالقلم ولا برفعه حقيقته ومجازه متعدد فلعله قلم التكليف او
قلم المؤاخذة او قلم كتابة السيئات كما ورد في حديث يوم الغدير انه يوم يامر الله سبحانه الكتبة ان يرفعوا القلم عن محبي اهل البيت الى ثلثة ايام ولا يكتبوا
خطاء ولا معصية ولما كون الامر تكليفا فهو تم باطلاقه وانما هو في الايجابي ولو سلم فاشتراط مطلق التكليف بالبلوغ تم واما الاخبار فلان الظ
منها هو صيام شهر رمضان وهو الذي يحتاج الى التاديب واما الاخرون فان كان مرادهم ان كل صوم منه شرعي مندوب في حقه فهو مما لا دليل عليه
وكون الامر بالامر امرا ممنوع واطلاق الاوامر مخصوص ببعض المستحبات وان تعدى الى الباقي بالاجماع المركب واما الايجابيات فمخصوصة بالمكلفين
اذ لا وجوب على الصبي وتعميم الاوامر الوجوبية ورفع المنع في الصبي فيبقى الندب استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز وهو غير جائز والمراد بشرعية صومه
ان كان رضاء الشارع به فهو غير الامر بل هو كرضائه بذهاب الحمار من الطريق الفلاني اذا قال لصاحبه اذهب به من هذا الطريق وان كان امره
به فهو غير متحقق في جميع افراد الصيام وبما ذكر ظهر ان الحق شرعية صومه المستحب مط وتمرينية الواجب لا شرعيته وصحته وان اريد بالشرعية مطلق رضا
الشارع او انه امر الولي بتمرينه عليه فلا مشاحة كما انه لا مضايقة في ان يوصف بالصحة بمعنى الموافقة للامر الصادر عن امر الشارع او لامر من له الالزام
فرعان أ قالوا يتفرع على الخلاف ما لو بلغ في اثناء النهار قبل الزوال بغير المبطل فعلى الصحة يجب الاتمام وعلى عدمها فلا اقول فيه نظر اذ على فرض
الندبية والصحة فانما الدليل على الوجوب في البالغ في الاثناء ولم يثبت علينا الوجوب الا في المستجمع للشرائط في تمام النهار والحمل على من قدم اهله قبل
الزوال ونحوه قياس باطل والاصل يقتضي عدم وجوب الاتمام ولا القضاء على القولين مع ان من القائلين بالصحة ايض من يقول بوجوب الاتمام تاديبا
لا صوما ثم ان للشيخ في كتاب الصوم عن ف والمحقق في المع قولا بوجوب الصوم على الصبي اذا بيت النية وبلغ قبل الزوال لامكان الصوم في حقه وهو تم
ب المصرح به في كلام كثير من الاصحاب والمنصوص عليه في صحيحة الحلبي ومرسلته والرضوي انه يمرن الصبي اذا بلغ تسع سنين فيؤمر بما يطيقه من
اليوم او بعض اليوم فلا استحباب للولي قبله ولا بعده بما يعسر عليه ويغلب معه الجوع او العطش واما موثقة سماعة وصحيحة محمد عن الصبي متى يصوم
قال اذا قوى على الصيام كما في الاولى واذا اطاقه كما في الثانية فمحمول على ما ذكر حملا للمطلق على المقيد او على جواز صومه بارادته بمعنى عدم منع الولي له لا
على امر الولي كما ورد في بعض الاخبار فيما قبل اربع عشرة سنة فان هو صام قبل ذلك فدعه او على الصوم المستحب او على صيام تمام اليوم وعن ط وبع
فع وعد ولف وس واللمعة وضه وغيرها ان المبدأ سبع سنين لصدر صحيحة الحلبي انا نامر صبياننا بالصيام اذا كانوا ابني سبع سنين بما اطاقوا وظاهره
اختصاص ذلك باولادهم كما يستفاد من قوله في ذيلها فمروا صبيانكم اذا كانوا ابناء تسع سنين بل اطلق جماعة تمرينه قبل السبع وجعلوه بعده
مشددا جمعا بين صدر الصحيحة وبين ما تحدده بالطاقة ويظهر ما فيه مما ذكرنا ثم ان الاخبار مخصوصة بالصبي ولا تعرض فيها للصبية بل في الرضوي صرح
بالغلام ولذا توقف فيها بعض مشايخنا الاخباريين بل قال ومن الجائز اختصاص هذا الحكم بالصبي خاصة انتهى الا ان كثيرا من الاصحاب قد عمموا
الحكم فيها وحيث ان المقام مقام الاستحباب على الولي فلا باس باثباته للتسامح الا انه لا مبدأ معينا فيها بل يستحب تمرينها فتم المرن للصيام ينوي
القربة ايض تمرينا لا شرعا ولو نوى الوجوب ايضا فكذلك جاز **الثاني** العقل فلا يصح الصوم من المجنون بلا خلاف ظاهر قالوا لقبح تكليف غير
العاقل قالوا ولا يمرن المجنون ولا يؤمر بالصوم كما يؤمر الصبي بلا خلاف لانه غير مميز بخلاف الصبي فانه مميز فكان للتكليف في حقه فايدة بخلاف المجنون
قيل ويشكل ذلك في بعض المجانين لوجود التمييز فيهم بل ربما كان اكثر من تمييز الصبي المميز فان كان جنونهم دوريا او كانت الافاقة منهم مرجوة
كان ينبغي تمرينهم على ما يمرن عليه الصبيان الا ان يق ان وجوب التمرين واستحبابه حكم شرعي لا يثبت الا بدليل ولا دليل هنا كما يوجد في الصبي
فالمناط عدم الدليل لا عدم التمييز ويظهر منه القدح في الاستناد في نفي تكليف المجنون بقبح تكليف غير العاقل فان من المجانين من يعقل تكليفه
فانا راينا منهم من يضرب الناس ويشتمهم ويضحك ويبكي بلا سبب ويختلف حاله وكان له رغبة في صلواته وصيامه وكان يتعقل التكليف و
الثواب والعقاب في مسائل الدين وعباداته واحكامها ومسائلها بل لا يحل الا بحديث رفع القلم عن المجنون حتى يفيق على رفع تكليف مثل ذلك ايض فتامل

تمرين الصبي

ومن الشرائط العقل

انظاهر

اذ ظاهره رفع القلم فيما جرى فيه كما في المكره والناسي لا مطلقا فلو ثبت فيه الاجماع والا فنفي التكليف عن مثله مشكل فان المجنون فنون ومن فنونه ما لا يعقل بعض الامور ويعقل بعضها **فروع ا** حكى عن الفاضل وغيره ان المجنون اذا عرض في اثناء النهار لحظة ابطل صومه وعن الشيخ انه حكم بالصحة مع سبق النية قال في ذلك ولا يخ من قرب وياتي تحقيقه في المغمى عليه **ب** لا يصح صوم المغمى عليه على الحق المش كما صرح به جماعة ولرواية ابن سنان كلما غلب الله عليه فليس على صاحبه شيء فلا صوم عليه ولان الصحة فرع الامر الذي هو فرع العقل ضرورة واجماعا ونصا والنقض بالنائم مردود بالفرق فان له العقل دون المغمى عليه ولو سلم فكون حكم شيء خلاف الاصل بالدليل لا يوجب التعدي الى غيره لا بمعنى ان النائم مكلف حال النوم على خلاف الاصل بل بمعنى صحة صوم من نقص يومه في اليوم وكفاية ساير الاجزاء مع سبق النية بل كفاية مطلق سبق النية ولو نام في تمام الاجزاء ثم انه لا فرق فيما ذكرنا بين ما اذا سبقت منه النية اولا طرئه الاغماء في جميع النهار او بعضه في اوله او اثنائه او اخره لما ذكر بعينه خلافا للمحكي عن عه وط وف والسيد والديلمي والقاضي فحكموا بصحة صومه مع سبق النية ولا دليل يعتد به لهم سوى القياس على النائم وفساده ظاهر او جعل سبق النية موجبا لبقاء النية الحكمية مع الاغماء ويضعف بان النية الحكمية انما يفيد مع وجود التكليف وقيل الحق ان الصوم ان كان عبارة عن مجرد الامساك عن الامور المخصوصة مع النية وجب حكمنا بصحة صوم المغمى عليه اذا سبقت منه النية وان اعتبر مع ذلك وقوع جميع اجزائه على وجه الوجوب او الندب بحيث يكون كل جزء من اجزائه موقوفا بذلك تعين القول بفساد ذلك الجزء الواقع في حال الاغماء ويلزم منه فساد الكل اذ الصوم لا يتبعض الا ان ذلك منفي بالاصل ومنقوض بالنائم وفيه انا نختار الاول ونمنع صحة صوم المغمى عليه اما اولا فلعدم تحقق الامساك منه حال الاغماء لانه فرع الشعور ومطلق عدم تحقق الامور المخصوصة ليس امساكا ولا صوما واما ثانيا فلعدم تحقق النية حال الامساك لا الفعلية منها ولا الحكمية واما ثالثا فلان الصوم هو امساك المكلف عما ذكر والمغمى عليه ليس مكلفا **ج** السكران كالمغمى عليه حتى في عدم الوجوب وان كان السكر بفعله لما مر من قبح تكليف غير العاقل **د** لا خلاف في صحة صوم النائم اذا سبقت منه النية وان استمر نومه جميع النهار وعليه الاجماع مستفيضا ويدل عليه بعد الاجماع وتحقق الامساك مع النية المتواترة من الاخبار المتضمنة لنحو ان الله يطعم الصائم ويسقيه في منامه وان نوم الصائم عبادة وان الصائم في عبادة وان كان نائما في فراشه والمراد بصومه كونه بحيث ينعقد قلبه وجوارحه عليه قبل النوم وبعده بحيث لو سئل عنه في الحالين يجيب بانه صائم وهذا نية الحكمية كالساهي والمراد بصحته كونه مامورا بذلك العقد المتقدم والمتاخر لا انه مكلف به حال النوم ولم يثبت اشتراط النية ازيد من ذلك فان هذه نية الحكمية ولا يتبعض بالمغمى عليه لا لانه لا عقل له حال الاغماء فلا تكليف فلا امر فلا صوم لعدم تبعضه بخلاف النوم فان عقله باق وان كان حواسه الظاهرية معطلة اذ لم يثبت لنا فرق بين عقل النائم والمغمى عليه بحيث يصلح احدهما للتكليف معه دون الاخر بل للنصوص والاجماع فان مقتضى الاصل وقاعدة عدم تكليف غير الشاعر حين عدم الشعور وعدم تبعض الصوم بطلان صومهما معا الا ان الدليل اخرج النائم بمعنى ان الدليل جعل صوم عقد القلب والجوارح في طرفي النوم من النهار فهو صوم النائم وجعل صوما من جانب الشارع فمن كان كذلك فهو صائم ولا قضاء عليه اجماعا بخلاف المغمى عليه ونحوه لفقد الدليل المخرج عن الاصل **الثالث** الاسلام بالاجماع فلا يصح من الكافر بانواعه لعدم تاتي قصد القربة وامتثال الامر به منه لانكاره له مع انه شرط في الصحة اجماعا وان يجب عليه عندنا بناء على انه مكلف بالفروع كما حققناه في محله ومما يدل على عدم الصحة منه المروي في العلل انما يتقبل الله من العبادات العمل بالفرائض التي افترضها الله على حدودها مع معرفة من دعا اليه قال وان صلى وزكى وحج واعتمر وفعل ذلك كله بغير معرفة من افترض الله طاعته عليه فلم يفعل شيئا من ذلك لم يصل ولم يصم ولم يزك ولم يحج ولم يعتمر ولم يغتسل من الجنابة ولم يتطهر ولم يحرم لله حراما ولم يحل له حلالا وليس له صلوة وان ركع وان سجد ولا له زكوة ولا حج وانما ذلك كله بمعرفة رجل الله تع على خلقه بطاعته وامر بالاخذ عنه فمن عرفه واخذ عنه اطاع الله ولا فرق في ذلك بين الكفر في تمام اليوم او بعضه فلا يصح ممن اسلم في اثناء النهار في ذلك النهار كما صرح به في صحيحة العيص عن قوم اسلموا في شهر رمضان وقد مضى منه ايام هل عليهم ان يقضوا ما مضى منه او يومهم الذي اسلموا فيه فقال ليس عليهم قضاء ولا يومهم الذي اسلموا فيه الا ان يكونوا اسلموا قبل طلوع الفجر خلافا للمحكي عن ط والمع فاوجبوا صوم يوم اسلم قبل زواله لاطلاق الامر بالصوم وبقاء وقت النية والصحيحة المذكورة ترده ولا يجب على الكافر قضاء ما فاته حال الكفر اينه للمعتبرة من الاخبار كالصحيحة المتقدمة وصحيحة الحلبي ورواية مسعدة ومرسلة به واما موثقة الحلبي الامرة بالقضاء فمحمولة على الاستحباب **الرابع** الخلو عن الحيض والنفاس بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا واستفاضت عليه الروايات بل تواترت ايضا فلا يصح الصوم منها ولو رات الدم في اول جزء من النهار او اخره كما نطقت به الاخبار واتفقت عليه كلمات الاصحاب ورواية ابي بصير الظاهرة في الاعتذار بالصوم لو رات الدم بعد الزوال متروكة والى الوهم منسوبة **الخامس** الخلو عن السفر فلا يصح صوم واجب مطلقا منذورا كان او غيره ولا مندوب في السفر الا ما استثنى منهما فههنا ثلثة مقامات **الاول** عدم صحة صوم واجب غير ما استثنى ولا ريب فيه بل هو اجماعي مدلول غالبه بالاخبار المتواترة وهي ما بين ما يدل على الحكم في مطلق الصوم كصحيحة صفوان والحلبي الاولى عن الرجل يسافر في شهر رمضان فيصوم فقال ليس من البر الصيام في السفر فان الجواب عام وان كان المورد خاصا والثانية رجل صام في السفر فقال ان كان بلغه ان رسول الله ص نهى عن ذلك فعليه القضاء وان لم يكن بلغه فلا شيء عليه وموثقة زرارة لم يكن رسول الله ص يصوم في السفر في شهر رمضان ولا غيره ورواية

[Margin: في بناء على جواز صوم المغمى عليه]

[Margin: ولا يلزم]

[Margin: ومن الشرائط المعتبرة في الصوم الاسلام]

[Margin: امرع]

[Margin: ومن الشرائط الخلو عن الحيض والنفاس والسفر]

ل

محمد بن حكيم لو ان رجلا مات صائما في السفر ما صليت عليه ومرسلة يحيى ليس من البر الصيام في السفر وموثقة سماعة عن الصائم في السفر فقال

لا صيام في السفر قد صام اناس على عهد رسول الله فسماهم العصاة فلا صيام في السفر الا الثلثة الايام التى قال الله تع في الحج وموثقة عمار عن

الرجل يقول لله على ان اصوم شهرا او اكثر من ذلك واقل فعرض له امر لا بد له من ان يسافر ايصوم وهو مسافر قال اذا سافر فليفطر فانه لا يحل له الصوم

في السفر فريضة كان او غيره والصوم في السفر معصية الى غير ذلك وبين ما يدل عليه في صيام شهر رمضان وهي كثيرة جدا وما يدل عليه في

قضائه كصحيحة على عن رجل يكون عليه ايام من شهر رمضان وهو مسافر يقضي اذا قام في المكان قال لا حتى يجمع على مقام عشرة ايام وما يدل عليه

في النذر كخبر كرام انى جعلت على نفسى حتى يقوم القائم فقال صم ولا تصم في السفر الحديث ورواية مسعدة في الرجل يجعل على نفسه اياما معدودة

مسماة في كل شهر ثم يسافر فيمر به الشهور انه لا يصوم في السفر ولا يقضيها اذا شهد وموثقة زرارة ان امى جعلت على نفسها لله عليها نذرا الى

ان قال لا تصوم في السفر فقد وضع الله عنها حقه في السفر ورواية ابن جندب عن رجل جعل على نفسه صوم يوم يصومه تحضر ثم في زيارة ابى عبد الله ع بينة ع

قال يخرج ويصوم ولا تصوم في الطريق فقد وضع الله عنها حقه في السفر فاذا رجع قضى ذلك ورواية الصيقل رجل نذر ان يصوم يوما من الجمعة

دائما ما بقى فوافق ذلك اليوم عيد فطر او اضحى او ايام التشريق او سفرا او مرضا هل عليه صوم ذلك اليوم او قضائه او كيف يصنع فكتب ع قد

وضع الله الصيام في هذه الايام كلها وما يدل عليه في صوم الظهار كموثقتى محمد وزرارة الى غير ذلك من الاخبار خلافا للمحكى عن المفيد فيما

عدا صوم شهر رمضان لوجه ضعيف غايته وقيل لم يجوز غير الثلثة الايام لدم المتعة فذهبه مطابق للمشهور **المقام الثاني** في عدم

صحة الصوم المندوب به وهو مذهب الصدوقين والحلي والقاضي وجماعة من المتاخرين بل هو المشهور عند القدماء كما صرح به المفيد بل يظهر

منه ان عليه عمل فقهاء العصابة وقال الحلي انه مذهب جملة المشيخة الفقهاء المحصلين ونسبه في ك الى المفيد وهو الذى يصرح به في اول

كلامه حيث قال لا يجوز ذلك الا ثلثة ايام للحاجة عند قبر النبي ص او مشهد من مشاهد الائمة ولكن المستفاد من اخره الجواز كما ان كلام

الديلمى بالعكس للاطلاقات المتقدمة وصريح موثقة عمار السابقة وصحيحة البزنطى عن الصيام بمكة والمدينة ونحن بسفر قال فريضة فقلت لا

ولكنه تطوع كما يتطوع بالصلوة فقال تقول اليوم وغدا قلت نعم فقال لا تصم والمروى في تفسير العياشي لم يكن رسول الله ص يصوم في

السفر تطوعا ولا فريضة خلافا لجماعة كالتهذيبين والنهاية والوسيلة ويع والشهيد وجمع اخر بل نسب الى الاكثر فجوزوه مع الكراهة كبعضهم او خلافا م

بدونها كالحلى لمرسلتي اسمعيل بن سهل والحسن بن بسام الاولى خرج ابو عبد الله ع من المدينة في ايام بقين من شعبان وكان يصوم ثم دخل شهر

رمضان وهو في السفر فافطر فقيل له تصوم شعبان وتفطر شهر رمضان فقال نعم شعبان الى ان شئت صمت وان شئت لا وشهر رمضان

عزم من الله على الافطار وقريبة منها الثانية وفيها فقال ان ذلك تطوع ولنا ان نفعل ما شئنا وهذا فرض فليس لنا ان نفعل الا ما امرنا وصحيحة الجعفرى

كان ابى ع يصوم عرفة في يوم الحار في الموقف الحديث ولصحيحة البزنطى المتقدمة من جهة سؤاله في مقام الجواب عن كون صومهما ولولا الفرق لكان تتجه الجواب

بلا تصم مطلقا من غير استفسار مفهم منه الفرق بين الفريضة والتطوع وليس الا كون النهى في التطوع للكراهة اذ لا فرق بينهما غيره اجماعا والجواب اما

عن المرسلتين فبانهما معارضتان مع خصوص صحيحة البزنطى وموثقة الساباطى والاخيرتان راجحتان بوجوه عديدة من المرجحات المنصوصة وغيرها

من المخالفة لمذهب العامة فان تركنا الصوم في السفر والمنع منه من شعار الخاصة والموافقة لسنة رسول الله ص كما عرفت في الروايات المتقدمة حتى

ورد في رواية ابان انه قال رسول الله ص خيار امتى الذين اذا سافروا افطروا والاحدثية حيث ان الصحيحة مروية عن ابى الحسن ع والاصحية سندا

والاعتضاد بشهرة القدماء المحكية بل المحققة والموافقة للاصل ولو قطع النظر عن الترجيح يجب الرجوع الى عمومات المنع واطلاقاته مع انه لولا ما ذكرنا

لزم طرح الصحيحة والموثقة وهو مما لا وجه له واما حملهما على الكراهة فبعيد غايته لان المراد منها ان كان اقلية الثواب والمرجوحية الاضافية فهى مما لا يصلح

تجوز القول لا يحل ومعصية كما في الموثقة بل لا وجه للامر بالافطار كما فيهما والنهى عن الصوم كما في الصحيحة وان كان الكراهة المصطلحة المطلوب تركه

فلا يلايم اطلاق التطوع عليه كما في احد المرسلتين وبعد ارتكاب الامام له سيما مع ترك رسول الله ص له واما عن صحيحة الجعفرى فباحتمال كون الصيام

لاجل عدم بلوغ المسافة المعتبرة في تحتم الافطار كما هو كذلك او استثناء صوم يوم عرفه واما عن الاخير فبانه يمكن ان يكون الاستفسار لامر اخر غير ما

ذكر مثل ان يكون غرضه انه لو كان فريضة يامره بالمقام والصيام ان امكن سيما ان كانت الفريضة مما يتضيق وقته كواجب معين او كان غرضه انه ان

اجاب بالفرض يستفسر عن انه هل هو النذر المقيد ام غيره **المقام الثالث** فيما استثنى من الصيام الواجب والمندوب في السفر اما المستثنى

من الواجب فبعض الصيام المتعلقة بمناسك الحج ويأتى في كتابه وصوم النذر مع التقييد بالسفر اما فقط او مع الحضر واستثنائه وصحة صومه هو

الحق المشهور بين الاصحاب بل في المن نفى الخلاف عنه وفى ق ان الحكم اتفاقى عندهم لصحيحة ابن مهزيار نذرت ان اصوم كل يوم سبت فان لم اصمه ما يلزمنى

من الكفارة فكتب ع وقرأته لا تتركه الا من علة وليس عليك صومه في سفر ولا مرض الا ان يكون نويت ذلك وردها في المع بالضعف ولذلك

لم يفت بمضمونها واكتفى بجعله قولا مشهورا وكانه اراد الاضمار او اشتماله على ما لم يقل به احد من وجوب الصوم في المرض اذا نوى ذلك والا ففى

صحيحة السند غاية الامر جهالة الكاتب وهى غير مضرة بعد اخبار النقية بقرائته المكتوب والاول مردود بعدم ضرر الاضمار بعد ظهور انه من

الامام سيما في هذه الرواية المشتملة على قوله باسيدى والثانى بمنع الاشتمال عليه ليس معناه الا مع النية بنفى الحكم المذكور بقوله وليس عليك

صومه

في بيان عدم صحة الصوم المندوب في السفر

في بيان ما استثنى من الصيام في السفر

كتاب الصوم

صومه في سفر ولا مرض ويكفي في صدق ذلك انتفائه في السفر خاصة واما احتمال ان يكون المراد بقوله الآن يكون نويت ذلك ان يكون نوى الصوم
ثم سافر ففي غاية البعد مع انه على فرض الاحتمال نقول لا في المخصص الاجمال والعام المخصص بالمجمل ليس حجة في موضعه فعمومات المنع من الصوم والمنذور منه
في السفر لا يكون حجة في المورد ويبقى عمومات الوفاء بالنذر فارغة عن المعارض فيه والخصاص عدم حجية المخصص بالمجمل عند التحقيق بما اذا كان
مخصصاً بالمنفصل غير ضاير اذ ليس متصل سوى هذه المكاتبة المعارضة بعد طرح جزئها المجمل مع رواية ابرهيم بن عبد الحميد عن الرجل يجعل لله عليه صوم
يوم مسمى قال يصومه ابداً في السفر والحضر بالتساوي فلا يبقى الا العمومات المخصصة بالمجمل وعن السيد استثناء النذر المعين مط وان لم يقيده بالسفر
وحكي عن المفيد والديلمي ايض لرواية ابرهيم المتقدمة ويرد بالمعارضة مع اخبار اخر اكثر واصح ومنها الاخص مط وهي صحيحة ابن مهزيار فيجب تخصيصها و
لولاه ايض لسقطت بالمعارضة فيرجع الى عمومات المنع عن الصوم في السفر مط واما المنسي من الصيام المندوب فصوم ثلثة ايام للحاجة بالمدينة المشرفة على
التفصيل الذي يتضمنه صحيحة معوية بن عمار ولعلها ياتي في كتاب الحج انشاء الله وههنا مسايل **الاولى** السفر الذي يجب فيه الافطار هو الذي يجب

في بيان السفر الذي يجب فيه الافطار

فيه التقصير كما مر مفصلاً في بحث الصلوة فمن ليس كذلك فحكمه حكم الحاضر مثل كثير السفر والعاصي به وناوي العشرة وغير ذلك فيجب عليه الصيام اجماعاً
فتوى ونصاً ففي صحيحة ابن وهب هما يعني التقصير والافطار واحد اذا اقصرت افطرت واذا افطرت قصرت ورواية سماعة من سافر وقصر الصلوة
وافطر والاخرى ليس يفرق التقصير والافطار فمن قصر فليفطر ويدل عليه ايض رواية ابان خيار امتي الذين اذا سافروا قصروا وافطروا ورواية
عمار بن مروان من سافر قصر وافطر الحديث بل يدل عليه جميع مطلقات افطار المسافر ويستثنى منه سفر الصيد للتجارة على الاظهر يقيم الصلوة
ويفطر الصوم كما مر بيانه في كتاب الصلوة والله العالم **الثانية** من صام مع فرض الافطار في السفر عالما عامدا بطل صومه ووجب عليه قضاؤه
اجماعاً محققاً ومحكيا مستفيضاً له وللنهي المفسد للعبادة والاخبار كصحيحة ابن عمار اذا صام الرجل رمضان في السفر لم يجزئه وعليه الاعادة والحلبي
رجل صام في السفر فقال ان كان بلغه ان رسول الله صم نهى عن ذلك فعليه القضاء وان لم يكن بلغه فلا شئ عليه ومرسلتي ابي بصير والمقنع الاتيتين
ومفاهيم الشرط في صحاح العيص والمرادي والبصري الاتية جميعا وغير ذلك من الاخبار الواردة في موارد الحرمة ولو كان جاهلاً بالحكم اجزئه ولا
قضاء عليه بالاجماع ايض والاخبار ومنها صحيحة الحلبي السابقة وصحيحة العيص من صام في السفر بجهالة لم يقضه والمرادي وفيها وان صامه بجهالة لم
يقضه والبصري عن رجل صام شهر رمضان في السفر فقال ان كان لم يبلغه ان رسول الله صم نهى عن ذلك فليس عليه القضاء فقد اجزء عنه الصوم
وهل الحكم مختص بما اذا جهل اصل الحكم كما اخترناه في الصلوة او يشمل الجهل ببعض خصوصياته ايض كما اذا ظن ان سفر يعصي فيه يوجب الاتمام ولو لم
يكن اصل السفر معصية اختار بعض الاجلة الثاني ونسبه الى اطلاق الاصحاب وهو الاظهر لاطلاق الجهالة في صحيحتي العيص والمرادي لا يقال مقتضى
صحيحتي الحلبي والبصري عدم الاجزاء اذا العالم باصل الحكم يصدق بعلمه انه بلغه ان رسول الله صم نهى عن ذلك اي الصوم في السفر لانا نقول هذا انما اذا كان القضاء ع
المشار اليه الصوم في السفر ويحتمل ان يكون فعله اي نهى عن صومه الذي صامه وهل يلحق الناسي بالجاهل فيه قولان احدهما نعم لاشتراكهما في العذر
وفوت الوقت وعدم التقصير ورفع الحكم عنه وثانيهما لا وهو الاصح لاطلاق النصوص سيما صحيحة ابن عمار المتقدمة ودعوى تبادر العامد ممنوعة و
لو علم الجاهل والناسي في اثناء النهار افطر او قضيا لزوال العذر الموجب لكون الجزء المتاخر فعله معصية والمعصية لا يجزي عن الصوم الواجب و
لخروجه عن النصوص المثبتة لانها فيمن صام والصوم هو الامساك تمام اليوم **الثالثة** اختلف الاصحاب في الوقت الذي اذا خرج فيه المسافر يجب

في بيان وقت الذي يجب للمسافر فيه الافطار

عليه الافطار على اقوال **الاول** اعتبار الزوال فان خرج قبله افطر وان خرج بعده صام اختاره الاسكافي والمفيد والكليني والمفيد وفي الفقيه في
المقنع ولف والمن بل اكثر كتب الفاضل وفخر المحققين واللمعة وضه وغيرهم من المتاخرين وهو المحكي عن الحلبي الا انه اوجب القضاء مطلقا واسندوا
لذلك بالاخبار المستفيضة كصحيحة الحلبي عن الرجل يخرج من بيته يريد السفر وهو صائم فقال ان خرج قبل الزوال فليفطر وليقض ذلك اليوم وان
خرج بعد الزوال فليتم يومه ومحمد اذا سافر الرجل في شهر رمضان فخرج بعد نصف النهار فعليه صيام ذلك اليوم ويعتد به من شهر رمضان وعبيد
في الرجل يسافر في شهر رمضان يصوم او يفطر قال ان خرج قبل الزوال فليفطر وان خرج بعد الزوال فليصم الحديث وموثقته اذا خرج الرجل في شهر
رمضان بعد الزوال اتم الصيام واذا خرج قبل الزوال افطر وهذه الاخبار مع ما هي عليه من الاستفاضة واعتبار اسانيدها مؤيدة في الحكم الاول
بعموم الكتاب والسنة بوجوب الفطر على كل مسافر وخصوص المعتبرة والاجماعات المحكية القائلة على الكلية بانه اذا قصرت افطرت وفي الثاني بالاجماع ع
المحكي عنه في فسط **والثاني** اعتبار تبييت النية وقصد السفر في الليل فان بيتها يجب الافطار متى ما خرج والا فالصوم كذا ذهب اليه الشيخ في
يه وط والاقتصاد والجمل والقاضي وابن حمزة والمع ويح وفع والتلخيص واحتجوا له بموثقة ابن يقطين في الرجل يسافر في شهر رمضان ايفطر في منزله قال
اذا احدث نفسه في الليل بالسفر افطر اذا خرج من منزله وان لم يحدث نفسه من الليل ثم بدا له السفر من يومه اتم صومه ومرسلة صفوان المجمع على تصحيح ما يصح
عنه عن ابي بصير اذا خرجت بعد طلوع الفجر ولم تنو السفر من الليل فاتم الصوم واعتد به من شهر رمضان والاخرى اذا اردت السفر في شهر رمضان
فنويت الخروج من الليل فان خرجت قبل الفجر او بعده فانت مفطر وعليك قضاء ذلك اليوم وصحيحة صفوان عن الرضا ع ولو انه خرج من منزله
يريد النهروان ذاهبا او جائيا لكان عليه ان ينوي من الليل سفرا والافطار فان هو اصبح ولم ينو السفر قصر ولم يفطر يومه ذلك وموثقة رفاعة
عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان حين يصبح قال يتم يومه ذلك الحديث **والثالث** عدم اعتبار شئ منهما بل وجوب الافطار في اي

حين خرج من النهار اختاره والد الصدوق في الرسالة والعماني والسيد والحلي وابن زهرة وظاهرهما للعمومات وخصوص رواية عبد الاعلى في
الرجل يريد السفر في شهر رمضان قال يفطر وان خرج قبل ان تغيب الشمس بقليل ومرسلة المقنع من خرج بعد الزوال فليفطر وليقض ذلك
اليوم والرضوي فان خرجت في سفر وعليك بقية يوم فافطر **والرابع** اعتبار التبييت والخروج قبل الزوال معا وهو محتمل المبسوط بل ظاهره
فانه قال فيه ومن سافر عن بلده في شهر رمضان وكان خروجه قبل الزوال فان كان بيت نية السفر افطر وعليه القضاء وان كان بعد الزوال لم يفطر
ومتى لم يبيت النية للسفر وانما يجدد دنا تم ذلك اليوم ولا قضاء عليه فان قوله لم يفطر ظاهر في صحة الصوم ولكنه يحتمل ارادة وجوب الامساك وان
كان عليه القضاء كما صرح به في يه وقال فيه ومتى بيت نية السفر من الليل ولم يتفق له الخروج الا بعد الزوال كان عليه ان يمسك بقية النهار
وعليه القضاء وحجته بعد رفع اليد عن اخبار القول الثالث للقطع والضعف وتخصيصها بالاخبار المقيدة بما قبل الزوال والتبييت الاخصية
الجمع بين اخبار القولين الاولين حيث ان التعارض بينهما بالعموم والخصوص من وجه فيقيد عموم كل منهما بخصوص الاخر فان الظ يحمل على النص ومثل هذا
الجمع لا يحتاج الى شاهد بخلاف الجمع بينهما بالاكتفاء باحد الامرين كما اتفق لبعض المتاخرين فانه يحتاج الى الشاهد **والخامس** التخيير بين الصوم
والافطار ان خرج بعد الزوال وتحتم الافطار ان خرج قبله وهو المحكي عن التهذيبين ولظ صحيحة رفاعة عن الرجل يريد السفر في رمضان قال
اذا اصبح في بلده ثم خرج فان شاء صام وان شاء افطر بتقييدها بما بعد الزوال للتقييدات **والسادس** التخيير في تمام اليوم نفي عنه البعد لك
لاطلاق هذه الصحيحة **اقول** وبالله التوفيق انه لا شك فيه ان الصحيحة الاخيرة يخالف الشهرة العظيمة القديمة والجديدة بل لم يعمل باطلاقها احد
من القدماء والمتاخرين وليس الانفي بعد من شاذ عن العمل به ومثل ذلك لا يصلح للحجية فكيف اذا عارضه الروايات الكثيرة ومع ذلك هو موافق
لمذهب العامة فرفع اليد عن اطلاقه لازم وكذلك الاخبار الامرة بالصوم مط ما لم يسافر قبل الفجر كرواية الجعفري وفيها اذا اصبح في اهله فقد وجب
عليه صيام ذلك اليوم الا ان يدلج دلجة وسماعة اذا طلع الفجر ولم يشخص فعليه صيام ذلك اليوم وان خرج من اهله قبل طلوع الفجر فليفطر ولا
صيام عليه وموثقته من اراد السفر في رمضان فطلع الفجر وهو في اهله فعليه صيام ذلك اليوم فان اطلاق هذه الاخبار خلاف الاجماع معارض
مع الاخبار الخاصة فاذن القول الاخير ساقط عن الاعتبار وكذلك ما قبله لعدم دليل عليه والصحيحة لا يختص بما بعد الزوال والحكم بخروج ما
قبله بالدليل فيبقى الباقي ليس باولى من العكس لان دلالة وجوب الافطار لو خرج قبل الزوال مطلقا ليس باقوى من دليل وجوب الصوم لو خرج
بعده كذلك فلا يظهر وجه لهذا الجمع بل وكذلك ما قبلهما ايض لانه بعد رفع اليد عن اخبار القول الثالث مبني على تقييد كل من اخبار الاول و
الثاني بالاخر فيقال ان المراد باخبار الافطار قبل الزوال انه مع التبييت وباخبار الافطار مع التبييت انه ان كان قبل الزوال ويبقى الجزء
الاخر من الاخبار الاولى وهي الصوم بعد الزوال مطلقا بلا معارض فيعمل به وعلى هذا فيبقى حكم السفر قبل الزوال بدون التبييت خارجا عن
الفريقين مسكوتا عنه فيهما وح فالحكم بوجوب الصوم فيه لعمومات الصوم دون الافطار لعمومات وجوب الافطار في السفر لا وجه له والحاصل ان ايجاب
الصوم على غير المبيت اذا خرج قبل الزوال ان كان من جهة خروجه عنهما فيطالب بدليله على هذا الحكم فيه وان كان من جهة ترجيح اخبار التبييت بالنسبة
اليه فيطالب بوجه الترجيح وكلاهما مفقودان بل وكذلك ما قبل الثلثة ايض لضعف دليله جدا اما الرضوي فلضعفه بنفسه وخلوه عن الجابر
ومعارضته بمثله المذكور في كتاب الصلوة عنه وهو قوله وان خرجت بعد طلوع الفجر اتممت صوم ذلك اليوم وليس عليك القضاء لانه دخل عليك
وقت الفرض على غير مسافر واما مرسلة المقنع فللضعف الخالي عن الجابر ايض سيما مع عدم عمل صاحب المقنع بها ايض وهو من مخرجات الخبر عن الحجية
واما رواية عبد الاعلى فلعدم استنادها الى امام وعدم دلالتها على الوجوب الذي هو المطلوب ومعارضة اطلاقها بما هو اكثر منها عددا واصح
سندا واوضح دلالة واشهر عملا واخص مدلولا فبقي الكلام في ترجيح احد القولين الاولين ولا خفاء في حكم محل اجتماعهما وهو الخروج قبل الزوال مع
التبييت او بعده مع عدمه فيفطر في الاول ويصوم في الثاني قطعا ويبقى حكم القبل مع عدم التبييت والبعد مع التبييت محلا للتعارض وهو في الاول
مع اخبار القول الاول لمخالفته لمعظم العامة فانه نقل في المن ان الشافعي وابا حنيفة والاوزاعي وابو ثور والزهري والنخعي ومكحول ونسب الى مالك
ايض قالوا بانه اذا نوى المقيم الصوم قبل الفجر ثم خرج بعده مسافرا لم يفطر يومه ومع ذلك هو موافق لعمومات وجوب الافطار في السفر كتابا وسنة
فلا مناص عن القول به في الاول والحكم بوجوب الافطار مع الخروج قبل الزوال مط واما الثاني فيشكل الحكم جدا اذ لا يعلم مذهب العامة هنا مع
التبييت حتى يرجح مخالفه وعمومات السفر وان كان مع الافطار الا انه مما لم يعلم قول احد به مع القول بالصوم مع عدم التبييت والافطار ما قبل
الزوال مطلقا فالظاهر ان القول به خلاف الاجماع المركب وبذلك الاجماع يمكن ترجيح اتمام الصوم مع الخروج ما بعد الزوال مطلقا بعد ترجيح
اخبار ما قبل الزوال بمخالفة العامة الا ان الاحتياط هنا مما لا ينبغي ان يترك البتة بان مع التبييت يخرج قبل الزوال ولو الى حد الترخص
خاصة او اخر الخروج الى الغروب ولو اضطر الى الخروج بعد الزوال اتم الصوم وقضاه **الرابعة** اذا جاء المسافر الى بلده او بلد الاقامة فما لم
يدخل فيه فله الافطار ما دام خارجا وان علم الدخول قبل الزوال وان لم يفطر في الخارج فان دخل قبل الزوال يجب عليه الصوم ويجزيه وان
دخل بعده يجب عليه القضاء ولا صوم له وان استحب له الامساك كما اذا افطر قبل الدخول ايض فهذه احكام اربعة لا خلاف على الظ في شيء منها بين
الاصحاب ويدل على الاول صحيحة محمد عن الرجل يقدم من سفره في شهر رمضان فيدخل اهله حين يصبح او ارتفاع النهار قال اذا طلع الفجر وهو

لا يجوز الافطار على المسافر اذا دخل بلده وان علم بدخوله قبل الزوال

خارج

خارج ولم يدخل اهله فهو بالخيار ان شاء صام وان شاء افطر والاخرى اذا وصل ارضا قبل طلوع الفجر وهو يريد الاقامة بها فعليه صوم ذلك اليوم وان دخل بعد الفجر فلا صيام عليه وان شاء صام وصحيحة رفاعة عن الرجل يقدم في شهر رمضان من سفر فيرى انه سيدخل اهله ضحوة او ارتفاع النهار فقال اذا طلع الفجر وهو خارج ولم يدخل اهله فهو بالخيار ان شاء صام وان شاء افطر ومعنى تلك الاخبار انّا الذي يدخل بعد الفجر لا صيام عليه واجبا وله الخيار وهو كذلك فانّ له الافطار بان يفطر قبل الدخول وله الصيام بان يدخل بدون الافطار ولا ينافي ذلك سقوط خياره بعد الدخول كما يتوهم انه لا يجب عليك القضاء في هذا اليوم المعين وانت فيه بالخيار ولا ينافيه الوجوب اذا نوى القضاء ولم يفطر الى ما بعد الزوال ولو قلنا بدلالتها على العموم ايضا يجب تخصيص الخيار بما قبل الدخول قبل الزوال بان يفطر ويدخل او يؤخر التاخير الى ما بعد زوال الشمس بالاخبار الاتية وعلى الثاني موثقة ابي بصير عن الرجل يقدم من سفره في شهر رمضان فقال ان قدم قبل زوال الشمس فعليه صيام ذلك اليوم ويعتد به وخبر احمد بن محمد عن رجل قدم من سفره في شهر رمضان ولم يطعم شيئا قبل الزوال قال يصوم ورواية يونس في المسافر يدخل اهله وهو جنب قبل الزوال ولم يكن اكل فعليه ان يتم صومه ولا قضاء عليه يعني اذا كان جنابته عن احتلام ويدل عليه وعلى الثالث لث

وبعض افراد الرابع موثقة سماعة ان قدم بعد زوال الشمس افطر ولا ياكل ظاهرا وان قدم من سفره قبل زوال الشمس فعليه صيام ذلك اليوم ان شاء ويدل على الثالث ايضا موثقة محمد عن الرجل يقدم من سفره بعد العصر في شهر رمضان فيصيب امرأته حين طهرت من الحيض ايواقعها قال لا باس به وعلى البعض الاخر من الرابع موثقة سماعة عن مسافر دخل اهله قبل زوال الشمس وقد اكل قال لا ينبغي له ان ياكل يومه ذلك شيئا ورواية يونس المسافر يدخل اهله في شهر رمضان وقد اكل قبل دخوله قال يكف عن الاكل بقية يومه وعليه القضاء وروايتا الزهري والرضوي ولما صوم التاديب الى ان قال وكل المسافر ان اكل اول النهار ثم قدم اهله امر بالامساك بقية يومه تاديبا وليس بفرض **الخامسة** المراد بقدوم المسافر وخروجه المبني عليهما الحكمان المذكوران ما مرّ في بحث الصلوة من التجاوز عن حد الترخص خارجا وداخلا لما مرّ من التلازم بين القصر والافطار **السادسة** الحق المشهور جواز المسافرة في شهر رمضان والافطار مطلقا ما لم يكن عاصيا بسفره ففي صحيحة محمد عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان وهو مقيم وقد مضى منه ايام قال لا باس بان يسافر ويفطر ولا يصوم ويدل عليه الاخبار الاتية ايضا خلافا للمحكي عن الحلبي فقال اذا دخل الشهر على حاضر لم يحل له السفر مختارا لبعض الاخبار الاتية القاصر عن افادة الحرمة سيما مع معارضة صحيح النافي لها وللمحكي عن الاسكافي والعماني حيث قالا بعدم جواز الافطار في سفر التلذذ والتنزه وان اوجبا القضاء ايضا ولعله لبعض الاخبار الا النافية للسفر في شهر رمضان وهو مع عدم دلالته على الحرمة غير ناهض لتمام مطلوبهما ثم انه بعد جواز السفر والافطار فقد اختلفت الاخبار في انّ الافضل هل هو الاقامة وترك السفر او لا فانّ منها ما يدل على افضلية بعض الاسفار كصحيحة محمد في الرجل يشيع اخاه مسيرة يوم او يومين او ثلثة قال اذا كان في شهر رمضان فليفطر قلت ايهما افضل ان يصوم او يشيعه قال يشيعه وبعضمونها موثقة زرارة ومرسلة المقنع وحسنة حماد رجل من اصحابنا جاء خبره من الاعوص وذلك في شهر رمضان اتلقاه وافطر قال نعم قال اتلقاه وافطر او اقيم واصوم قال تلقاه وافطر ومنها ما يدل على افضلية الاقامة الا في بعض الاسفار كصحيحة الحلبي عن رجل يدخل في شهر رمضان وهو مقيم لا يريد براحا ثم يبدو له بعد ما يدخل شهر رمضان ان يسافر فسكت فسالته غير مرة فقال يقيم افضل الا ان يكون له حاجة لا بد له من الخروج فيها او يتخوف على ماله ورواية ابي بصير يدخل علي شهر رمضان فاصوم بعضه فيحضرني نية في زيارة قبر ابي عبد الله الحسين ع فازوره فافطر ذاهبا وجائيا او اقيم حتى افطر فازوره بعدما افطر بيوم او يومين فقال اقم حتى تفطر قلت جعلت فداك هو افضل قال نعم وقريبة منها مكاتبة محمد بن الفضل البغدادي ورواية الحسين بن المختار لا يخرج في رمضان الا للحج او للعمرة او مال تخاف عليه الفوت او لزرع يحين حصاده ورواية ابي بصير عن الخروج في شهر رمضان قال لا الا فيما اخبرك به خروج الى مكة او غزوة في سبيل الله او مال تخاف هلاكه او اخ تريد وداعه وقريبة منها مرسلة ابن اسباط وزاد في آخرها فاذا مضت ثلثة وعشرين فليخرج حيث شاء والذي يظهر لي من ضم بعض هذه الاخبار مع بعض بعد انتفاء الحرمة في سفر غير العاصي بسفره مطلقا انّ السفر في شهر رمضان امّا يكون لحاجة يفوت بتاخيرها الى خروج الشهر او لا يكون كذلك والاول امّا يكون للحاجة من الامور الراجحة شرعا كالحج او عمرة او غزوة حيث انّ الغالب فوات هذه الامور بالتخلف عن الرفقة او مشايعة اخ او وداعه او ملاقاته لو ورده من سفر او نحو ذلك او يكون من الامور المباحة فان كان من الاول فالافضل السفر لاخبار المشايعة والتلقي المتقدمة بضميمة عدم الفصل وان كان من الثالث فالافضل الاقامة وان كان السفر للامور الراجحة شرعا كزيارة الحسين ع ونحوها للمستثنى منه في الاخبار السابقة وترجيح الاقامة على الزيارة وان كان من الثاني فيتساوى الطرفان للتصريح في الاخبار السابقة بافضلية الاقامة الا للحاجة او حصاد الزرع فليست الاقامة ح افضل ولا دليل على افضلية السفر ح ايضا فيتساوى الامران وافضلية الاقامة في موردها انما هي قبل يوم الثلثة والعشرين لمرسلة ابن اسباط **السابعة** يجوز الجماع في نهار شهر رمضان للمسافر الذي يفطر بل لكل من يسوغ له الافطار على الاظهر الاشهر للمستفيضة من الاخبار كصحيحتي عمر بن يزيد وعلي بن الحكم وموثقة داود بن الحصين وروايات الهاشمي وسهل ومحمد وابي العباس خلافا للشيخ فذهب الى التحريم لصحيحة ابن سنان وروايته ورواية محمد المصرحة بالتحريم الواجب حملها على الكراهة بقرينة ما مرّ على انه لو قطع النظر عن ذلك لوجب طرحها للشذوذ المخرج لها

في بيان انه يجوز للمسافر في شهر رمضان الافطار ما لم يكن عاصيا

ليله ٣

في جواز الجماع للمسافر في شهر رمضان

عن الحجية وعلى فرض التعارض يجب الرجوع الى اصالة التحريم **السادس** الخلو من المرض بالكتاب والاجماع والنصوص المتواترة وليس لشرط الخلو
عن المرض مطلقا بل مرض يضر معه الصوم بالاجماع ومفهوم صحيحة حريز كلما اضر به الصوم فالافطار له واجب وربما يستدل ايض بصحيحة محمد ما حد المرض
اذا نقه في الصيام قال ذلك اليه هو اعلم بنفسه اذا قوي فليصم وقريبة منها موثقة سماعة وزاد فيها فهو موثوق عليه مفوض اليه فان وجد ضعفا
فليفطر وان وجد قوة فليصمه كان المرض ما كان وصحيحة ابن اذينة ما حد المرض الذي يفطر صاحبه الى ان قال بل الانسان على نفسه بصيرة وقال ذلك اليه
هو اعلم بنفسه ومثلها موثقة زرارة بتبديل بنفسه بقوله بما يطيقه وفيه نظر لان المستفاد من الاولين الاناطة بالقوة والضعف دون الضرر
وهو يحتمل الاخيرين وحكي عن قوم لا اعتداد بهم اباحة الفطر بكل مرض لاطلاق الاية وما ذكرنا يقيده ثم الضرر المبيح لافطار المريض يشمل زيادة المرض
بسبب الصوم او بطوء برئه او حدوث مرض اخر او حصول مشقة لا يتحمل عادة مثلها بل يشق تحملها كل ذلك لصدق الضرر وايجابه العسر والحرج المنفيين
فروع ا مقتضى صحيحة حريز المتقدمة وجوب الافطار بايجاب الصوم لخوف حدوث مرض ايض وان لم يكن مريضا ويدل عليه ايضا دلالة نفي الضرر
والضرار والعسر والحرج وصحيحة حريز الصايم اذا خاف على عينه الرمد افطر فانها يشمل خوف حدوث الرمد ايض ولا قول بالفرق وظاهر المن الرمد لعدم
دخوله تحت الاية وجوابه ظ ويظهر مما ذكر ايض وجوب الافطار اذا خاف مطلق الضرر وان لم يسم مرضا عرفا كالرمد ونحوه **ب** لا شك في وجوب
الافطار مع العلم بالضرر باحد الوجوه بل وكذا مع الظن بالاجماع سواء استند الى امارة او تجربة او قول عارف ولو غير عدل ولا مسلم لصدق الخوف
معه بل يصدق مع احتماله ايض معه عرفا فيتجه كفايته ايض كما وجهه بعض المتاخرين بل يحتمله اطلاق كلام الاكثر بذكر الخوف واقتصر في عد واللمعة وس على
ذكر الظن ونص في ضه على عدم كفاية الاحتمال ولو اخر الافطار حتى قوي الاحتمال كان احوط **ج** لا فرق بين ان يكون المؤدي الى الضرر هو الامساك
او تاخر العشاء او التسحر عملا بالعموم ولرواية الحضرمي ما حد المرض الذي يترك منه الصوم قال اذا لم يستطع ان يتسحر ورواية سليمان بن عمر واشتكت ام
سلمة عينها في شهر رمضان فامرها رسول الله ان يفطر وقال عشاء الليل لعينك ردي **د** وحيث يخاف الضرر لا يصح الصوم فلو تكلفه قضى وجوبا اجماعا
محققا ومحكيا لوجوب الافطار كما صرح به في صحيحة حريز الموجب للنهي عن ضده المفسد للعبادة ولانتفاء شرعيته مع الضرر والعسر فلا يكون
مامورا به فلا يكون صحيحا واما رواية عقبة عن رجل صام رمضان وهو مريض قال يتم صومه ولا يعيد فمحمولة على غير المتضرر لوجوب التقييد او مطروحة
لمخالفة الكتاب والسنة **ه** لو صح من مرضه قبل الزوال ولم يتناول شيئا فالواجب عليه الصوم بلا خلاف ظاهر فيه كما في المفاتيح وبالاجماع كما في ك و
حكاه في خيره عن بعض الاصحاب لتمكنه من اداء الواجب على وجه يؤثر النية في ابتدائه فوجب ولفحوى ما دل على ثبوت ذلك في المسافر فان المريض اعذر
منه وللاجماع المنقول ويضعف الاول بمنع كونه واجبا اولا ومنع تاثير النية في الابتداء ثانيا فانه امر مخالف للاصل لا يتعدى منه الى غير موضع الثبوت
والثاني بمنع الاولوية بل المساواة لعدم معلومية العلة وعدم قابلية اعذرية المريض في هذه الجهة مع انه يمكن للمسافر العلم في بدو اليوم بالدخول في
البلد قبل الزوال وعدمه فيتاتى منه النية ابتداء الصوم بخلاف المريض فانه لا يعلم غالبا والثالث بعدم الحجية فلو ثبت الاجماع في المسئلة والا كما هو
الظ حيث ان ابني زهرة وحمزة اطلقا القول باستحباب امساك المريض بقية اليوم اذا برئ من غير تفصيل بين قبل الزوال وبعده فالحكم بالوجوب مشكل
وامر الاحتياط واضح **و** بعد الزوال فالمشهور استحباب الامساك لو لم يتناول شيئا وعن المفيد الوجوب فان وجب القضاء ايض لانه وقت يجب فيه الامساك
وفيه منع وجوبه على المريض الى هذا الزمان وانما هو مع وجوب الصوم نعم لا باس بالقول باستحبابه للشهرة بل ظاهر الاجماع ورواية الزهري وكك
لعله من اول النهار ثم نوى بقية يومه امر بالامساك عن الطعام بقية يومه تاديبا وليس بفرض **ز** لو صام المريض الذي لا يشرع له الصيام جاهلا قالوا
بوجوب القضاء عليه لانه اتى بخلاف ما هو فرضه وقال في ي ان الاظهر صحة صومه لاخبار معذورية الجاهل مط والحق التفصيل بين الجاهل
الغير المقصر وغيره والصحة في الاول والفساد والقضاء في الثاني ويلحق بهذا المقام مسائل ثلث **الاولى** الشيخ والشيخة اذا عجزا عن الصيام اصلا او
الا مع مشقة شديدة جاز لهما الافطار اجماعا محققا ومحكيا له وللكتاب والسنة المستفيضة ثم من الاولى الايات نفي العسر والحرج ونفي التكليف
فوق الوسع وقوله سبحانه وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال الشيخ الكبير والذي ياخذه العطاش وفي موثقة ابن بكير في قول الله تع وعلى
الذين يطيقونه قال الذين كانوا يطيقون الصوم فاصابهم كبر او عطاش او شبه ذلك فعليهم لكل يوم مد وفي المروي في تفسير العياشي عن قول الله عز و
جل وعلى الذين يطيقونه الخ قال هو الشيخ الكبير الذي لا يستطيع والمريض وغيره ايض في قوله سبحانه وعلى الذين يطيقونه قال المراة يخاف على ولدها و
الشيخ الكبير والذي به العطاش لا حرج عليهما ان يفطرا في شهر رمضان ويتصدق كل واحد منهما في كل يوم بمد من طعام ولا قضاء عليهما فان لم يقدرا
فلا شيء عليهما ومثلها الاخرى الا انه قال بمد من طعام وصحيحة ابن سنان عن رجل كبير ضعف عن صوم شهر رمضان قال يتصدق عن كل يوم بما يجزي من
طعام مسكين ورواية الهاشمي عن الشيخ الكبير والعجوزة الكبيرة التي تضعف عن الصوم في شهر رمضان قال تصدق كل يوم بمد من حنطة والرضوي
فاذا لم يتهيأ للشيخ او الشاب المعلول او المراة الحامل ان يصوم من العطش او الجوع او تخاف المراة ان يضر بولدها فعليهم جميعا الافطار وتصدق كل واحد
من كل يوم بمد من طعام وليس عليه القضاء ورواية الكرخي رجل شيخ لا يستطيع القيام الى الخلاء الى ان قال قلت فالصيام قال اذا كان في ذلك الحد
فقد وضع الله عنه فان كانت له مقدرة فصدقة مد من طعام بدل كل يوم احب الي وان لم يكن له يسار ذلك فلا شيء عليه ورواية مفضل ان لنا
فتيات وشبانا لا يقدرون على الصيام من شدة ما يصيبهم من العطش قال فليشربوا بقدر ما يروي به نفوسهم وما يحذرون من هذا ثم انه لا خلاف

في اشتراط الضرر في المرض والخوف من المرض

في بيان انه يجب الصوم لو برئ المريض قبل الزوال

في بيان ان الشيخ والشيخة يجوز لهما الافطار عن الصوم

كتاب الصوم

في تعلق الفدية وجوبا على الثاني اي من يقدر على الصيام مع المشقة بل عليه الاجماع في كلمات جماعة للاية بضميمة الاخبار المفسرة لها ولا يعارضها
ما في تفسير علي من الرواية المفسرة للاية بالمريض الذي اخر القضاء الى مضي رمضان اخر لضعفه الخالي عن الجابر واما ساير الاخبار المتضمنة للفدية
فهي على الوجوب غير دالة واما غير المقادير ففي وجوب الفدية عليه وعدمه خلاف فعن الصدوقين والقديمين والشيخ في يه وط والانتصار
والجامع ويع وفع وشاد وعد والمن والتلخيص والتبصرة وس واللمعة والمهذب لابن فهد وغيرها الاول للاطلاق اكثر الاخبار المتقدمة وعن المفيد
والسيد والديلمي والحلي والحلبي وابن زهرة ولف وضة ولك والمحقق الثاني وعن المن وكره انه مذهب الاكثر وعن الانتصار الاجماع عليه وعن
الغن نفي الخلاف فيه للاصل وتبادر صورة المشقة خاصة من الروايات المتقدمة سيما من رواية الهاشمي والمتقدمين عليها لانه الظاهر من الضعف
ونفي الحرج ولرواية الكرخي السابقة المنجبر ضعفها لو كان بما مر مع ان الاية ايض مخصوصة بضميمة المعتبرات بذي المشقة لايجابها الفدية على الذين يطيقونه
وفسرهم الاخبار بالشيخ الكبير وذي العطاش فيصير المعنى وعلى الشيخ الكبير الذي يطيقه وقوله في صحيحة محمد فان لم يقدرا فلا شيء عليهما ويمكن دفع الاصل
بالاطلاقات والتبادر بالمنع فان الضعف والحرج يشملان عدم القدرة ايض مع ان احدى روايتي العياشي مخصوصة بغير المستطيع والرواية بعكس
اختصاصها بغير القادر بل نسبتها اليه والى القادر على السواء واختصاص الاية بان معناه الشيخ الكبير الذي يطيقه اولا لا احالة الكبر كما صرح به في
الموثقة بل يظهر منها ان المراد الذي اضناه الكبر او العطاش ولا يطيقه وصحيحة محمد بان دلالتها انما يتم اذا كان المعنى فان لم يقدرا على الصوم والظ
ان المراد فان لم يقدرا على الفدية ثم **اقول** ان التحقيق انه لا دلالة لغير الاخبار المفسرة للاية على وجوب الفدية لورودها بالجملة الخبرية وضعف
رواية العياشي من المعتبرات ايض مانع عن اثبات الوجوب بهما وصحيحة محمد ايض منها مجملة لاحتمال ان يكون المراد الشيخ الذي يطيقه والذي كان
يطيقه فلم يبق الا الموثقة وهي ان لم يكن ظاهرة في غير القادر فيعم والقادر ويعارضها رواية الكرخي الظاهرة في عدم الوجوب الشاملة لهما
ايض فلا يكون دليل تام على الوجوب من الاخبار بل من الاية لعروض الاجمال لها من جهة الاخبار المعتبرة الا انها يشمل القادر على وجوب الفدية
عليه على التقديرين وبه يثبت الوجوب عليه قطعا مضافا الى الاجماع ويبقى غير القادر تحت الاصل الخالي عن المعارض فالحق هو القول الثاني

فروع ا يستحب الفدية لغير القادر ايض حذرا عن شبهة الخلاف واتباعا لبعض الاطلاقات المتقدمة بل يستحب ان يصوم عنه بعض ذوي
قرابته بالتفصيل الماثور فان لم يكن له قرابة يتصدق كما في رواية ابي بصير الشيخ الكبير لا يقدر ان يصوم فقال يصوم عنه بعض ولده قلت فان
لم يكن له قرابة قال يتصدق بمد في كل يوم فان لم يكن عنده شيء فليس عليه ب الفدية الواجبة والمستحبة مد بلا خلاف يعرف لاكثر الاخبار
المتقدمة وما ورد في بعضها من المدين فمحمول على الاستحباب وهو كذلك بل لا يثبت مما تضمنه اكثر من الاستحباب وحمل في ب ما تضمن من المدين
ما تفاوت مراتب القدرة ولا شاهد له ج هل يجب عليهما القضاء بعد الاقتدار لو حصل المش نعم للاطلاقات وعن والد الصدوق لا او
يظهر من بعض اخر القول به من غيره ايض حيث قال وقيل لا وحكي عن والد الصدوق ايض انتهى واختاره غير واحد من مشايخنا وهو ظاهر فع ولك وهو
الاقوى لصحيحة محمد والرضوي المتقدمين ورواية داود بن فرقد فيمن ترك الصيام فقال ان كان من مرض فاذا برء فليقضه وان كان من كبر او عطش
فبدل كل يوم مد ولو قيل بانها مبنية على الغالب من عدم الاقتدار لاهما الاية الان في نقصان قلنا فكذلك اطلاقات القضاء بالنسبة الى المورد

الثانية ذو العطاش وهو من به داء لا يروي ولا يتمكن به من ترك شرب الماء طول النهار اصلا او الامع مشقة شديدة يفطر اجماعا
محققا ومحكيا في المن وكره وير وغيرها وللكتاب والسنة المستفيضة عموما لكونه مريضا وخصوصا كثير من الاخبار المتقدمة ويجب عليه القضاء
ان برء من مرضه قبل رمضان الاتي بلا خلاف كما عن ظ لف وصريح الحلي لانه مريض يشمله عموم ما دل على وجوبه عليه ومال بعض متاخري المتاخرين
الى السقوط لاطلاق بعض الاخبار المتقدمة النافية للقضاء الذي هو اخص مطلقا من العمومات ويجاب عنه بمنع كون التعارض بالعموم والخصوص مطلقا
لان خصوصيته انما هي بالنسبة الى خصوص المرض واما بالنسبة الى الانقطاع والاستمرار عام كما ان العمومات بالنسبة الى الانقطاع خاص وبالاضافة
الى المرض عام فيمكن تخصيص كل منهما بالاخر ولكن ترجح العمومات بموافقة الكتاب والقطعية والاشتهار بل عدم ظهور الخلاف وهل يجب عليه
التصدق المذكور لا الظ الوجوب مطلقا وفاقا للشيخ وجماعة لموثقة ابن بكير ورواية داود بن فرقد مضافا في صورة الاستمرار الى ما دل على وجوبه
على كل مريض استمر به المرض من رمضان الى رمضان اخر ومنهم من فصل بين الاستمرار فاوجبه وعدمه فنفاه للاصل وتنزيل بعض اخباره على صورة
الاستمرار بالنسبة الى القضاء وضعفه ظاهر جدا لان تنزيل البعض لا يوجب تنزيل غيره ايض وهنا تفصيل اخر لا فائدة مهمة في ذكره **فرع** لو غلبه
العطش لا لمرض فان كانت بحيث ينفي القدرة على الصيام او يوجب خوف الهلاك يفطر ويقضي لرواية يونس المتقدمة وموثقة الساباطي في
الرجل يصيبه العطش حتى يخاف على نفسه قال يشرب بقدر ما يمسك رمقه ولا يشرب حتى يروى ولو انتفى الوصفان لا يجوز الافطار ولو
تضمن المشقة الشديدة لان بناء الصوم على تحمل الجوع والعطش وصرح بفضلها الاخبار فهي خاصة بالنسبة الى عمومات العسر والحرج **الثالثة**
الحامل المقرب وهي التي قرب زمان وضعها والمرضعة القليلة اللبن يجوز لهما الافطار اذا خافتا على انفسهما او ولدهما بالاجماع للضرورة المبيحة لكل
محظور اجماعا بل ضرورة ولخصوص الرضوي المتقدم وصحيحة محمد الحامل المقرب والمرضع القليلة اللبن لا حرج عليهما ان تفطرا في شهر رمضان لانهما
لا تطيقان الصوم وعليهما ان يتصدق كل واحدة منهما في كل يوم يفطر فيه بمد من طعام وعليهما قضاء كل يوم افطرتا فيه تقضيانه بعد والمروي في

الثاني ع

في بيان الفدية وانه ما هو

قلت فان لم يكن له ولد قال فادنى قرابته ع

في بيان ان ذا العطاش يجب عليه الافطار

في بيان الحامل المقرب وحكمها

مستطرفات السرائر امرأة ترضع ولدها وغير ولدها في شهر رمضان فيشتد عليها الصوم وهي ترضع حتى غشي عليها ولا يقدر على الصيام فترضع و
تفطر وتقضي صيامها اذا امكنها ان تدع الرضاعة وتصوم ان كانت ممن لا يمكنها اتخاذ من ترضع ولدها وقضت صيامها متى امكنها ويجب عليها
التصدق بكل يوم وفاقا لجماعة بل الاكثر بعد المرتضى والصحيح خلافا للجمع ففصلوا بين الخوف على الولد والنفس فاوجبوه على الاول دون الثاني و
لا وجه له وعدم ذكره في رواية السرائر لا يدل على العدم ويجب عليها القضاء ايض على الاقوى الاشهر بل عليه الاجماع عن ف ونفي جماعة
عمن عدا الديلمي اوولد الصدوق للصحيح والمروي في السرائر ودليل المخالف الرضوي وعدم ذكره في الصحيح ان امرأتي جعلت على نفسها صوم شهرين
فوضعت ولدها وادركها الحبل ولم تقو على الصوم قال فليتصدق مكان كل يوم بمد على مسكين والاول ضعيف غير منجبر والثاني غير دال فرع
مقتضى اطلاق الاخبار وفتوى الاكثر بل صريح جماعة عدم الفرق في المرضع بين الام وغيرها ولا بين المتبرعة والمستاجرة اذا لم يقم غيرها
مقامها اما لو قام بحيث لا يتضمن الضرر على الطفل فالاظهر عدم جواز الافطار لانتفاء الضرورة ولرواية السرائر المتقدمة فان فيها ان كا
ممن يمكنها اتخاذ ظئر استرضعت لولدها واتمت صيامها متى ما امكنها **الرابعة** من يسوغ له الافطار يكره له التملي من الطعام
سواء كان مريضا او مسافرا او حايضا او شيخا لفتوى الاكثر بذلك وهي كافية في مقام التسامح ويدل عليه في المسافر صحيح ابن سنان اني اذا
سافرت في شهر رمضان ما اكل الا القوت وما اشرب كل الري وكذا يكره الجماع ايض كما مر في طي احكام المسافر **المقصد الثاني في**
اقسام الصوم وهو واجب ومندوب ومكروه وحرام فههنا مطالب **المطلب الاول** في الواجب وهو بحكم الاستقراء سبعة صوم
شهر رمضان وقضاء الصوم الواجب المعين وصوم الاجارة وصوم النذر وما في معناه وصوم دم المتعة وصوم الكفارة وصوم الاعتكاف و
يظهر احكام صوم الاجارة مما ذكر من احكام استيجار الصلوة فلا حكم له هنا مخصوص بذكره وباقي الاربعة الباقية في كتب النذر والحج والكفارات
والاعتكاف فبقي ههنا فصلان **الفصل الاول** في صوم شهر رمضان وهو واجب بالكتاب والسنة واجماع المسلمين بل الضرورة
من الدين على جامع الشرائط المتقدمة اذا دخل شهر رمضان ويعلم بامور اربعة الاول رؤية الهلال فمن راه وجب عليه صومه ما لم يشك
سواء انفرد برؤيته او شارك غيره عدلا كان او غير عدل شهد عند الحاكم او لم يشهد قبلت شهادته او ردت باجماعنا المحقق والمصرح به في
كلام جماعة بالكتاب واخبارنا المستفيضة الثاني مضي ثلثين يوما من شعبان باجماع المسلمين بل قيل انه من ضروريات الدين وفي بعض الاخبار
تصريح به الثالث الشياع المفيد للعلم ولا خلاف في اعتباره في رؤية الهلال كما عن المع وكره وهي وغيرها بل هو اجماع محقق فهو الدليل عليه بل
ربما يظهر الحكم فيه من جملة من الاخبار كرواية سماعة اذا اجتمع اهل المصر على صيامها فاقضه اذا كان اهل المصر خمسمائة انسان ورواية الازدي
اكن في الجبل في القرية فيها خمسمائة من الناس فقال اذا كان كذلك فصم بصيامهم وافطر بفطرهم ورواية ابي الجارود صم حين يصوم الناس و
افطر حين يفطر الناس والاخرى الفطر يوم فطر الناس والاضحى يوم اضحى الناس وظاهرها انه يصام ويفطر متى شاعت الرؤية بين الناس واشتهرت
بحيث صاموا وافطروا من غير نظر الى ان يكون فيهم عدلا ام لا وان احتمل ان يكون المراد الامر بمراعاة التقية في الصوم والافطار وهل يثبت الهلال
بالشياع المفيد للظن ايض ام لا حكي عن الفاضل الاول معللا بان الظن الحاصل بشهادة الشاهدين حاصل مع الشياع وحكي عن الشهيد الثاني
ايض وحكي ايض في موضع من لك اعتبار زيادة الظن الحاصل منه على ما يحصل منه بقول العدلين لتحقق الاولوية المعتبرة في مفهوم الموافقة
ورد بان ذلك يتوقف على كون الحكم بقبول شهادة العدلين معللا بافادتهما الظن ليتعدى الى ما يحصل به ذلك ويتحقق به الاولوية المذكو
وليس في النص ما يدل على هذا التعليل وانما هو مستنبط فلا عبرة مع ان اللازم من اعتباره الاكتفاء بالظن الحاصل بالقرائن اذا ساوى الظن
الحاصل بشهادة العدلين او كان اقوى وهو بط اجماعا والحق الثاني وعدم كفاية الظن كما عن المحقق في كتاب شهادات يع والفاضل في المن
وصاحب لك وجماعة من متاخري المتاخرين للاصل وعدم دليل على حجية هذا الظن واستفاضة الاخبار بانه ليس الهلال بالراي ولا الظن وان
اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية وحيث كان المعتبر ما افاد العلم فلا ينحصر المخبرين في عدد ولا فرق بين خبر المسلم والكافر و
والكبير والانثى والذكر كما هو الحكم في الخبر المتواتر **الرابع** شهادة العدلين ويثبت بها الهلال مطلقا صحوا كان او غيما كانا من خارج البلد او
داخله وعند المفيد والاسكافي والسيد والحلي والفاضلين والشهيدين وغيرهما من المتاخرين بل عليه الاكثر كما صرح به جماعة للاخبار
كصحيح الحلبي لا اجيز في رؤية الهلال الا شهادة رجلين عدلين ونحوها صحيح حماد وصحيح شعيب لا اجيز في الطلاق ولا في الهلال الا رجلين و
صحيح منصور صم لرؤية الهلال وافطر لرؤيته فان شهد عندك شاهدان مرضيان بانهما راياه فاقضه وصحيح الشحام وفيها الا ان يشهد لك
بينة عدول فان شهد وانهم راوا الهلال قبل ذلك فاقض ذلك اليوم وعن الصدوق والشيخ والحلبي والقاضي وابن حمزة وابن زهرة
في الثبوت بالعدلين اذا كانت في السماء علة كبعض من ذكر وكانا من خارج البلد كبعض اخر اذا كانا منه كبعضهم ايض ورواية صيام عن الرجل
يصوم تسعة وعشرين يوما يفطر للرؤية ويصوم للرؤية ايقضي يوما فقال كان امير المؤمنين ع يقول لا الا ان يجيء شاهدان عدلان فيشهدا
انهما راياه قبل ذلك بليلة فيقضي يوما الى غير ذلك وقيل بالثبوت بهما مع سد باب امكان العلم وقيل مع انتفاء ما يوجب التهمة ويمكن
ارجاعهما الى القول السابق عليهما ودليل هذه الاقوال صحيح الخزاز وفيها لا يجوز في رؤية الهلال اذا لم يكن في السماء علة اقل

من شهادة

من شهادة خمسين واذا كانت في السماء علة قبل شهادة رجلين يدخلان ويخرجان من مصر ورواية حبيب الخزاعي لا تجوز الشهادة في رؤية الهلال دون خمسين رجلا عدد القسامة وانما تجوز شهادة رجلين اذا كانا من خارج المصر وكان بالمصر علة فاخبرا انهما رأياه واخبرا عن قوم صاموا للرؤية **اقول** لا يخفى انه لا منافاة بين غير الاخيرتين من روايات القول الاول وبين روايتي القول الثاني اذ غاية ما يفيده الاخبار المذكورة قبول العدلين في الجملة ولا تصريح فيها بالقبول في حال الصحو بخلاف الروايتين فان فيهما تصريحا بالعدم فيه ومقتضى قاعدة الجمع المتفق عليها تقييدها بهما بل هو القاعدة لو كانت الروايات دالة على القبول مطلقا ايضا حملا للمطلق على المقيد والعام على الخاص ومنه يظهر لزوم تقييد الاخيرتين من روايات القول الاول ايضا والقول بانه لا تصريح في الروايتين بعدم القبول مع الصحو مطلقا بل مع تعارض الشهادات وانكار من عدا العدلين لما شهدا به وهو عين التهمة وعدم القبول حينئذ مجمع عليه بالضرورة اذ من شرائط العمل بالبينة ارتفاع التهمة مردود بانه لا تعرض في رواية الحبيب لاستهلال الغير وتعارض الشهادات اصلا وكذا في مورد الاستهلال من صحيحة الخزاز نعم يتضمن صدرها انه ليس رؤية الهلال ان يقوم عدة فيقول واحد رأيته ويقول الآخرون لم نره وذلك ليس من باب تعارض الشهادات وانكار ما شهد به العدلان اصلا نعم مجرد اختصاص الرؤية بالعدلين من اهل مصر وعدم وجود مانع موجب للتهمة ابدا وعلى هذا فمقتضى ما ذكره من الاجماع على عدم قبول العدلين مع التهمة عدم قبولهما في موضع النزاع الذي هو الصحو مط وهو عين القول الثاني ولا يظهر محل الخلاف بينهما الا اذا كان ثلثة او اربعة في بيت وشهد عدلان منهم بالرؤية او لم يتفحص في المصر احد كما اذا كان ليلة الثلثين ولم يجوز اهل المصر رؤية الهلال فلم يستهلوا ورآه اثنان او لم يعلم حال غير العدلين انه هل يشهد ام لا كما اذا شهد العدلان عند من في بيته ولم يخرج منه بعد فانه ليس للعدلين حينئذ محل التهمة ومقتضى القول الاول وعليه قبولهما دون الثاني الا ان يقال ان ظاهر الروايتين ان موردهما المصر وفيما اذا استهل اهل المصر ولم يشهد غير العدلين كما يستفاد من صدر الصحيحة بل من اشتراط علم المخبر من وجود العلة في السماء وظهر من ذلك ان القول الفصل ان يقال ان مقتضى العمومات قبول العدلين مطلقا خرج منه ما اذا كان صحوا وتفحص اهل مصر اي مجمع الناس الكثيرين ولم يره غير العدلين منهم اما لاجل التهمة او لامكان تحصيل العلم او لعلة اخرى اذ كان في السماء علة غامة وشهد شاهدان من البلد مع تفحص الباقين بالروايتين وبقي الباقي ويرشد الى عدم القبول في محل النزاع وهو الصحو او العلة وكون الشاهدين من البلد وكونه محل التهمة المستفيضة من الروايات المصرحة بان الرؤية الموجبة للصوم والفطر ليست ان يقوم جماعة فينظر ويراه واحد ولم يره الباقي كصحيحة محمد وروايتي حماد وابي العباس وغيرهما واما ما اجيب به من الروايتين من ان اشتراط الخمسين لم يوجد في حكم سوى قسامة الدم فهو مخالف لما عليه عمل المسلمين كافة فيكون ساقطا مع انه لا يفيد اليقين بل قوة الظن وهي تحصل بشهادة العدلين فمردود بان من المحتمل ان يكون وروده فيهما مورد التمثيل لما يحصل اليقين وان اعتباره من جهة الخصوصية فيه وكذا في كلام من ذكره فلا مخالفة ولو لم يقبل ذلك فيكون في كلام من ذكر محمولا على الحقيقة وهم اساطين اهل الاسلام فكيف يقال انه مخالف لعمل المسلمين واما تسويته في الظن مع العدلين وايجابها تسويتهما في القبول فهو من باب القياس المردود عندنا فتأمل ونقل في ية قولا بعدم قبول العدلين في الهلال مطلقا وهو ضعيف مردود بجميع الروايات المتقدمة **فرع ا** صرح جملة من الاصحاب منهم الفاضل وغيره بانه لا يعتبر في ثبوت الهلال بالشاهدين حكم الحاكم بل لو رآه عدلان ولم يشهدا عند الحاكم وجب على من سمع شهادتهما وعرف عدالتهما الصوم او الفطر وهو كذلك لقوله في صحيحة منصور المتقدمة فان شهد عندك شاهدان وفي صحيحة الحلبي السالفة الا ان يشهد لك بينة عدول **ب** يثبت الهلال بالشهادة على الشهادة وفاقا للشيخ والشهيد الثاني وك وية لعمومات قبول الشهادة على الشهادة كمرسلة يه اذا شهد رجل على شهادة رجل فان شهادته تقبل وهي نصف شهادة وان شهد رجلان عدلان على شهادة رجل فقد ثبت شهادة رجل واحد وغيرها وهذه العمومات هي مراد الشهيد الثاني دون عمومات قبول شهادة العدلين كما توهم في خيره ورده بان المتبادر من النصوص شهادة الاصل خلافا للتذكرة مستندا اياه الى علمائنا للاصل واختصاص ورود القبول بالاموال والاول مدفوع بما مر والثاني ممنوع **ج** يقبل شهادة العدلين على الاستفاضة المفيدة للعلم كما صرح به جملة من الاصحاب لصحيحة هشام فيمن صام تسعة وعشرين ان كانت له بينة عادلة على اهل مصر انهم صاموا للثلثين على رؤيته قضى يوما **د** لو اختلف الشاهدان فيما يسمع شهادتهما في صفة الهلال بالاستقامة والانحراف فعن ك انه يبطل شهادتهما ولا باس به وكذلك لو اختلفا في جهة الجدية او موضع الهلال لاختلاف المشهود به وقال ولا كذلك لو اختلفا في زمان الرؤية مع اتحاد الليلة وهو كذلك **هـ** لو شهد احدهما برؤية شعبان الاثنين مثلا والآخر رؤية رمضان الاربعاء لم يقبل على الاظهر لتغاير ما شهد به كل واحد مع الآخر فلا يثبت شيء منها ولوجوب الاقتصار في اثبات امر مخالف للاصل على موضع اليقين ولا يعلم من الاخبار قبول مثل ذلك وفي ك احتمال القبول لاتفاقهما في المعنى وهو غير مفيد **و** لا يكفي قول الشاهد اليوم الصوم او الفطر بل يجب على السامع الاستفصال لاختلاف الاقوال وامكان الاستناد الى امر غير مقبول وللاصل المذكور وفي ك نعم لو علمت الموافقة اجزأ الاطلاق وفيما ان الموافقة في القول لا ينفي الاشتباه في المستند وبالجملة مقتضى الاصل عدم القبول **ز** لا يثبت الهلال بغير ما ذكر وهنا امور اخر اعتبر الكل منها بعضهم منها العدل الواحد فانه لا يقبل في ثبوت الهلال مط بل على الحق المشهور بل عن ف والغنية الاجماع عليه للاصل والاستصحاب والمستفيضة المصرحة بانه لا يقبل في الهلال غير العدلين خلافا للديلمي فقبله في هلال شهر رمضان بالنسبة الى الصوم خاصة دون غيره من اجل وجدته للاحتياط وصحيحة محمد بن قيس اذا رأيتم الهلال فافطروا او شهد عليه عدل من المسلمين الحديث ونحوه

يعني م

علم العدم

[illegible]

[illegible]

رواية داود بن الحصين ولا باس بالصوم بشهادة النسا ولو امرءة واحدة وفي رواية يونس بن يعقوب قال له غلام انى رايت الهلال قال اذهب فاعلمهم

بعض الروايات العامية والوجوه الاستحسانية ويرد الاول بانه على تقدير تسليمه ليس دليلا شرعيا مع انه انما يتم على القول بجواز صوم يوم الشك بنية

رمضان واما على القول الاقرب فلا يمكن الاحتياط بصومه بنيته وبنية شعبان ليس فيه عمل بشهادة الواحد بل عدول عنها والثاني اولا بانه مخالف

للمحكي عن وروده بالقبول في اول شوال وثانيا بان لفظ العدل كما يطلق على الواحد يطلق على الزايد لانه مصدر يصدق على القليل والكثير يقول رجل

عدل ورجلان عدل ورجال عدل وثالثا باختلاف النسخ فبعضها كما ذكر ولو مكان او شهد عدل او شهدوا عليه عدولا وفي ثالث مكانه او

يشهد عليه بينة عدل من المسلمين وعلى هذا فلا يكون حجة ورابعا بعدم الحجية لمخالفة الشهرة العظيمة الموجبة لدخوله في حيز الشذوذ وخامسا

بعدم معارضته للصحاح المستفيضة وغيرها من المعتبرة والثالث بالاخيرين مضافا الى معارضته مع ما نص على عدم قبول شهادة النسا وهو كثير

وعليه الاجماع عن الانتصار والغنية والى ان الديلمي لا يقبل الامرءة الواحدة فالاصل عنده مردود فكيف يبقى الفرع والرابع بانه لا دلالة فيه على الاكتفاء

بشهادته بل امره بالشهادة لجواز ان يكون راه غيره ايضا ومنها الجدول والمراد منه التقويم المتعارف الموضوع لضبط بعض الاحوال المتعلقة

جدوله بعض الكواكب في السنة كما هو الظاهر او اهل الحساب المتضمن لثبت شهر تاما وشهر ناقصا سوى الكبيسة كما صرح به في منتهى وجدولي كان صنعه

عبد الله بن معوية بن عبد الله بن جعفر ونسبه الى الصادق ع كما صرح به في الغنية وعدة سوا كان بمعنى عد شعبان ناقصا ورمضان تاما ابدا او عد شهر

تاما واخر ناقصا مطلقا في جميع السنة مبتدئا من المحرم او عد خمسة ايام من هلال رمضان الماضي وجعل الخامس اول الحاضر او عد تسعة وخمسين

من هلال رجب او عد كل شهر ثلثين والتطوق بظهور النور في جرمه مستديرا او غيبوبة الهلال بعد الشفق ورؤية ظل الراس في ظل القمر فانه لا

عبرة بشيء منها في ثبوت اول الشهر على الحق المشهور بين قدماء اصحابنا ومتاخريهم بل على نفي بعضها الاجماع او عدم الخلاف في بعض عبارات الاصحاب

بل على عدم اعتبار كثير منها الاجماع المعلوم فهو فيه الحجة مضافا في الجميع الى الاصل والاستصحاب ومفهوم الشرط في المستفيضة المصرحة باشتراط

الصوم والفطر بالرؤية كما في صحيحي الحلبي ومحمد ورواية عبد السلم وقوله في صحيحة البصري لا تصم الا ان تراه والتحديد في المستفيضة عن متابعة الشك

والظن في امر الهلال وشيء من المذكورات لا يتجاوز عن الظن وفي خصوص الاول الى صحيحة محمد بن عيسى ربما اشكل علينا هلال شهر رمضان فلا نراه

ونرى السما ليست فيها علة فيفطر الناس ونفطر معهم ويقول قوم من الحساب قبلنا انه يرى في تلك الليلة بعينها بمصر وافريقية والاندلس فهل يجوز

يا مولاي ما قال الحساب في هذا الباب حتى يختلف الغرض على اهل الامصار فيكون صومهم خلاف صومنا وفطرهم خلاف فطرنا فوقع ع لا تصومن الشك

افطر لرؤيته وصم لرؤيته بناء على ان يكون المراد لا يحصل من قول الحساب سوى الشك فلا تصوموا به ويمكن ان يكون المعنى انه لا يحصل من الرؤية

في مصر واخويه سوى الشك بالنسبة الى بلدكم فلا تصوموا لاجله ولا يدل على المطرح وقد يرد ذلك ايضا بقولهم ع من صدق كاهنا او منجما فهو كافر

بما انزل على محمد ص وفيه ان علم النجوم هو العلم باثار حلول الكواكب في البروج والدرجات واثار مقارناتها وساير انظارها ونحوه والتنجيم هو الحكم

بمقتضى تلك الاثار وبناء الجدول على حساب سير القمر والشمس وهو غير التنجيم ويقال لاهله الحساب كما مر في الصحيحة المتقدمة وليس هو الا مثل حساب حركة

الشمس والاخبار عن اوايل الشهور الرومية والفرسية وذلك ليس من التنجيم اصلا وفي الثاني بمعاينه الثلثة الاول الى المستفيضة من الصحاح

وغيرها بل المتواترة معنى الدالة على ان شهر رمضان كساير الشهور يزيد وينقص وقد يكون تسعة وعشرين يوما كاخبار الحلبي والشحام وابن

سنان وابي احمد والغنوي وعبد الاعلى وصباح وهشام بن الحكم والواسطي وجابر واسحق بن حريز ومحمد وقطر بن عبد الملك وبمجمع معانيه الى المخالفة

في عباراتهم للرؤية كثيرا فانه قد تحققت الرؤية منافية لجميعها في كثير من الاوقات الا ان يكون بناء المخالف على عدم الاعتبار بالرؤية اصلا كما هو المصرح به في بعض

القدماء الوادله كالناصريات وفي ... والغنية ولكن صرح في بعض بان قد مع نصله ... في العدد مصرح بوجوب الصيام للرؤية والافطار للرؤية

وعقد لذلك بابا وهو كذلك والرضوي والاحمر ورفاعه وعبيد بن زرارة وحماد ويونس بن يعقوب وابي بصير ومحمد بن الفضيل وفي الثالث الى رواية

ابي علي بن راشد كتب الى ابي الحسن العسكري ع كتابا وارخه يوم الثلثا لليلة بقيت من شعبان وذلك في سنة اثنين وثلثين وثمانين وكان يوم الاربعا

يوم شك وصام اهل بغداد يوم الخميس واخبروني انهم راوا الهلال ليلة الخميس ولم يغب الا بعد الشفق بزمان طويل قال فاعتقدت ان الصوم يوم الخميس

وان الشك كان عندنا ببغداد يوم الاربعاء قال فكتب الي زادك الله توفيقا فقد صمت بصيامنا قال ثم لقيته بعد ذلك فسالته عما كتبت به اليه

فقال لي اولم اكتب اليك انما صمت الخميس ولا تصم الا للرؤية والتقريب انه وان كان ما كتبه الى الامام ع غير مصرح به الا ان ظاهر السياق يدل على

قطعهم انه كتب اليه بما ذكره من وقوع الشك في بغداد يوم الاربعاء الى ما في الخبر ثم مع النظر عن معلومية ما كتب اليه وان المنقول عنه ما هو فان اخباره في

صدر الخبر بكونه ع كتب اليه كتابا وارخه بالتاريخ المشعر بكون اربعا من شهر شعبان وكذا جوابه بقوله صمت بصيامنا وكان صيامنا يوم الخميس كما يدل عليه

قوله اولم اكتب لك انما صمت الخميس مع اخبار الراوي بان الهلال ليلة الخميس لم تغب الا بعد الشفق بزمان طويل ظاهر الدلالة على ان مغيب الهلال بعد

الشفق لا يستلزم ان يكون لليلتين خلافا في الاول للمحكي في ف عن شاذ منا وفي المن عن بعض الجمهور لايجابه الظن وقوله عز شانه وبالنجم هم يهتدون

والرجوع الى النجوم في القبلة وضعف الكل ظاهر وقيل مع ان اهل الجدول لا يبنون فيه اول الشهر بمعنى جواز الرؤية بل بمعنى تاخر القمر عن محاذاة

الشمس مع اعترافهم بانه قد لا يمكن الرؤية وهو خطاء ناش عن عدم الاطلاع عن طريقة الجدول لان فيها لا يثبت تاخر القمر عن محاذاة المذكور

في بيان انه لا يعمل بالجدول في ثبوت الهلال

ولا خروج.

كتاب الصوم

بل خروجه تحت الشعاع وكيفية بعده عنها وعرضه ثم بواسطتها مثبتون امكان الرؤية بل وقوعها وفي الثاني للمحكي عن المفيد في بعض كتبه والصدوق
في بعض حكاه في المعتبر عن قوم من الحشوية لقوله سبحانه اياما معدودات وقوله ولتكملوا العدة والروايات الكثيرة الدالة على تمامية شهر رمضان ابدا
خاصة او عليها وعلى تمامية شعبان نقصان شهر كروايتي حذيفة بن منصور والروايات الثلث لمعاذ بن كثير وروايتي شعيب وروايتي ابن عمار ومرسل
محمد بن اسمعيل والى بصير وياسر الخادم وضعف دلالة الاوليين ظاهر اما الروايات وهي وان كانت مخالفة للعامة كما صرح في بعض وهي من المرجحات
الحاصلة لمخالفة للظواهر والعمومات القرآنية كما في الوافي وهي من الموهنات ومع ذلك فهي شاذة كما صرح في فقه العين ويستفاد من الناصريات والمعتبر
بمخالفة للشهرة القديمة والجديدة بل الاجماع المحقق فهي خارجة عن حيز الحجية مطروحة بالكلية هذا مع انه على ما صرح به في يق لا يظهر لهذا الخلاف
كثير ثمرة لانه نقل عن الصدوق الذي هو اهل ذلك القول انه اوجب الصوم للرؤية والفطر ومع تغيم ليلة الثلثين من شعبان قال باستحباب صومه
من شعبان واجزائه عن رمضان لو ظهر انه منه ثم ان كان خلافهما مختصا بشهري شعبان ورمضان اي يقولان بالنقصان والتمام الابديين فيهما
خاصين يكونان مخالفين في العدد بالمعنى الاول خاصة وان كانا يقولان بالعدد بجميع معانيه اذ المعنى الثاني منه يستلزم جميع معانيه وان لم يكن ذلك
كما لا يخفى ويكون لهما موافق من الاصحاب في الجملة ايضا فانه ذهب في المراسم وشاذ وعدد بالبناء على العدد اذا غمت الشهور اجمع من غير تفسير ولكن الظاهرات
مرادهما عد الخمسة الاتية وفي تمهيد القواعد بالبناء على عد شهر تاما وشهر ناقصا او عد خمسة من هلال رمضان السنة الماضية وفي طوالع
ويروالمن وكره بالبناء على عد الخمسة والاسكافي بني على عد الخمسة في غير السنة الكبيسة والسنة فيها ح كما قيل او مطلقا كما عن التنقيح وغيره و
العماني بني على عد تسعة وخمسين من رجب ويستدل لعد الخمسة مط بالمستفيضة كرواية الزعفراني ان السماء تطبق علينا بالعراق اليومين و
الثلثة فاي يوم نصوم قال انظر اليوم الذي صمت من السنة الماضية وصم يوم الخامس وقريبة منها رواية الاخرى ورواية الخدري صم في العام
المستقبل يوم الخامس من يوم صمت فيه عام اول وقريبة منها مرسلة ء والمروي في الاقبال عن عاصم بن حميد وكذا الرضوي ولعدها في غير
السنة الكبيسة برواية السياري عما روي من الحساب في الصوم عن ابائك في عد خمسة ايام من اول السنة الماضية والسنة الثانية التي يأتي فكتب
صحيح ولكن عد في كل اربع سنين خمسا وفي السنة الخامسة ستا فيما بين الاولى والحادث وفيما سوى ذلك فانما هو خمسة خمسة قال السياري و
هذه من جهة الكبيسة الحديث مضافا الى موافقته للعادة كما صرح به جماعة قال القزويني في عجائب المخلوقات وقد امتحنوا ذلك خمسين سنة فكان
صحيحا ولعد تسعة وخمسين يوما وصم يوم الستين ويضعف الروايات باجمعها بمعارضتها مع ما مر من الاخبار المشترطة للصوم والفطر بالرؤية و
الدالة على انه مع الغيم بعد الشهر السابق ثلثين كموثقة البصري وابن عمار سالته عن هلال رمضان نغم علينا في تسع وعشرين من شعبان فقال لا تصم
الا ان تراه الحديث ورواية محمد بن قيس وفيها وان غم عليكم فعدوا ثلثين ليلة ثم افطروا وموثقة اسحق وفيها فان خفي عليكم فاتموا الشهر الاول
ثلثين مضافا الى ان في شيء منها ليس التقييد بتغيم الشهور كلها والتقييد للجمع فرع الشاهد واما موافقة العادة ففيها انها ان كانت مفيدة
للظن فما وجه حجيتها وان كانت مفيدة للقطع فما وجه التخصيص بصورة التغيم بل يجب العمل بها مع الصحو ايضا وهم لا يقولون به مضافا الى ان المسلم
من العادة لو كانت انما هو عدم تمامية جميع شهور السنة واما كون شهر تاما وشهر ناقصا حتى يقع اول المستقبل مضي الخمس من الماضي فلم يثبت
فيه عادة اصلا بل يمكن ان يكون الرابع او الثالث فان قيل العادة المقطوع بها وان لم يكن حاصلة بالنسبة الى عد الخمسة الا انا نعلم قطعا
عاديا ان جميع شهور السنة لا يكون تامة فمع تغيم الشهور كلها يعلم قطعا ان عد الكل ثلثين مخالف للواقع فكيف يعد كذلك قلنا هذا انما يرد
لو كان العمل بالثلثين للاصل والاستصحاب فانهما لا يجريان مع القطع المذكور واما لو كان لاجل الروايات فلا يرد ذلك لان مدلولها ان الشهر ح
ثلثين سواء كان الهلال قبله في الواقع ام لا فيكون اعتبار الهلال مع امكان رؤيته وبدونه يكون الاعتبار بالثلثين وان امر بالقضاء لو ظهر الخطاء
قبل فانه انما للامر الجديد وخلافا في الثالث للمحكي عن ظ الفقيه وفي الرابع له وللمحكي عن المقنع ومال اليه في خيره ونسبه الى ظاهر بعض المتاخرين
فجعلوه فيهما للثلثين وفي الخامس للمقنع ورسالة والد الصدوق فجعلاه لثلث ليال كل ذلك لدليل الاعتبار والاخبار كصحيحة مرازم اذا تطوق
الهلال فهو لليلتين واذا رايت ظل رأسك فيه فهو لثلث ليال ورواية الصلت اذا غاب الهلال قبل الشفق فهو لليلة واذا غاب بعد الشفق
فهو لليلتين ونحوها رواية اسمعيل بن الحر والرضوي وقد روي اذا غاب الهلال قبل الشفق فهو لليلة واذا غاب بعد الشفق فهو لليلتين واذا
رايت ظل رأسك فهو لثلث ليال واجيب عنها مضافا الى مخالفتها للشهرة العظيمة الموجبة للشذوذ المخرج عن الحجية وانها لا تعارض ما مر من تعلق
الفطر والصوم على الرؤية وبدونها على عد الثلثين فيهما اذ لا ملازمة بين كون الهلال في الواقع وترتب الصوم والفطر على غيره وغاية ما يدل
عليه الاعتبار وهذه الاخبار ان هذه الاحوال تدل على ان الليلة السابقة كانت ذات هلال واول الشهر وذلك لا ينافي ما دل على عدم
وجوب الصوم او الفطر اذ يمكن ان يكونا مترتبين على رؤية الهلال للصائم والمفطر بنفسه او شهوده لا تحقق الهلال مع انه على فرض المعارضة
لا يقاوم ما مر فيرجع الى الاصل ويضعف الاول بان الاخبار وان كانت كذلك ولكن الاعتبار مما لا يقبل الانكار ونرانا يحصل لنا القطع
اول الشهر مع واحد من تلك العلامات سيما التطوق ورواية الظل والثاني بانه لو سلم ما ذكر لم يفد في عد الثلثين لانه اذا كان ح الليلة
الثانية او الثالثة يجب البناء عليه في عد الثلثين من اول الشهر ويتم الكلام بعدم القول بالفصل والثالث بمنع عدم التقاوم سيما مع

اذ لم يثبت من غيره؟

بمرفوعة ابي خالد اذا صح هلال رجب فعد تسعة وخمسين؟

التعارض بالعموم المطلق الموجب لتقديم الخاص والانصاف انا لو رفعنا اليد عن الاخبار للشذوذ فلا يمكن ترك المعلوم بالاعتبار
سيما بالنسبة الى الامرين الا ان يقال انا اذا قطع النظر عن الاخبار لا يحصل الاعتبار الا وجود الهلال في الليلة السابقة اما كونها اول الشهر شرعا او
كون تلك الليلة ثانيتها او ثالثتها فلا دليل عليه بل يرده الاخبار المعارضة لتلك الاخبار ولا يشهد الاعتبار بالامور الشرعية فاذن الاظهر عدم
اعتبار تلك الامور في تعيين مبدء الشهر الشرعي وههنا مسائل **الاولى** هل يجب قبول حكم الحاكم في ثبوت الهلال ام لا وهو اما يكون
بحكمه بعد ثبوته عنده بشاهدين او الشياع او بعد رؤيته بنفسه فعلى الاول ففي ق ان ظاهر الاصحاب وجوب القبول ونقل عن بعض افاضل
متاخري المتاخرين العدم ومال هو اليه ايض دليل الاول الاخبار الدالة بعمومها او اطلاقها على وجوب الرجوع الى حكم الفقيه وقوله ع في مقبولة
ابن حنظلة فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رده والتوقيع الرفيع واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا
وخصوص صحيحة محمد بن قيس اذا شهد عند الامام شاهدان انهما رايا الهلال منذ ثلثين يوما امر الامام بالافطار ويرد على الاول ان كليهما وارد
فيما يتعلق بالدعاوي والقضاء بين الخصوم والفتوى في الاحكام الشرعية ووجوب القبول فيهما مما لا نزاع فيه وكذا المقبولة مع ان صدق قوله
حكمنا على مثل ثبوت الهلال ورؤيته محل الكلام واما التوقيع فالمتبادر منه الرجوع الى رواة الاحاديث لاجل رواية الحديث مع ان الثابت منه
وجوب الرجوع اليهم هو مسلم والكلام فيما يحكم به الفقيه فانه لا شك في انه اذا ثبت عند الفقيه الهلال وافتى بوجوب قبول قوله فيه ايض لكون
قوله وكذلك يجب القبول واما الكلام فيما يفتي به ولا يدل الرجوع اليهم انهم اذا قالوا ثبت عندنا الهلال يجب الصوم او الفطر بل هذا ايض واقعة
حادثة فيجب الرجوع فيها بان يسئل عنه اذا ثبت عندك فاحكمنا واما الصحيحة فهي واردة في الامام وهو الظ في امام الاصل واصالة ثبوت كل حكم
ثبت لنا به لم العام ايض غير معلوم بدليل ودليل الثاني وهو الاقوى الاصل والاخبار المعلقة للصوم والفطر على الرؤية او مضي الثلثين والناهية عن اتباع
الشك والظن في امر الهلال وقول الحاكم لا يفيد ازيد من الظن وعلى الثاني ض س وخيره وغيرها ايض الاول لبعض ما مر والاقوى فيه ايض الثاني لما ذكر
الثانية اذا رؤى الهلال في احد البلدين المتقاربين ثبت حكمه لاهل البلد الاخر ايض اجماعا ولقوله ع في موثقة البصري فان شهد اهل بلد اخر فاقضه
وفي صحيحة هشام ان كانت له بينة عادلة على اهل مصر انهم صاموا ثلثين على رؤيته قضى يوما وان كان البلدان متباعدين فقال جماعة لم يثبت حكم
بلد الاخر وحكى في كره عن بعض علمائنا قولا بان حكم البلاد كلها واحد والى هذا القول ذهب في المن في اول كلامه **اقول** تحقيق المقام في ذلك المرام
انه مما لا ريب فيه انه يمكن ان يرى الهلال في بعض البلاد ولا يرى في بعض اخر مع الفحص واختلاف البلدين في الرؤية اما يكون للاختلاف في الاوضاع
الهوائية او الارضية كالغيم والصحو وصفاء الهواء وكدرته وغلظة الابخرة ورقتها وتسطيح الارض وتضريسها ونحو ذلك او للاختلاف في الاوضاع
السماوية وذلك اما يكون لاجل الاختلاف في عرض البلد او طوله اما اختلاف الرؤية لاجل الاختلاف في العرض فيمكن من وجهين احدهما ان كل بلد
يكون عرضه اكثر فيكون دايرة مدار حركة النيرين فيه في الاغلب ابعد من الاستواء ويكون اضطجاعها الى الافق اكثر ولاجله يكون الهلال عند الغروب
الى الافق اقرب ولذلك يكون قريبا الى الابخرة المجتمعة في حوالي الافق اكثر فيكون رؤيته اصعب لكن ذلك لا يختلف الا باختلاف كثير في العرض وثانيهما
من الوجه الذي سيظهر مما نذكره واما الاختلاف لاجل الاختلاف في الطول فهو لاجل ان كل بلد طوله اكثر عن جزاير الخالدات التي هي مبدء الطول
على الاشهر ابعد يغرب النيران فيه قبل غروبهما في الذي طوله اقل وعلى هذا فلو كان زمان التفاوت بين المغربين معتدا به يتحرك فيه القمر بحركته الخاصة البلدين
وقدرا معتدا به ويبعد عن الشمس فيمكن ان يكون القمر وقت غروب الشمس في البلد الاكثر طولا بحيث لا يمكن رؤيته لعدم خروجه عن الشعاع وبعده عن
الشمس فيما بين المغربين يمكن رؤيته في البلد الاقل طولا مثلا اذا كان طول البلد مائة وعشرين درجة وطول بلد اخر خمسة واربعين درجة فيكون
التفاوت بين الطولين خمسة وسبعين درجة واذا غربت الشمس في الاول لا بد ان يسير الخمسة والسبعين درجة بالحركة المعدلية حتى تغرب في البلد
الثاني ويقطع الخمسة والسبعين درجة في خمس ساعات وفي هذه الخمس يقطع القمر بحركته درجتين وقد يقطع درجتين ونصف بل قد يقطع ثلث
درجات تقريبا وعلى هذا فربما يكون القمر وقت المغرب في البلد الاول تحت الشعاع ويخرج عنه في البلد الثاني او يكون في الاول قريبا من الشمس فلا يرى لبعده
لاجله والثاني يرى عنها ولمثل ذلك يمكن ان يصير الاختلاف في العرض ايض سببا لاختلاف الرؤية في البلدين لانه ايض قد يوجب الاختلاف في وقت
وقت الغروب وان لم يختلفا في الطول فانه لو كان العرض الشمالي للبلد اربعين درجة يكون نهاره الاطول خمس عشر ساعات تقريبا ويكون في ذلك
اليوم الذي يكون الشمس في اول السرطان النهار الاقصر للبلد الذي عرضه الجنوبي كذلك ويكون يوم تسع ساعات تقريبا ويكون التفاوت بين اليومين
ست ساعات ثلث منها التفاوت المغربي يقطع القمر في هذه الثلث درجة ونصف تقريبا وقد يقطع درجتين ويختلف رؤيته بهذا القدر
من البعد عن الشمس اذا عرفت ذلك فاعلم انه قد دلت الاخبار على انه اذا ثبتت الرؤية في بلد ثبت حكمها للبلد الاخر ايض بقول مطلق ومقتضاها
اتحاد حكم البلدين في الرؤية وذلك فيما اذا كان السبب في عدم الرؤية في البلد الاخر الموانع الخارجية الهوائية او الارضية بحيث علم انه لولا المانع
لرؤى في ذلك البلد ايض اجماعي وذلك يكون في البلدين المتقاربين اذ يقطع بعدم حصول الاختلاف الموجب لاختلاف الرؤية بسبب الاوضاع
السماوية في البلاد المتقاربة وكذا لو كان الاختلاف في الرؤية لاجل الاختلاف في العرض بالوجه الاول لانه ايض راجع الى وجود المانع الخارجي وان
كان السبب في عدم الرؤية الاختلاف في الطول او العرض بالوجه الثاني ففيه الخلاف اذ لا يعلم من الرؤية في احد البلدين وجود الهلال في

الاخر

بيان انها هل يثبت بحكم الحاكم الهلال ام لا

بيان التفاوت لو ثبت الرؤية في بلد يثبت حكمه في بلد اخر ام لا

الاخر ايضا اى خروجه عن الشعاع وقت المغرب فلا يكفى الرؤية فى احدهما عن الرؤية فى الاخر وقد يتعارض الاختلاف العرضى مع الطولى كما اذا كان نهار بلد اقصر من الاخر ولكن كان طول الاول اقل بحيث يتحد وقتى مغربهما او يتفاوتان و يكون ظهور تفاوت النهارين فى الشرق بل قد يتاخر المغرب فى الاقصر نهارا و مما ذكر يعلم ان محل الخلاف انما هو فى البلدين اللذين يختلفان فى الطول تفاوتا فاحشا اى بقدر يسير القمر فى زمن التفاوت بحركته الخاصة درجة او نصف درجة ونصف الدرجة يحصل فى خمسة عشر درجة تقريبا من الاختلاف الطولى او يختلفان فى العرض تفاوتا فاحشا بان يكون تفاوت مغربيهما بقدر يسير القمر فيه بحركته الخاصة الدرجة او نصفها وهو ايضا يكون اذا اختلف نهار البلدين بقدر ثلث ساعات او ساعتين لا اقل ليكون تفاوتهما المغربى نصف ذلك حتى يسير القمر سيرا معتدا به فيه و قد يتعارض الاختلافان الطولى والعرضى والخبير بعلم هيئة الافلاك يقدر على استنباط جميع الشقوق واستنباط ان الرؤية فى اى من البلدين المختلفين طولا او عرضا بالقدر المذكور يوجب ثبوتها فى الاخر ولا عكس فالخلاف يكون فى الرؤية فى بغداد لبلدة قشمير لتقارب عرضهما واقلية طول بغداد بخمس وعشرين درجة تقريبا وفى الرؤية فى مصر لبغداد اذ مع التفاوت العرضى قليلا يكون طول مصر اقل بسبع عشر درجة وكذا الطوس لزيادة طوله بثلثين درجة تقريبا وفى الرؤية فى صنعاء يمن لبغداد وفى مداين اذ مع تقارب الطول يختلفان عرضا بتسع عشر درجة تقريبا فى اصفهان البلدة لها و لاختلافهما فى الطول باثنين وثلثين درجة تقريبا بل فى بغداد لطوس لتفاوت طوليهما اثنى عشر درجة تقريبا ثم الحق الذى لا محيص عنه عند الخبير كفاية الرؤية فى احد البلدين للبلد الاخر مطلقا سواء كان البلدان متقاربين او متباعدين كثيرا لان اختلاف حكمهما موقوف على العلم بامرين لا يحصل العلم بهما البتة احدهما ان يعلم ان مبنى الصوم والفطر على وجود الهلال فى البلد بخصوصه ولا يكفى وجوده فى بلد اخر وان حكم الشارع بالقضاء بعد ثبوت الرؤية فى بلد اخر لدلالته على وجوده فى هذا البلد ايضا وثانيهما ان يعلم ان البلدين مختلفان فى الرؤية البتة اى يكون الهلال فى احدهما دون الاخر وذلك ايضا غير معلوم اذ لا يحصل من الاختلاف الطولى او العرضى الا جواز الرؤية و وجود الهلال فى احدهما دون الاخر واما كونه كذلك البتة فلا اذ لعله خرج القمر عن تحت الشعاع قبل مغربيهما وان كان فى احدهما ابعد من الشعاع من الاخر والعلم بحال القمر وانه فى ذلك الشهر بحيث لا يخرج عن تحت الشعاع فى هذا البلد عند مغربه ويخرج فى البلد الاخر غير ممكن الحصول وان امكن الظن به لابتنائه على العلم بقدر طول البلدين وعرضهما وقدر بعد القمر عن الشمس فى كل من المغربين ووقت خروجه عن تحت الشعاع فيهما والقدر الموجب من البعد عن الشعاع ولا سبيل الى معرفة شئ من ذلك الا بقول هيوى واحد او متعدد راجع الى قول واحد او من يمكن خطاء الجميع غالبا و بدون حصول العلم بهذين الامرين لا وجه لرفع اليد عن اطلاق الاخبار او عمومها فان قيل المطلقات انما ينصرف الى الافراد الشايعة وثبوت هلال احد البلدين المتباعدين كثيرا فى الاخر نادر جدا قلنا لا اعرف وجها لندرته وانما هى يكون لو انحصر الامر فى الثبوت فى الشهر الواحد ولكنه يفيد بعد الشهرين واكثر ايضا وثبوت الرؤية بمصر فى بغداد او ببغداد لطوس او للشام فى اصفهان ونحو ذلك بعد شهرين او اكثر ليس بنادر لترددد القوافل العظيمة فيها كثيرا **الثالثة** اذا راى الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية على الاقرب وفاقا للناصريات مدعيا عليه اجماع الفرقة المحقة ونفى الخلاف فيه بين الصحابة بل ظاهره اجماعهم عليه وهو المحكى عن المقنع والفقيه واليه ذهب جملة من متاخرى المتاخرين كصاحب خيرة و المحدث الكاشانى وغيرهما وهو مختار لف ولكن فى الصوم خاصة للنصوص المستفيضة كحسنة حماد بابرهيم اذا راوا الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية واذا راوه بعد الزوال فهو لليلة السابقة وموثقة عبيد وابن بكير اذا راى الهلال قبل الزوال فذلك اليوم من شوال واذا راى بعد الزوال فهو من شهر رمضان ورواية العبيدى على نسخ التهذيب ربما غم علينا هلال شهر رمضان فنرى من الغد الهلال قبل الزوال وربما رايناه بعد الزوال فترى ان نفطر قبل الزوال اذا رايناه وكيف تامرنى فى ذلك فكتب ع تتم الى الليل فانه ان كان تاما راى قبل الزوال والمروى فى الناصريات عن امير المؤمنين ع انه قال اذا راى الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية وموثقة اسحق فى هلال رمضان واذا رايته وسط النهار فاتم صومه الى الليل ومفهوم الشرط فى صحيحة محمد بن قيس فى هلال شوال وان لم تروا الهلال الا من وسط النهار او اخره فاتموا الصيام الى الليل خلافا للمحكى مستفيضا عن الاكثر بل عن العين الاجماع عليه وعن ف اجماع الصحابة عليه للاصل والاستصحاب وما دل على ان الصوم للرؤية والفطر للرؤية حيث ان المتبادر من الرؤية الليلية دون النهارية مع انه على فرض الاطلاق وتسليمه لا يصدق ذلك اول النهار قبل الرؤية فالصوم فيه او الافطار يكون لا للرؤية ورواية المدائنى من راى هلال شوال بنهار فى رمضان فليتم صيامه ومنطوق صحيحة محمد بن قيس المتقدمة ورواية العبيدى على نسخة الاستبصار فانه فيها كذلك وربما غم علينا الهلال فى شهر رمضان واجابوا عن الاخبار المتقدمة تارة بالشذوذ واخرى بالمخالفة لظواهر القران والاخبار المتواترة ومعارضة المروى فى الناصريات بالمروى فى ف فان فيه روى خلافه بعينه عن امير المؤمنين ع ومعارضة الاجماع المنقول للاول لمثله للثانى مع ترجيح الاول بظهور المخالف جدا **اقول** اما الشذوذ فغير مسلم بعد ذهاب مثل الصدوق والسيد ودعواه الاجماع الكاشف عن فتوى جماعة لا اقل منه وتفصيل لف وتردد جماعة كثيرة كالمحقق فى المع وفع والاردبيلى وك وذهاب جمع من المتاخرين الى خلافه غاية الامر مخالفته الشهرة فى الخروج عن الحجية وبالجملة دعوى الشذوذ مع ادعاء الاجماع من مثل السيد ولو كان له معارض من الغرائب واما المخالفة لظواهر القران الخ فلا وجه له قال فى الوافى وليت شعرى ما موضع دلالته خلاف مقتضى الخبرين فى القران والاخبار المتواترة وليس فى القران والاخبار الا ان الاعتبار فى دخول الشهر انما هو بالرؤية او مضى ثلثين واما ان الرؤية المعتبرة فيه متى تتحقق فانما يتبين بمثل هذه الاخبار ليس الا انتهى هذا مع ما فى ادلة ذلك القول

في بيان انه اذا راى الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية

لا اطلاق له

وهنا امر الاستبعاد لا يكون ان يخفى وجوده على السلطان البلدين انه

من الوهن امّا الاصل والاستصحاب فلانه دفعهما بما مرّ وامّا الاطلاقات فلمنع تبادر الرؤية الليلية بحيث يوجب الحمل عليها بل يعم الرؤيتين ولذلك
استدل به جماعة للقول الاول والقايلين به لايقولون ان اول النهار يوم للصوم والفطر وامّا رواية المدايني فلكونها اعم مطلقا مما مرّ فيجب التخصيص بما
بعد الزوال والجواب عن المنطوق مع انه صرّح بعضهم بان ابراولفظة من في قوله من وسط النهار وذكر الاخر قرينتان على ذلك الاختصاص وامّا
رواية العبيدي فلا حجية فيها بعد اختلاف النسخ ولو سلّم رجحان ما هذه النسخة لانه ليس بحيث يعينها النية هذا كله مع انه على فرض تساوي ادلّة
الطرفين يجب ترجيح الاول لمخالفة العامة كما صرّح به جماعة وهي من المرجحات المنصوصة ودعوى مخالفة الثاني ايضا لنادر منهم حيث انّ في الناصريات
حكى الاول عن عمر وابن عمر وانس مردود بان نفي حكي الثاني عنهما بعينه فلا يعلم مخالفة ولا موافقة ويبقى الاول مخالفا لما عليه جمهور العامة فيجب
الاخذ به كما ورد عن الائمة وامّا التفصيل المختار في المختلف فلم اعثر على دليل له سوى الاحتياط في الصوم الذي هو ليس بحجة **الرابعة** من كان بحيث
لا يعلم الاهلة يتحرى لصيام شهر يغلب على ظنه انه هو شهر رمضان فيجب عليه صومه فان استمر الاشتباه ولم يظهر له الشهور فقط اجزءه وكذا ان صادف
اوكان بعده ولوكان قبله استانف الصوم من رمضان اداء وقضاء بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بل عليه الاجماع عن المنتهى وكره ويدل على تلك الاحكام
صحيحة عبد الرحمن ورواية عبد الاولى رجل اسره الروم ولم يصم شهر رمضان ولم يدر اي شهر هو قال يصوم شهرا يتوخاه ويحسب فان كان الشهر الذي
صام قبل شهر رمضان لم يجزه فان كان بعد رمضان اجزءه وقرينة منها الثانية ولو لم يظن شهرا قيل يتخير في كل سنة شهرا مراعيا للمطابقة بين الشهرين
ولا دليل عليه ويحتمل السقوط ايضا وان كان الاول احوط وقيل يلحق بما ظنه او اختاره حكم الشهر في وجوب الكفارة بافساد يوم منه ووجوب اكمال
ثلثين لو لم ير الهلال والعيد بعده وفي بعضها نظر والاصل ينفيه **الفصل الثاني** في صوم القضاء وفيه مقدمة ومسائل **المقدمة**
لا قضاء الا في الصوم الموقت وهو صوم شهر رمضان والنذر المعين امّا عدم القضاء في غير الموقت فظاهر اذ لا قضاء الا فيما فات وقته وامّا وجوبه
في النذر فسياتي في كتاب النذر ويجيء الاشارة اليه في اخر الفصل ايضا وامّا في شهر رمضان فتفصيله من ترك صوم شهر رمضان فامّا بتركه مع
عدم قابليته للامر والنهي او مع القابلية والثاني امّا بتركه مع وجوبه عليه اي بلا عذر او مع العذر الموجب للافطار امّا الاول فهو الصغير والمجنون
والغافل عن الوقت لنسيان او اشتباه في الهلال والمغمى عليه ولا قضاء على الاولين اجماعا بل ضرورة وهو الدليل عليه دون نحو حديث رفع القلم
لانه يفيد لحال الصغارة والجنون فلا ينافي ثبوت القضاء بعد ارتفاعهما ولا ما قيل من تبعية القضاء للاداء في جانب النفي وان لم يتبعه تبعية
في جانب الاثبات فلم يشمله عموم ما دل على وجوب القضاء او اطلاقه فانه لا قضاء حيث لا اداء لمنع التبعية لوجوب قضاء الصلوة على النائم وفاقد
الطهورين على قول وقضاء الصوم على الناسي للنوم والغافل او من لم يثبت عليه الهلال ثم ثبت ونحو ذلك والاستدراك الذي يفهم من القضاء
عرفا لا ينحصر في الوجوب لامكان استدراك الثواب ايضا ويجب القضاء في الثالث اجماعا الرابع وللاطلاقات والخصوص مثل رواية صياد وفيها
بعد السؤال عمّن يصوم تسعة وعشرين يوما هل يقضي يوما الا ان يجيء شاهدان عدلان فيشهدان انهما راياه قبل ذلك بليلة فيقضي يوما وغير ذلك
مما يفيد ذلك متعددة جدا وامّا الرابع فقد وقع فيه الخلاف والحق المشهور عدم وجوب القضاء عليه للاصل وصحيحة ابن مهزيار ومكاتبة ايوب الصحيحة
عن المغمى عليه يوما او اكثر هل يقضي ما فاته ام لا فكتب لا يقضي الصلوة ولا يقضي الصوم وغير ذلك من الاخبار المتقدمة بعضها في بحث الصلوة خلافا
للمحكي عن الشيخين والسيد والقاضي فقالوا بالقضاء مع عدم تبييت النية لاخبار قضاء الصلوة مع عدم القول بالفرق ولكونه مريضا والقضاء واجب
عليه كتابا وسنة وما دل بعمومه على ان المغمى عليه يقضي ما فاته كصحاح محمد وحفص ومنصور المتقدمة في البحث المذكور ويرد الاول بالمعارضة
بالمثل بل الراجح بوجوه شتى مرّت والثاني بمنع الصغرى او لا وكلية الكبرى على فرض التسليم والثالث بعدم الدلالة على الوجوب او لا ولزوم التخصيص بصلوة
ادرك وقتها او صوم لم ينوه في النهار ايضا بان يغمى في جزء من يوم لم يقصد صومه على فرض الدلالة لاخصية ما قدمناه وامّا الثاني فالاصل فيه وجوب
القضاء للاطلاقات الغير العديدة نحو قوله عن رجل كذب في شهر رمضان فقال قد افطر وعليه قضاؤه وقوله عن رجل عبث بالماء يتمضمض من عطش
فدخل حلقه قال عليه قضاؤه من اتى اهله في رمضان متعمدا فعليه عتق رقبة الى ان قال وقضاء ذلك اليوم الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة من الموارد وقوله ع
الجزئية ويستثنى من الاصل الكافر الاصلي بالاجماع القطعي والمستفيضة من الاخبار المتقدم بعضها في بحث من يصح منه الصوم والمرتد مطلقا مليا
كان او فطريا بعض ما فاته بلا خلاف فيه كما في خيره وغيره للعمومات والاطلاقات السليمة عما يصلح للمعارضة سوى اطلاق ما يظن بان الكافر لا يقضي ما
فاته وهو ظاهر في الاصلي بل هو المتبادر منه بل في شمول الكافر لغة او في العرف المتقدم له نظر وامّا المخالفين من المسلمين لا يستثنون بل يجب عليهم
قضاء ما تركوه من الصيام او اخلوا بشرايطه على مذهبهم وفي يتوهم انه لا خلاف فيه بين اصحابنا للاطلاقات المشار اليها واختصاص ما دل على
سقوط القضاء عنهم بما اتوا به واما ما اتوا به فلا يجب عليهم قضاؤه بلا خلاف ايضا ويدل عليه الاخبار المتقدمة اليها الاشارة في كتاب الصلوة منها
صحيحة الفضلاء الرجل يكون في بعض هذه الاهواء كالحرورية والعثمانية والقدرية ثم يتوب ويعرف هذا الامر ويحسن رايه ايعيد كل صلوة صلاها
او صوم او زكوة او حج او ليس عليه اعادة شيء من ذلك قال ليس عليه اعادة شيء من ذلك غير الزكوة الحديث وامّا الثالث وافراده الحايض والنفساء
والمريض والمسافر فوجوب القضاء على الجميع اجماعي بل ضروري مدلول عليه بل منصوص به في الاخبار الغير العديدة الواردة في جزئيات موارد
احكام كل منها بحيث لا يحتاج الى الذكر وسياتي بعضها انشاء الله تعالى **المسئلة الاولى** من نسي غسل الجنابة في شهر رمضان حتى مر

في بيان صوم القضاء وانه لا قضاء الا في الصوم المعين

في بيان ان من نسي غسل الجنابة في شهر رمضان حتى مر عليه ايام يجب عليه القضاء

عليه

عليه الشهر كله او ايام منه ففي قضاء صوم ايام اصبح فيها جنبا اقوال الاول وجوبه اليه ذهب الاسكافي والشيخ في يه وط والصدوق في المقنع على الظاهر والحلي
والمعتبر واكثر المتأخرين بل كما قيل عامتهم ونسبه الشهيد وغيره الى الاكثر للمعتبرة من النصوص كصحيحة الحلبي عن رجل اجنب في شهر رمضان فنسي ان يغتسل
حتى خرج رمضان قال عليه ان يقضي الصلوة والصيام وروايتي ابرهيم بن ميمون القريبة منها وروايته الاخرى له عن الرجل يجنب بالليل في شهر رمضان
ثم ينسى ان يغتسل حتى يمضي لذلك جمعة او يخرج شهر رمضان قال عليه قضاء الصلوة والصوم وقد يستدل بوجوه اخر ضعيفة ايضا لابتنائها
على اشتراط الطهارة في الصوم مطلقا والخصم لا يسلمه والثاني وهو الاصح وجوبه ولو لم يغتسل اصلا فيقضي جميع ايام الجنابة وعدم وجوبه بعد غسل
ولو كان غسل الجمعة للخبر المروي في الفقيه من اجنب في اول رمضان ثم نسي الغسل حتى خرج شهر رمضان ان عليه ان يغتسل ويقضي صلوته وصومه
الا ان يكون قد اغتسل للجمعة فانه يقضي صلوته وصومه الى ذلك اليوم ولا يقضي ما بعد ذلك وعدم معلومية مستنده عندنا لجبرهما برواية تقييد
اطلاق الاخبار المتقدمة ان حمل الغسل فيها على غسل الجنابة والا كما هو الاولى فلا تعارض له اصلا بل على المختار من التداخل القهري في الاغسال
مطلقا لا احتياج الى الخبر ايضا لتحقق غسل الجنابة بل لا يكون هذا قولا مغايرا للاول والثالث عدم وجوبه مطلقا اختاره الحلي قائلا انه لم يقل احد من محققي
اصحابنا بوجوب القضاء والمحقق في الشرائع للاصل وعموم رفع عن امتي حيث ان القضاء ايضا مؤاخذة والاخبار المتقدمة من الصحاح وغيرها المتضمنة
لان الجنب اذا اصبح في النومة الاولى فلا قضاء عليه فانها اعم من ان يكون ناسيا قبل النوم او عامدا مع ان نفي القضاء مع العمد يوجب نفيه مع
النسيان بالطريق الاولى وظاهر ان النوم لا يوجب نفي القضاء بل بانتفائه عن الناسي النائم ينتفي عن ساير افراد المط بالاجماع المركب والجواب
عن الاول باندفاعه بما مر وعن الثاني بتخصيصه مع منع كون القضاء مؤاخذة وعن الثالث باختصاص الاخبار المتقدمة بغير الناسي واجراء حكمه
في الناسي قياس باطل مع الفارق لوجود العزم على الغسل في غير الناسي دونه بل صرح به في بعض الاخبار المتقدمة فنقول بوجوب القضاء على
على الناسي وان نام بالنومة الاولى الى الفجر وتقييد اخبار القضاء بما اذا عرض النسيان في الليلة الاولى وانتبه قبل طلوع الفجر على وجه يمكنه الاغتسال
لو كان ذاكرا او بما اذا اصبح في النومة الثانية لا شاهد عليه ويمكن الجمع ايضا بحمل اخبار القضاء على مضي ايام واخبار النفي عن النايم في اليوم الواحد
بل هذا ليس جمعا حقيقة بل منطوق الروايات ذلك الا ان الظ عدم قايل بذلك **فرع** في تعدي الحكم الى غسل الحيض والنفاس بعد انقطاع الدم والى ساير
افراد الصيام الواجبة التي لها قضاء كالنذر المعين او بدل كمطلق القضاء والكفارة وجهان والاصل يقتضي العدم في الموضعين لاصالة عدم اشتراط
صحة مطلق الصوم بهذه الاغسال مطلقا وان سلمنا الاشتراط مع التعمد وامر الاحتياط واضح **الثانية** من فاته شهر رمضان او بعضه بمرض او
حيض او نفاس ومات قبل البرء او الطهر لم يجب القضاء عنه اجماعا نصا وفتوى وفي المنتهى انه قول العلماء كافة للاصل والمستفيضة من الصحاح وغيرها
كصحيحة محمد عن رجل ادركه شهر رمضان وهو مريض فتوفي قبل ان يبرء قال ليس عليه شيء ولكن يقضى عن الذي يبرء ثم يموت قبل ان يقضي والاخرى عن
الحايض تفطر في شهر رمضان ايام حيضها فاذا افطرت ماتت قال ليس عليها شيء ومنصور عن المريض في شهر رمضان فلا يصح حتى يموت قال لا يقضى عنه
والحائض تموت في شهر رمضان قال لا يقضى عنها وابي مريم اذا صام الرجل من شهر رمضان ثم لم يزل مريضا حتى مات فليس عليه قضاء وان صح ثم مات
وكان له مال تصدق عنه مكان كل يوم بمد فان لم يكن له مال صام عنه وليه وابي حمزة عن امرأة مرضت وطمثت او سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان
هل يقضى عنها قال اما الطمث والمرض فلا واما السفر فنعم وموثقة سماعة عن رجل دخل عليه شهر رمضان وهو مريض لا يقدر على الصيام فمات في شهر
رمضان او في شوال فقال لا صيام عليه ولا قضاء عنه قلت فامرأة نفساء دخل عليها شهر رمضان ولم يقدر على الصوم فماتت في شهر رمضان او في شوال
فقال لا يقضى عنها الى غير ذلك **فروع** أ هل يستحب القضاء عنهما نص الشيخ والحلي وابن حمزة والفاضلان على استحبابه واسنده في المنتهى الى اصحابنا و
ظاهر جماعة من متأخري المتأخرين العدم استنادا الى نفي القضاء عنه في الاخبار المتقدمة وفيه ان المنفي يمكن ان يكون وجوب القضاء لا امره وعنه نعم
ظاهر قوله في الموثقة ولا قضاء عنه نفي حقيقته الموجب لاكثرية المنفي المشروعية وحمله على نفي الواجب تجوز لا دليل عليه واظهر منها دلالة صحيحة ابي بصير
عن امرأة مرضت في شهر رمضان وماتت في شوال واوصتني ان اقضي عنها هل برئت من مرضها قلت لا ماتت فيه قال لا تقض عنها فان الله لم يجعله
عليها قلت فانا اشتهي ان اقضي عنها وقد اوصتني بذلك قال كيف تقضي شيئا لم يجعله الله عليها فان شئت تصوم لنفسك فصم فاذن الاظهر عدم
استحبابه ايضا والمسامحة في ادلة السنن انما يكون اذا لم يكن دليل على النفي **ب** انتفاء القضاء هل يختص بالمرض وذات الدم واما المسافر فيجب القضاء
عنه ولو مات في هذا السفر كما صرح به في صحيحة ابي حمزة ورواية منصور في الرجل يسافر في رمضان فيموت قال يقضى عنه وقريبة منها وحكى عن
يب والفقيه والمقنع والجامع واختاره في ك وغيره كما هو مقتضى عموم التعليل المذكور في صحيحة ابي بصير ومرسلة ابن بكير وفيها فان مرض فلم يصم شهر رمضان
ثم صح بعد ذلك فلم يقضه ثم مرض فمات فعلى وليه ان يقضي عنه لانه قد صح فلم يقض ووجب عليه وحكى عن ف والنهاية وفع ويع والمنتهى والتلف وظاهر السرائر
التعميم وادعي عليه الشهرة بل الاجماع ونسب ما يدل على خلافه من الروايات الى الشذوذ وتمسك عليه ايضا بالاصل السالم عن المعارض بالمرة لاختصاص
عمومات القضاء عن الميت بما اذا وجب عليه وقصور ما استدل به للقول الاول عن افادة الوجوب سندا وعموم غير صحيحة ابي حمزة بالنسبة الى المتمكن من القضاء
وغيره فيخص بالاول للخبر المعلل وغاية الامر تعارضهما والرجوع الى الاصل **اقول** هذا كان حسنا لو قلنا باستحباب القضاء وبعد نفيه فلا يفيد الجواب بنفي
الدلالة على الوجوب ويبقى الصحيحة التعليلية وهي اخص مطلقا من عموم العلة فيجب التخصيص بها ولا شذوذ فيها المدعى ولكنه غير ثابت عندك فالاظهر هو القول

والتفرقة بين اليوم الواحد فالايام التفصيل

في بيان انه من فاته شهر رمضان او بعضه لمرض او حيض ونحوه ومات قبل البرء لم يجب القضاء

في بيان ان المسافر يجب عليه القضاء اذا فاته الصوم ومات فيه

الاولى ح هل انتفاء القضاء مخصوص بما اذا مات في المرض الذي افطر فيه والدم كذلك او يعم كل صورة لم يتمكن من القضاء كما صرح به في ضمن فلو طمثت
اول رمضان وطهرت ثم طمثت لاول شوال وماتت في هذا الطمث لم يقض عنها ايضا وكذا لو مرض اول رمضان وبرء ثم مات في اول شوال مقتضى العموم
الحاصل من ترك الاستفصال في صحيحة محمد الثانية وصحيحة ابي حمزة والعلة المنصوصة في صحيحة ابي بصير الثاني ومقتضى عموم قوله ولكن يقضى عن الذي يبرء
ثم يموت في الصحيحة الاولى وقوله وان صح ثم مات في صحيحة ابي مريم الاول والظاهر ترجيح التعميم لاخصية العلة المنصوصة عن العموم المذكور في الصحيحتين
الثانيتين فيخصصان بها مضافا الى انه على فرض التساوي ايضا يرجع الى الاصل وهو مع التعميم **الثالثة** لو استمر المرض الذي افطر وجب عليه الصدقة
لكل يوم الى رمضان اخر وسقط قضاء ما في الاول افطر معه في رمضان على الاظهر الاشهر كما صرح به جمع ممن تأخر للمستفيضة من الصحاح وغيرها كصحاح زرارة
ومحمد وابن سنان الاولى في الرجل يمرض فيدركه شهر رمضان ويخرج عنه وهو مريض ولا يصح حتى يدركه شهر رمضان اخر قال يتصدق عن الاول ويصوم
الثاني فان كان صح فيما بينهما ولم يصم حتى ادركه شهر رمضان اخر صامهما جميعا وتصدق عن الاول ونحوها بالتفصيلين النافيين للاشتراك على نفي
الصوم للاول والثانية عن رجل مرض فلم يصم حتى ادركه رمضان اخر فقال الا ان كان قد برء ثم توانى قبل ان يدركه الرمضان الاخر صام الذي ادركه و
تصدق عن كل يوم بمد من طعام على مسكين وعليه قضاؤه وان كان لم يزل مريضا حتى ادركه رمضان اخر صام الذي ادركه وتصدق عن الاول عن كل
يوم مدا على مسكين وليس عليه قضاء والثالثة من افطر شيئا من شهر رمضان في عذر ثم ادرك رمضان اخر وهو مريض فليتصدق بمد لكل يوم فاما انا
فاني صمت وتصدقت وروايتا ابي بصير اذا مرض الرجل في رمضان الى رمضان ثم صح فانما عليه لكل يوم افطر فيه طعام وهو مد لكل مسكين الى ان قال وان
صح فيما بين الرمضانين فانما عليه ان يقضي الصيام فان تهاون به وقد صح فعليه الصدقة والصيام جميعا لكل يوم مد اذا فرغ من ذلك الرمضان والمروية
في قرب الاسناد احديهما عن رجل مرض في شهر رمضان فلم يزل مريضا حتى ادركه شهر رمضان اخر فبرء فيه كيف يصنع قال يصوم الذي برء فيه ويتصدق
عن الاول لكل يوم بمد من طعام ونحوها الاخرى وفي تفسير العياشي عن رجل مرض من رمضان الى رمضان فلم يصح بينهما ولم يطق الصوم تصدق مكان
كل يوم افطر على مسكين بمد من طعام الى ان قال فان استطاع ان يصوم الرمضان الذي استقبل والا فليتربص الى رمضان قابل فيقضيه فان لم يصح
رمضان من قابل فليتصدق كما تصدق مكان كل يوم افطر مدا مدا فان صح فيما بين الرمضانين فتوانى ان يقضيه حتى جاء الرمضان الاخر فان عليه الصوم
والصدقة جميعا والرضوي واذا مرض الرجل وفات صوم شهر رمضان كله ولم يصمه الى ان يدخل عليه شهر رمضان من قابل فعليه ان يصوم هذا الذي قد دخل
عليه ويتصدق عن الاول عن كل يوم بمد من طعام الا ان يكون قد صح فيما بين الرمضانين فاذا كان كذلك ولم يصم فعليه ان يتصدق عن الاول لكل يوم بمد
من طعام ويصوم الثاني فاذا صام الثاني قضى الاول بعده فان فاته شهر رمضان حتى دخل عليه الشهر الثالث وهو مريض فعليه ان يصوم الذي دخله ويتصدق
عن الاول لكل يوم بمد من طعام ويقضي الثاني والمروي في العلل والعيون اذا مرض الرجل او سافر في شهر رمضان فلم يخرج من سفره او لم يفق عن مرضه حتى
يدخل عليه شهر رمضان اخر وجب الفداء للاول وسقط القضاء فاذا افاق بينهما او اقام ولم يقضه وجب عليه القضاء والفداء الحديث وبالتصريح بالوجوب
الصدقة في الاخيرة يجبر ضعف دلالة بعض الاخبار المتقدمة على الوجوب لمكان الجملة الخبرية مضافا الى ورود الامر في الصحيحة الثالثة وقوله عليه في رواية
ابي بصير خلافا للمحكي عن العماني والصدوق وفي والحلي وابن زهرة والحلبي والمنتهى والتحرير فاوجبوا القضاء دون الكفارة اما الثاني فللاصل واما الاول فلعموم
قوله فعدة من ايام اخر والاخبار الموجبة للقضاء على المريض بقول مطلق ورواية الكناني عن رجل كان عليه من شهر رمضان طائفة ثم ادركه شهر رمضان
قابل فقال ان كان صح فيما بين ذلك ثم لم يقضه حتى ادركه شهر رمضان قابل فان عليه ان يصوم وان يطعم لكل يوم مسكينا فان كان مريضا فيما بين ذلك
حتى ادركه شهر رمضان قابل فليس عليه الا الصيام ان صح فان تتابع المرض عليه فلم يصح فعليه ان يطعم لكل يوم مدا وموثقة سماعة عن رجل ادركه رمضان
وعليه رمضان قبل ذلك ولم يصمه فقال يتصدق بدل كل يوم من الرمضان الذي كان عليه بمد من طعام وليصم هذا الذي ادرك فاذا افطر فليصم رمضان
الذي كان عليه فاني كنت مريضا فمر علي ثلاث رمضانات لم اصح فيهن ثم ادركت رمضانا فتصدقت بدل كل يوم مما مضى بمد من طعام ثم عافاني الله وصمتهن
ويجاب عن الاصل باندفاعه بما مر كتقييد المطلقات وتخصيص العمومات وعن الرواية بعدم الدلالة لان ظاهر قوله وان كان مريضا الخ وان كان ذلك
الا ان ظاهر قوله فان تتابع المرض عليه الخ خلافه ولذا حمل الاول على ما اذا صح فيما بين ذلك ولم يرد القضاء ثم مرض والثاني على استمرار المرض وعلى هذا
يكون مثبتا للخلاف مطلوبهم ولو لم يقبل ذلك فلا اقل من الاجمال المسقط للاستدلال وعن الموثقة بعدم الدلالة ايضا لان صدرها لا يفيد استمرار المرض
وذيلها وان افاده ولكنه لا يدل على وجوب القضاء بل على ان الامام فعل كذا فلعله للاستحباب كما ياتي واما الجواب عنهما بعد تسليم الدلالة بمرجوحيتهما عن معارضهما
الاكثرية والاشتمال على العلة ومخالفة العامة او بشذوذهما المخرج لهما عن الحجية او بضعف سندهما مع اضمار الموثقة كالجواب عن الاطلاقين بمنع
شمولهما لزمان موخر عن السنة لكونهما للتبادر ضمنا مع ان الاطلاق الثاني وارد لبيان حكم اخر غير الوقت فيمكن المناقشة في شموله من هذا الوجه ايضا
فغير سديد لان المرجحين الاولين للترجيح غير صالحين عند اهل التحقيق والثالث معارض بموافقة المخالف لاطلاق الكتاب الذي هو كالمخالفة للعامة
في المنصوصية والشذوذ ممنوع جدا وكيف يتحقق الشذوذ مع الموافقة لمن ذكر من القدماء الفحول وضعف السند والاضمار غير ضائر عندنا كما ذكرنا مرارا
ومنع التبادر الذي ذكر وعدم ورود الاطلاق الثاني الا لبيان وجوب القضاء على من افطر ولا شك انه مطلق بالنسبة الى من صح او مرض واستمر ثم مما ذكرنا
من عدم ثبوت الوجوب من فعل الامام يظهر ضعف التمسك بالموثقة ونحوها للقول بالاحتياط بالجمع بين القضاء والكفارة كما عن الاسكافي وغيره

الخ

ومن انه لو استمر المرض سقط القضاء الاول

يظهر

يظهر ضعف اصل القول ايض ان كان مراد القائل وجوب الاحتياط وان كان استحبابا فهو صحيح للخروج عن شبهة الخلاف ومتابعة للامام كما هو مدلول الموثقة وصحيحة ابن سنان من افطر شيئا من شهر رمضان في عذر ثم ادرك رمضان اخر وهو مريض فليتصدق بمد لكل يوم فاما انا فاني صمت وتصدقت

فروع أ ما مر انما هو اذا فات الصوم بالمرض وكان المانع بين الرمضانين ايض المرض بان استمر المرض وهل الحكم كذلك لو فات بالمرض ولم يتمكن من القضاء لعذر اخر اي استمر العذر الاخر او عكس الامر لو فات بعذر اخر واستمر هذا العذر ام لا حكي في س عن العماني وفي الاول واختاره صاحب يق من مشايخنا وعن المع والمن التوقف ومن المتاخرين من حكم بالاول في الصورة الثانية خاصة ولم يتعرض للباقيين ومنهم من استشكل فيها او تردد مع عدم التعرض للاخريين او الاخيرة والاظهر هو الاول في جميع الصور لرواية العيون والعلل وصحيحة ابن سنان وهما وان لم يشملا الصورة الاولى ولكن الظ لحوقها بالاجماع المركب وهل السفر المسقط استمراره للقضاء ما كان واجبا او ضروريا او اعم منهما ومن غيرهما ظاهر الروايتين الثاني وهو الاظهر وصرح بعض متاخري المتاخرين في شرحه على س بالاول وهو الاحوط ب لو ارتفع العذر بين الرمضانين بقدر يتمكن من قضاء بعض ما فاته دون البعض وقضى ما يمكن منه او لم يقض فهل يسقط قضاء ما لم يتمكن من قضائه ام لا مقتضى الاصل لا لاختصاص الاخبار بالاستمرار ويحتمل السقوط لكونه مسببا عن عدم التمكن وهو ههنا حاصل والاول اوجه ج الاظهر الاشهر ان الصدقة الواجبة لكل يوم مد من طعام للاخبار المتقدمة وعن نهاية الشيخ و

في بيان ان الصدقة الواجبة لكل يوم مد من طعام

اقتصاده والقاضي وابن حمزة انها مدان وفي الجمل وط انها مدان واقله مد وهو محتمل القول النهاية والترتيب في الفضل وكيف كان ليس له مستند واضح وقال في يق ولعل مستنده قوله ع في موثقة سماعة فتصدق بدل كل يوم مما مضى بمدين من طعام الحديث انتهى ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان فعله ع لا يدل على الوجوب كقضائه واما ثانيا بانه يمكن ان يكون المدان للتاخير في رمضانين حيث انه تابع المرض ثلث رمضانات واحد منها شهر الافطار و الباقيان ايام التاخير فلا يجب المدان لمضي رمضان واحد واما ثالثا فلان الموجود في النسخ الصحيحة من الموثقة انما هو بمد وقيل لعله دليله صحيحة محمد ه الشيخ الكبير والذي به العطاش لا حرج عليهما ان يفطرا في شهر رمضان ويتصدق كل واحد منهما في كل يوم بمدين من طعام وحيث انه لا فرق بين العطاش وغيره من الامراض وفيه منع عدم التفرقة اولا ومنع حكم الاصل ثانيا لتعارض الاخبار فيه كما ياتي د صرح في س وضه بان محل هذه الفدية مستحق الزكوة **اقول** ان اريد بذلك عدم الصرف في غير المستحق من مصارف الزكوة كالرباط والقنطرة ونحوها فهو كذلك للتصريح في الاخبار المتقدمة بانها للمسكين وان اريد صرفها الى مستحقيها مط حتى تشمل العاملين والمؤلفة وفي الرقاب فهو غير سديد لما عرفت من تخصيص الاخبار بالمسكين مضافا الى انه ان اراد من مستحق الزكوة غير الهاشميين اذا كانت الصدقة من غيرهم فلا دليل عليه ايض الا على القول بحرمة مطلق الصدقة الواجبة على بني هاشم وقد ذكرنا اختصاص الحرمة بالزكوة الواجبة هـ لو استمر المرض الى رمضان الثالث فلا خلاف في عدم قضاء الاول لما مر ولا اشكال في عدم تعدد الصدقة لكل يوم منه للاصل وعن ف الاجماع عليه وهل يقضي الثاني او يتصدق عنه المحكي عن الاسكافي والشيخ وغيرهما الثاني لعموم ما مر من الاخبار وخصوص المروي في تفسير العياشي المتقدم وعن ظاهر الصدوق في المقنع وبه ووالده في الرسالة ان الثاني يقضى بعد الثالث وان استمر المرض ولا يخفى ان عبارة الكتب الثلثة غير صريحة في ذلك فان فيها فان فاته شهر رمضان حتى يدخل الثالث من مرضه فعليه ان يصوم الذي دخل ويتصدق عن الاول بكل يوم بمد من طعام ويقضي الثاني وهذا الكلام كما يحتمل استمرار المرض فيه من الاول الى الثالث يحتمل برؤه بين الثاني والثالث **الرابعة**

في بيان انه لو ارتفع العذر بين الرمضانين وامكنه القضاء واهمل وجب القضاء

لو ارتفع العذر بين الرمضانين ويمكن من القضاء ولم يقض حتى دخل الثاني وجب قضاء الاول اجماعا مطلقا فتوى ونصا كما مر كثير من نصوصه و وجوب الكفارة وعدمه مبني على التهاون في القضاء وعدمه فان كان في عزمه القضاء قبل الثاني واخره اعتمادا على سعة الوقت فلما ضاق عرض له مانع منه فلا كفارة عليه ولو ترك القضاء تهاونا مطلقا عند ضيق الوقت وجبت الكفارة على الحق المشهور بينهم كما قيل لرواية ابي بصير المتقدمة بل صحيحة محمد ورواية العياشي حيث ان التواني بمعنى التكاسل المستلزم للتهاون ورواية الكناني السالفة على الحمل الذي مر والمروي في العلل وفيه فاذا افاق فيما بينهما ولم يصمه وجب عليه الفداء للتضييع والصوم لاستطاعته ورواية الوشاء وفيها وان كان قد برء فيما بينهما ولم يقض ما فاته وفي نية القضاء صام الحاضر ويقضي الاول وان تركهما تهاونا به لزمه القضاء والكفارة وعن الاول خلافا للمحكي عن الحلي فلم يوجب الكفارة مطلقا بل قال لم يذكرها سوى الشيخين ومن قلدهما او تعلق باخبار الاحاد للاصل ومرسلة سعد عن رجل يكون مريضا في شهر رمضان ثم يصح بعد ذلك فيؤخر القضاء سنة او اقل من ذلك او اكثر ما عليه في ذلك قال احب له تعجيل الصيام فان كان اخره فليس عليه شيء والاصل مدفوع والمرسلة مخصوصة بما ذكر مضافا الى صحيحة زرارة والرضوي المتقدمين وغيرهما والمحكي عن الصدوق وقبله العماني والمع والشهيدين وك وغيرهم ويق وقيل هو محتمل كلام المفيد وابن زهرة والحلبي فلم يوجبوا الكفارة مطلقا لاطلاق صحيحة زرارة المتقدمة ومحمد بحمل البواقي على الترك سيما مع مقابلتها مع استمرار المرض ظهور ما في الحصر بين القسمين ولا يكون ذلك الا مع تعميم البواقي ورواية ابي بصير بحمل قوله عليه ان يقضي الصيام اي ما بين الرمضانين وحمل التهاون على ترك ذلك وغيره ورواية العياشي على التقريب المذكور والرضوي والاطلاق صدر رواية الكناني والجواب عن الصحيحة الاولى بوجوب حمل المطلق على المقيد مضافا الى القصور دلالتها على الوجوب والجواب عن الثانية مضافا الى ان معنى التواني التكاسل الغير الحاصل عن عدم العزم على القضاء المستمر ومطرد للمانع ومنع دلالتها على الحصر ولعل ترك القسم الاخر لندرته ولو سلم عدم دلالة التواني على التكاسل فلا اقل من احتماله المسقط للاستدلال لهذا القول وهو الجواب عن الثالثة مضافا الى ضعفها ورواية الحلبي عن الجابر في المقام وهو الجواب عن الخامسة مضافا

[illegible]

الى عدم الريب في كونه مجملا وللمعنى الذي ذكرنا محتملا وبالجملة لاشك في فهم العرف من التهاون والتوانى بل اللغة معنى زائدا على مطلق الترك
فلا وجه للاطلاق سيما مع البناء في رواية الوشاء وضعفها بسهل مع وجودها في الكتاب المعتبر وانجباره لو كان بدعوى الشهرة المستفيضة
سهل مع ان سهلا كثير الرواية عنهم وقالوا اعرفوا منازل الرجال على قدر رواياتهم عنا فالمسئلة واضحة بحمد الله **فروع** ا الكفارة هنا كما
في المستمر مد او مدان وحكاية المراد بالتهاون عدم العزم على الفعل سواء عزم على العدم ام لا كما هو المفهوم عرفا والمدلول عليه في رواية الوشاء
ومقتضى الاصل الاقتصار في تخصيص مطلقات الكفارة بالمتيقن الذي هو العزم على العدم ج قال في ق بعد بيان المستفاد من الاخبار ان وقت
القضاء ما بين الرمضانين وعلى هذا فلا يمكن من القضاء واخل به ثم عرض له سفر لا يتمكن معه القضاء في ذلك الوقت المعين فان كان سفرا مباحا من ع
او مستحبا فلا اشكال في وجوب تقديم القضاء عليه وعدم مشروعية السفر وان كان واجبا كالحج الواجب ونحوه ففيه اشكال ينشأ من تعارض الواجبين
ولا سيما حجة الاسلام وترجيح احدهما على الاخر يحتاج الى دليل وان كان مقتضى قواعد الاصحاب تقديم ما سبق سبب وجوبه كما صرح به في جملة من
المواضع انتهى **اقول** ما ذكره من التوقيت يظهر من المع ايضا حيث استدل على نفي القضاء مع استمرار العذر باستيعابه وقتي الاداء والقضاء و
منعه بعض الاجلة قال بعد ذكره وفيه منع كون ما بين الرمضانين وقتا وان وجبت المبادرة انتهى **اقول** ما ذكره من منع التوقيت في محله اذ لا
دليل عليه اصلا ووجوب الكفارة بترك القضاء في هذا الوقت لا يدل على انه وقته كما ياتي واما ما ذكره من وجوب المبادرة فظاهره في موضع
اخر شهرته ايضا بل اجماعيته حيث صرح بكون عدم وجوب تعجيل القضاء في البين متروكا ولكن اثباته في غاية الاشكال اذ لا موجب له سوى الكفارة
وايجابها الدم لم لا يجوز ان يكون جبرا لما فاته من الصوم في ايام رمضان التي هي من الشرف بمكان وعدم جبره بالتعجيل واما قوله في رواية ابي
بصير السابقة فانما عليه ان يقضي الصيام انما كان يفيد لو قلنا ان المعنى عليه ان يقضيه بين الرمضانين كما قيل وهو غير معلوم فيبقى اصالة عدم
الوجوب فارغا عن الدافع بل مرسلة سعيد المتقدمة ظاهرة في نفيه فهو الاظهر الا ان يثبت الاجماع عليه **الخامسة** لو مات شخص وعليه قضاء
صيام يجب على وليه قضاؤه على الاصح وفاقا للصدوقين والشيخين والسيد والاسكافي والقاضي والحلي وابن حمزة بل هو المشهور كما صرح به جماعة بل
على المعروف من مذهب الاصحاب كما في الكف بل بلا خلاف ظاهر الا من العماني كما قيل بل بالاجماع كما عن ف والسرائر والغن ولمرسلة ابن بكير في رجل
مرض فلم يصم شهر رمضان ثم صح بعد ذلك فلم يقضه ثم مرض فمات فعلى وليه ان يقضي عنه لانه قد صح فلم يقض ووجب عليه والرضوي اذا مات الرجل
وعليه من صوم شهر رمضان فعلى وليه ان يقضي عنه وكذا اذا فاته في السفر وضعفهما لو كان بما ذكر منجبر ويدل عليه ايضا صحيحة البختري ومرسلة حماد الاولى في
الرجل يموت وعليه صلوة او صيام قال يقضي عنه اولى الناس بميراثه قلت فان كان اولى الناس به امراة قال لا الا الرجال والثانية عن الرجل يموت
وعليه من شهر رمضان من يقضي عنه قال اولى الناس به قلت فان كان اولى الناس به امراة قال لا الا الرجال وهما وغيرهما من بعض الاخبار التي وردت
في المقام وان كان غير صريحة في الوجوب الا انها صريحة بقرينة الخبرين المتقدمين حيث صرحا بما يفيد الوجوب ويدل عليه اخبار اخر مطلقة بالنسبة
الى الولي ولكن يجب حملها عليه حملا للمطلق على المقيد خلافا للمحكي عن العماني فاوجب عليه الصدقة عنه مدعيا تواتر الاخبار وشذوذ القول به
لرواية ابي مريم المروية في التهذيبين وان صح ثم مرض ثم مات وكان له مال تصدق عنه مكان كل يوم وان لم يكن له مال تصدق عنه وليه ويضعف باختلاف
النسخ فانها مروية في يه وفي الكافي اللذين هما اتقن من الاولين بطريق موثق هكذا وان لم يكن له مال صام عنه وليه ومثل ذلك لا يعارض به الاخبار المتكثرة
المشهورة سلمنا ولكن اثبات رجحان الصدقة لا ينافي وجوب غيرها ايضا سلمنا التعارض والترجيح للاول بمخالفته لما عليه جمهور العامة كما صرح به جماعة
ومعاضدته بالشهرة القوية والاجماعات المحكية وللمحكي عن الانتصار فاوجب الصدقة ان خلف مالا والا فعلى وليه القضاء للموثقة المذكورة على نسخة
الاخيرتين وهو كان حسنا من جهة الخصية للموثقة عما مر لولا اختلاف النسخ مع انها لا ينافي ما مر الامع الدالة على نفي الصوم مع وجود المال ولا دلالة
لها على ذلك الا ان يكون التفصيل قاطعا للشركة وهو يتحقق بانتفاء الصدقة في صورة فقدان المال وان وجب الصوم في الصورتين وقد يرد ايضا بعدم
حجية الرواية لشذوذ هذا القول كما صرح به الحلي قال ولم يذهب الى ما قاله السيد غيره وفيه انه معارض بما قاله في المع رادا عليه قال وليس ما قاله
صوابا مع وجود الرواية الصحيحة وفتوى الفضلاء من الاصحاب ودعوى علم الهدى اجماع الامامية على ما ذكره فلا اقل من ان يكون قولا ظاهرا بينهم و
للمحكي عن ظ د والانتصار والجمل فخير بين الصدقة والقضاء للجمع بين رواية ابي مريم وما مر ولصحيح ابن بزيع رجل مات وعليه صوم يصام عنه او يتصدق قال
يتصدق عنه فانه افضل ويضعف الاول بان الجمع فرع التعارض ثم التكافؤ وقد عرفت انتفاءهما والثاني بعد الاغماض عن شذوذه بل مخالفته الاجماع
لعدم القول بافضلية التصدق انه اعم مطلقا مما مر من جهة الصوم فيخصص بغير صوم شهر رمضان او الواجب فيحمل على صيام السنة كما صرح به في صيام ثلثة
ايام من كل شهر **فروع** ا هل الصوم الواجب على ولي الميت هو صوم شهر رمضان ام يعم كل واجب صرح المفيد والشيخ في ط بالثاني ونقله في المن عن
الشيخ ونسبه الى ظاهر النصوص مشعرا بالميل اليه وفي كره اقتصر على النسبة مؤذنا بالتوقف وظ العماني وابني بابويه الاول حيث خصوه بالذكر والاجود
التخصيص للاصل واختصاص جميع اخبار المسئلة سوى صحيحة البختري المتقدمة ورواية الوشاء الاتية بصوم رمضان والقول بان العبرة بعموم اللفظ لا
بخصوص السبب كما في نحو من غرايب الاقوال اذ لا عموم في لفظ الجواب في شيء منها واما الصحيحة وان كانت مطلقة الا انه لا دلالة فيها على الوجوب فارادة
مطلق الرجحان عنها ممكنة ولا قرينة موجبة لحملها على الوجوب واما الرواية فمع اجمالها لعدم تعين من يجب عليه فلعله الميت يعني تعلق بذمته

في بيان انه لو فات شخص صيام وعليه قضاء يجب على وليه قضاؤه ٩٠

في بيان انه هل الصوم الواجب على الولي هو صوم شهر رمضان ام يعم

الا انه يبقى

كتاب الصوم

الامر ان ينفي وجوب القضاء كلية والايجاب الجزئي غير المقصود وحجة التعميم الصحيحة والعلة المنصوصة في رواية ابي بصير المتقدمة بقوله ع لا يقضى عنها فان الله لم يجعله عليها وفي مرسلة ابن بكير السابقة في صدر المسئلة وجواب الاول قد ظهر ويرد الثاني بان مقتضى التعليل ان عدم الجعل علة عدم القضاء لان مطلق الجعل علة القضاء والثالث بان العلة هي عدم القضاء ووجوبه عليه دون الوجوب خاصة وتحقق تمام العلة في جميع الموارد بعد معلوم لان في العلة تركين الاداء والقضاء فيمكن ان يكون ذلك دخيلا في الوجوب

ب هل الواجب عليه الصوم المتروك لعذر او يعمه والمتروك عمدا عصيانا ايضا حكي عن المحقق في مسائله البغدادية وعن السيد عميد الدين الاول ونفى عنه البأس في كري ومال اليه في ك وغيره وظاهر فتوى الاكثر الثاني وهو الاقوى لاطلاق جملة من الاخبار ومنها الرضوي المتقدم ومرسلة حماد اذا مات الرجل وعليه صوم شهر رمضان فليقض عنه من شاء من اهله وهو مقتضى عموم العلة الثانية المتقدمة دليل الاول حمل الروايات على الغالب من الترك وفيه منع الغلبة بحيث يوجب الانصراف وايده في ق باختصاص بعض الاخبار ببعض الاسباب فيجب حمل المطلق عليه لان مقتضى القاعدة حمل المطلق على المقيد وفساده ظاهر لان مثل المورد ليس محل جريان القاعدة

ج الولي هنا هو اولى الناس بالميراث من الذكور وفاقا للمدارك حاكيا له عن الاسكافي والصدوقين وجماعة لصحيحة البختري ومرسلة حماد المتقدمتين ولان كون الولاية على ترتيب الطبقات في الارث فمع الاب والابن لا ولي غيرهما ومع فقدهما ينتقل الولاية الى الطبقة الثانية وهكذا الا النساء فلا ينتقل اليهن ابدا وفي المسئلة اقوال اخر ذهب الى كل جماعة فمنهم من ادخل النساء ايضا ولا وجه له بعدما عرفت سوى الرضوي وان كان للميت وليان فعلى اكبرهما من الرجال ان يقضي عنه وان لم يكن له ولي من الرجال قضى عنه وليه من النساء وهو لضعفه وعدم الجابر له لا يصلح لاثبات حكم سيما مع المعارضة مع ما مر وعدم الاطلاقات لاثبات القضاء على الولي اللازم تقييدها بما مر مضافا الى عدم معلومية حجية مثله بعد احتمال كون وروده لاثبات القضاء في الجملة على الولي من غير نظر الى الشخصية وربما يستانس له ملاحظة سياق بعض الاخبار من حيث اطلاق الحكم في صدره بالقضاء ثم التفصيل في الذيل بعد السؤال بمن عدا النساء ومنهم من خص بالاولاده لكونهم اولى الناس بالارث وبميراثه ولذا يحجبون من عداهم فهم المراد من اولى الناس بالميراث حتى من الاب ايضا لكونه اوفر حظا واكثر نصيبا فيكون اولى كما لاصل وعدم قايل به بعد نفي الوجوب عن النساء كما يظهر من تتبع الفتاوى ويشير اليه بعض العبارات واجمال اطلاقات الولي فينبغي الاقتصار على المجمع عليه ويرد على الاول ان الاولاد اولى الناس بالميراث مطلقا ولكنه ليس كذلك بل هو اولى مع وجوده واما مع فقده فالاولى غيره وعلى الثاني ان المراد بالاولى بالميراث المتقدم في الارث لا الاكثر فيه فانه ليس اولى بالارث وعلى الثالث ان الاصل مندفع بما مر وعلى الرابع ان دعوى الاجماع المركب في مثل تلك المسئلة من المجازفات جدا كيف والاقوال متشتتة والعبارات مختلفة والحكايات متفاوتة وعلى الخامس ان اطلاق الولي وان كان مجملا الا ان تفسيره باولى الناس بالميراث ينفي الاجمال والله اعلم بحقيقة الحال

د لو كان الوارث من المذكور متعددا يجب على اكبرهم سنا للرضوي المتقدم المنجبر بالشهرة المحكية والمحققة المؤيدة ومكاتبة الصفار رجل مات وعليه قضاء من شهر رمضان عشرة ايام وله وليان هل يجوز لهما ان يقضيا عنه جميعا خمسة ايام احد الوليين وخمسة ايام الاخر فوقع ع يقضي عنه اكبر وليه عشرة ايام ولاء ان شاء الله مضافا الى ما قيل في اكبر الابناء من اولويته بالارث لاختصاصه بالحبوة وفيه نظر من وجهين والمعارضة بمرسلة ابن الاثير بقضاء من شاء من اهله وموثقة ابي بصير القائلة بانه يقضي افضل اهل بيته مردودة بانها بالعموم والخصوص المطلقين فيقدم الرضوي الاخص في تعلق الوجوب بالاكبر مع وجوده واما مع اجتماع المتساويين في السن لا التبادر المتحد من الرضوي مع صراحة المكاتبة سيما مع ندرة المتعدد جدا او لو حمل على التساوي العرفي في السن فيرجع الى الوجوب الكفائي فيجب الكل او كل بعض على المتعدد كفاية كما هو مقتضى العمل بقوله يقضي عنه اولى الناس بميراثه

ه يجوز لغير الولي قضاء الصوم عن الميت تبرعا وقد مر ما يدل عليه في بحث الصلوة ولا ينافيه وجوبه على الولي كما لا ينافي جواز التبرع باداء دين زيد عن وجوب ادائه عليه والحق عدم السقوط عن الولي بتبرع الغير الا باستيجاره او وصية الميت بالاستيجار للاصل فان قيل بفعل الغير يبرء ذمة الميت ولا صوم عليه فلا معنى لقضاء الولي عنه قلت ما ارى مانعا من قضاء متعدد عن واحد ولا ضير في ان يشتغل ذمة احد بشيء ويجوز للمتعدد اداؤه عنه ولو بالتعاقب فان امثال هذه الامور ليست مما يقاس على المحسوسات وقد مر بيان ذلك مستوفى في كتاب الصلوة

و الواجب قضاؤه على الولي ما تمكن الميت في حيوته عن القضاء والا فلا قضاء على الولي وبيان ذلك قد مر

ز الاختلاف على ما قيل في جواز القضاء عن المرأة ومشروعيته والاطلاق كثير من الاخبار وخصوص بعضه يدل عليه وهل هو واجب على وليه كالرجل ام لا فيه قولان ذهب الى كل جماعة والحق هو الثاني لان ما يشمل المرأة من اخبار القضاء خصوصا او عموما لا ذكر فيه للولي ولا دلالة فيه على الوجوب وما يشتمل عليهما مخصوص بالرجل فيبقى الاصل الذي هو المعول بلا معارض استدل الاولون باشتراكهما مع الرجل في الاحكام غالبا وبدلالة الاخبار على القضاء عنها وضعف الاول ظاهر والثاني ثم ان اريد الوجوب وغير مفيد ان اريد غيره

ح يقضى عن العبد اولى الناس به وجوبا وهو مولاه مع فقد الولي واولى الناس به بل بميراثه لو كان له ميراث

ط احكم جماعة بانه مع فقد ان الولي او وجوده وعدم وجوب القضاء عليه كالاناث يجب التصدق عن كل يوم بمد لجماعة او مدين كبعضهم من اصل التركة وانكره بعضهم وهو الاقوى للاصل وفقد المستند للقول الاول سوى ما قيل من رواية ابي مريم وهي غير دالة لزعم ان مدلولها وجود الولي فهي غير مورد المسئلة

ي لو كان الولي حين الموت لانا لا نقول انه زمان تكليف الولي بل هو زمان بلوغه فان قيل ما يوجب تكليفه حين عدم كونه مكلفا سابقا قلنا ما اوجب تكليف ساير الاولياء المكلفين حين الموت فان غاية ما يرتكب في الاخبار ان يقيد الولي فيها بالبالغ ويكون المعنى فعلى وليه البالغ حين الموت لما تم الدليل ولكنه ليس كذلك

يا السادسة قاضي شهر رمضان مخير في الافطار

في بيان ان المراد من ولي الميت من هو

الحائر

في بيان ان العبد يقضى عنه

الى الزوال ولا يجوز له الافطار بعده وعليه الكفارة لو افطر اما الاول فهو الاظهر الاشهر كما صرح به جماعة ممن تاخر بل عن الفاضل في المدنيات
الاولى الاجماع عليه ويدل عليه بعد الاصل المستفيضة من الاخبار كرواية العجلي في رجل اتى اهله في يوم يقضيه من شهر رمضان قال ان كان
اتى اهله قبل الزوال فلا شيء عليه الا يوما مكان يوم وان كان اتى اهله بعد زوال الشمس فان عليه ان يتصدق على عشرة مساكين لكل مسكين مد
فان لم يقدر صام يوما مكان يوم وصام ثلثة ايام كفارة لما صنع ومرسلته بان افطر قبل الزوال فلا شيء عليه وان افطر بعد الزوال فعليه الكفارة
مثل ما على من افطر يوما من شهر رمضان وصحيحة جميل في الذي يقضي في شهر رمضان انه بالخيار الى زوال الشمس وان كان تطوعا فانه الى الليل بالخيار
وموثقة ابي بصير المرءة تقضي شهر رمضان فيكرهها زوجها على الافطار فقال لا ينبغي ان يكرهها بعد الزوال ورواية سماعة في قوله ع الصايم بالخيار الى
زوال الشمس قال ان ذلك الفريضة واما النافلة فله ان يفطر اى ساعة شاء الى غروب الشمس وصحيحة ابن سنان صوم النافلة لك ان تفطر ما بينك وبين ما
بزوال الشمس وفي التطوع ما بينه وبين ان تغيب الشمس خلافا فيه للمحكي عن ظاهر العماني والحلبي وابن زهرة فحرموه وعن الاخير الاجماع عليه للنهي عن ابطال
العمل واطلاق موثقة زرارة بل عمومها عن رجل صام قضاء من شهر رمضان فاتى النساء قال عليه من الكفارة ما على الذي اصاب في رمضان لان ذلك
اليوم عند الله من ايام رمضان وقريبة منها مرسلة حفص وخصوص صحيحة العجلي عن رجل يقضي رمضان له ان يفطر بعد ما يصبح قبل الزوال اذا بدا له فقال
اذا كان ذلك من الليل وكان ذلك من قضاء شهر رمضان فلا يفطر ويتم صومه ويضعف الاول بمنع النهي كما بيّنا في عوايد الايام سلمنا ولكنه عام يلزم
تخصيصه بما مر وهو الجواب عن الثاني والثالث وعن الرابع بقصور دلالته على الحرمة واما الثاني فعلى الاصح الاشهر ايض بل عن الانتصار والغنية
الاجماع عليه لصريح صحيحة ابن سنان المتقدمة ومفهوم الغاية في اكثر الاخبار السابقة خلافا للمحكي عن ظاهر التهذيبين فلم يحرماه وان اوجبا الكفارة
لعدم ثبوت الحرمة من الاخبار وضعفه ظ مما مر واما الثالث فعلى الاقوى ايض وعليه دعوى الاجماع في الكتب الثلثة المتقدمة ويدل عليه عموم مرسلة حفص
وموثقة زرارة وخصوص رواية العجلي ومرسلته المتقدمة جميعا خلافا فيه للمحكي عن العماني فلا كفارة واليه يميل شيخنا الشهيد الثاني في لك حيث استجود
حمل اخبار الكفارة على الاستحباب لموثقة عمار عن الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان الى ان قال فان نوى الصوم ثم افطر بعد ما زالت الشمس قال قد
اساء وليس عليه شيء الا قضاء ذلك اليوم الذي اراد ان يقضيه ويجاب عنه بالمعارضة مع ما سبق ومرجوحيتها لموافقة غير قتادة من العامة كما في المنتهى و
غيره **فروع أ** الكفارة هنا اطعام عشرة مساكين لكل مسكين مد ولو عجز صام ثلثة ايام على الاظهر الاشهر كما صرح به جماعة واليه ذهب الشيخان
والسيد والاسكافي والفاضلان لرواية عجلي المتقدمة وصحيحة هشام وفيها وان صل بعد العصر صام ذلك اليوم واطعم عشرة مساكين فان لم يمكنه صام
ثلثة ايام كفارة لذلك والرضوي وقد روى ان على من افطر بعد الزوال اطعام عشرة مساكين لكل مسكين مد من طعام فان لم يقدر عليه صام يوما وصام ثلثة
ايام كفارة ولا يضر اختصاصها بما بعد صلوة العصر لان المراد بعد الزوال والاتحاد حكم ما بينه وبين الزوال بالاجماع كما لا يضر تجويز الافطار فيها بما قبل
صلوة العصر لان المراد منه قبل الزوال او لكونه اعم منه فيخصص بما مر وعن الصدوق في الرسالة والمقنع ان عليه كفارة الافطار في رمضان وحكاه في
موضع من لف عن القاضي وهو مختار ابن حمزة مع الاستحباب واحتمله في التهذيبين ايض مع ذلك المرسلتين والموثقة السابقة والرضوي فان افطر بعد الزوال
فعليك كفارة مثل من افطر يوما من شهر رمضان وعن الحلبيين التخيير بين الخصالين مدعيا احدهما الاجماع عليه وهو مذهب ابن حمزة في صورة عدم
الاستحباب وعن الديلمي والكراجكي انها كفارة يمين ونقله في موضع اخر من لف عن القاضي وهو احد قولي الحلي ويمكن ارادتهم المشهور كما ان المفيد قال في باب
الكفارات كان عليه كفارة يمين اطعام عشرة مساكين فان لم يجد فصيام ثلثة ايام متتابعات في كفارة لف المشهور عند علمائنا ان كفارة من افطر يوما
يقضيه من شهر رمضان بعد الزوال مختارا كفارة يمين ذهب اليه الشيخان وسلار وابو الصلاح وابن ادريس واستدل له بادلة المشهور وعن كفارات النهاية
كان عليه كفارة يمين فان لم يجد صام ثلثة ايام **اقول** ولم اعثر على غير الاولين على دليل واما الاولان فيدل على كل منهما ما ذكر له ولم ار ترجيحا لاحدهما
والشذوذ الذي ادعاه الشيخ للثاني عندي غير معلوم وحمله على الاستحباب حمل بلا دليل وعلى التشبيه في وجوب الكفارة دون قدرها في الرضوي قريب
في الوجوب في المرسلة الاولى ممكن ولكن شيء منهما لا يجري في الباقيين ونسبة الاصل الى القولين على السواء وان تمسك به في لف للمشهور ولذا يصير المسئلة
محل اشكال ولاجله توقف فيها في يو وهو في موقعه جدا **ب** الايام الثلثة على القول بها متتابعات عند الشيخ والفاضلين وابني حمزة وادريس
وغيرهم قاطعين به فان ثبت عليه اجماع والا فالاصل ينفيه وحسنة ابن سنان ورواية الجعفري تشعران بعدمه بل يدلان حيث حصر التتابع في صيام
ليس ذلك منها **ج** صرح في يو وغيره بوجوب الامساك بقية اليوم لو افطر بعد الزوال لقوله في صحيحة هشام المتقدمة صام ذلك اليوم وفي خبر زرارة
لان ذلك اليوم عند الله من ايام رمضان ولاستصحاب وجوب الامساك ويرد الاول بعدم الاغماض عن عدم دلالته على الوجوب لان الصوم بدل ذلك
اليوم كما يومي اليه صدر الخبر ولان هذا الامساك ليس صوما حقيقة والثاني بعدم دلالته على المساواة في جميع الاحكام والثالث معارضة مع استصحاب
عدم الوجوب الاولى كما بينا في موضعه مضافا الى ان الواجب اولا هو الصوم وحقيقة هذا الامساك مباينة لحقيقة الصوم شرعا فلا يتحقق للاول
معنى ولذا ذهب ابن فهد الى عدم الوجوب وتبعه بعض اجلة المتاخرين وهو الاظهر **د** قالوا الخيار الافطار قبل الزوال انما هو مع سعة وقت القضاء
واما لو تضيق بدخول شهر رمضان المقبل او علم لو فات او ظنه فلا اختيار وهو حسن مع القول بحرمة التاخير الى المقبل **هـ** الظ اختصاص الحكم بقضاء
الواجب فلو قضى احد احتياطا فانه لا يحرم عليه الافطار بعد الزوال لعدم كونه قضاء حقيقة وانما هو صوم مندوب لعدم انصراف اطلاق القضاء

اليه

ان يفطر ما بينك وبين الليل متى ما شئت وصوم قضاء الفريضة لك
ان تفطر الى زوال الشمس فاذا زالت الشمس فليس لك ان تفطر ورواية
اسحق الذي يقضي شهر رمضان بالخيار في الافطار ٤٤٤

في بيان انه يجب الامساك بقية النهار لو افطر بعد الزوال

كتاب الصوم

في بيان انه لا يجب الموالاة في القضاء

اليه **و** هل يختص الحكم بالقاضي لنفسه او يعم القاضي لغيره ولاية او تبرعا او اجارة ايض مقتضى اطلاق كثير من الاخبار الثاني ويتبادر الاول عنها ثم ولو سلم فنفي الجميع ليس كذلك وشيوع المقتضي للانصراف اليه غير متحقق **السابعة** لا يجب الموالاة في القضاء من حيث هي بالاجماع كما في الناصريات والانتصار ولف ويدل عليه الاصل وكثير من الاخبار كرواية الجعفي عن الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان ايقضيها متفرقة قال لا باس بتفريق قضاء شهر رمضان الحديث وموثقة سماعة عمن يقضي شهر رمضان منقطعا قال اذا حفظ ايامه فلا باس ورواية البصري عن قضاء شهر رمضان في ذي الحجة وقطعه قال اقضه في ذي الحجة واقطعه ان شئت وغير ذلك من الاخبار الاتية وقيد الحيثية لوجود القول بوجوبها من حيث كونها ملزومة للفورية والاظهر الاشهر استحبابها للشهرة وكونها مسارعة الى الخير والاخبار المعتبرة كصحيحة الحلبي اذا كان على الرجل شيء من صوم شهر رمضان فليقضه في اي شهر شاء اياما متتابعة فان لم يستطع فليقضه كيف شاء وليحص الايام فان فرق فحسن وصحيحة ابن سنان من افطر شيئا من شهر رمضان في عذر فان قضاه متتابعا فهو افضل وان قضاه متفرقا فحسن ورواية غياث في قضاء شهر رمضان ان قضاه متفرقا جاز وان قضاه متتابعا كان افضل وحكى في السرائر عن بعض الاصحاب استحباب التفريق واليه يميل كلام المفيد ولكن بهذا الوجه اذا كان عليه يومان فصل بينهما بيوم وكذلك اذا كان عليه خمسة ايام وما زاد فان كان عليه عشرة ايام او اكثر من ذلك تابع بين ثمانية الايام ان شاء ثم فرق الباقي وفي الوسيلة فان صام ثمانية ايام او ستة متواليات وفرق الاخر كان افضل ويدل على التفريق في الجملة موثقة عمار عن الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان كيف يقضيها فقال ان كان عليه يومان فليفطر بينهما يوما وان كان عليه خمسة فليفطر بينها يومين وان كان عليه شهر فليفطر بينها اياما وليس له ان يصوم اكثر من ثمانية ايام يعني متوالية وان كان عليه ثمانية ايام او عشرة افطر بينها يوما والمروي في قرب الاسناد عمن كان عليه يومان من شهر رمضان كيف يقضيهما قال يفصل بينهما بيوم فان كان اكثر من ذلك فليقضها متوالية ولا يخفى ان هاتين الروايتين لا يصلحان لمعارضة ما مر لاكثريته واصحيته وموافقته للشهرتين ولظاهر الكتاب واضطراب الاولى منهما واختلاف الشيخ فيها فان في بعضها ستة ايام بدل ثمانية **الثامنة** المعروف من مذهب الاصحاب عدم فورية قضاء رمضان ويدل عليه جميع الاخبار وصحيحة البختري كن نساء النبي صلى الله عليه وآله اذا كان عليهن صيام اخرن ذلك الى شعبان كراهة ان يمنع رسول الله صلى الله عليه وآله فاذا كان شعبان صمن وصام الى غير ذلك **التاسعة** صرح جملة من الاصحاب بانه لا يجب الترتيب في قضاء الصوم بان ينوي الاول فالاول وهو كذلك للاصل قيل نعم يستحب ذلك ولا ارى له وجها الا ان يثبت بفتوى الفقيه **العاشرة** لو نذر صوم يوما معينا فاتفق ذلك اليوم في رمضان صام عن رمضان ولم يجب عليه قضاء اجماعا ولو اتفق احد العيدين او ايام التشريق بمنى لم يصح صومه اجماعا نصا وفتوى وهل يجب عليه القضاء ام لا الحق الثاني مع استحبابه وفاقا للموضع من ط والقاضي والحلبي والحلي ويع ولف وفخر المحققين والكف بل هو المشهور كما في الكفاية لعدم الوجوب فللاصل السالم عن المعارض المؤيد بعدم انعقاد النذر لو نوى شمول هذه الايام ايض وعدم وجوب الاداء لو نوى خروجها فكيف بالقضاء واما الاستحباب فلقوله عليه السلام في رواية الصيقل وصحيحة ابن مهزيار بعد السؤال عن ذلك ويصوم يوما بدل يوم خلافا للنهاية وموضع من ط وابن حمزة فاوجبوه ولظاهر س ولك فترددا فيه للرواية والصحيحة وهما بمعزل عن افادة الوجوب لمكان الجملة الخبرية وكذا الحكم في عدم صحة الصوم ووجوب الافطار لو اتفق في ذلك اليوم سفر او مرض او حيض واما القضاء فصرح في ظ لك بوجوبه قطعا وظ لف ايض انه لا نزاع في وجوب القضاء وفي شرح فع لصاحب ك انه مقطوع به في كلام الاصحاب وفي الكف وقد قطع الاصحاب بانه يجب القضاء واحتج لذلك بصحيحة ابن مهزيار المتقدمة ورواية ابن جندب وفيها بعد السؤال عن رجل جعل على نفسه صوم يوم بحضرته بنية الزيارة الى ان اجاب فاذا رجع قضى ذلك والروايتان قاصرتان عن افادة الوجوب مع ان الثانية ليست صريحة في اليوم المعين فلعله كان غير معين والمراد بالقضاء الفعل كما هو مقتضى الحقيقة اللغوية ومعارضتان مع رواية مسعدة في رجل يجعل على نفسه اياما معدودة مسماة في كل شهر ثم يسافر فيمر به الشهور انه لا يصوم في السفر ولا يقضيها اذا شهد ولاجل ذلك يظهر من الكف التردد بل هو الظ من شرح نع لصاحب ك ايض وهو في محله جدا بل الاظهر عدم الوجوب الا ان يثبت الاجماع والاحتياط عدم ترك القضاء هنا **المطلب الثاني** في الصوم المندوب وهو ايض اقسام كثيرة منها ما لا يختص بسبب مخصوص ولا بوقت معين كصيام ايام السنة عدا ما استثني فانه مستحب بما لا اختلاف فيه كما صرح به غير واحد وصوم كل يوم شاء عدا المستثنيات ففي مرسلة به من صام لله يوما في شدة الحر فاصابه ظما وكل الله به الف ملك يمسحون وجهه ويبشرونه حتى اذا افطر قال الله تعالى ما اطيب ريحك وروحك ملائكتي اشهدوا اني قد غفرت له وفي رواية الكناني نوم الصائم عبادة وصمته تسبيح وعمله متقبل ودعاؤه مستجاب وفي الحديث القدسي الصوم لي وانا اجازي به وفي رواية عمر بن جميع الصوم جنة من النار الى غير ذلك ولو لم يكن في الصوم الا الارتقاء عن حضيض حظوظ النفس البهيمية الى ذروة التشبه بالملائكة الروحانية لكفى به فضلا ومنقبة وشرفا ومنها ما يختص بسبب مخصوص وافراده غير محصورة مذكورة في كتب الادعية والاداب ومنها ما يختص بوقت معين وذلك في مواضع منها وهو اوكدها صوم ثلثة ايام من كل شهر اول خميس منه واول اربعا من العشر الثاني واخر خميس من العشر الاخير فانه قد كثر الحث عليه في السنة المقدسة وفيها انه يعادل صوم الدهر ففي صحيحة حماد ان رسول الله صلى الله عليه وآله قبض على صوم ثلثة ايام في الشهر وقال يعدلن صوم الدهر ويذهبن بوحر الصدر قال حماد فقلت اي الايام هي قال اول خميس في الشهر واول اربعا بعد العشر منه واخر خميس فيه الحديث وفي صحيحة معوية بن عمار كان في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي يا علي اوصيك في نفسك بخصال احفظها عني ثم قال اللهم اعنه الى ان قال والسادسة الاخذ بسنتي

في بيان انه لا فورية في قضاء رمضان

ان كان لا يقدر على سرده فرقه والمروي في الحضانة والغائب من شهر رمضان

في بيان اقسام صوم المندوب

فی صلوتی وصومی الی ان قال والصیام ثلثة ایام فی الشهر الخمیس فی اوله والاربعاء فی وسطه والخمیس فی اخره وفی موثقة زرارة انه جمیع ما جرت به السنة
الی غیر ذلک من الاخبار المتکثرة وما ذکر فی تعیین الایام الثلثة هو المشهور روایة وفتوی وعن الشیخ التخییر بین اربعائین وعن الاسکافی شهر بالاول و
شهر بالثانی وعن العمانی تخصیص الاربعاء بالاخیر من العشر الاوسط والحلبی فاطلق فی خمیس العشر الاول واربعاء الثانی وخمیس الثالث والعمل علی المشهور تبعا
لسنة رسول الله صلی الله علیه وآله والائمة من بعده کما نطقت به الروایات **فروع** **ا** من ترک هذا الصوم یستحب له قضاؤه کما صرح به غیر واحد ودلت علیه الاخبار ففی
روایة عبد الله بن سنان لا یقضی شیء من صوم التطوع الا الثلثة الایام التی کان یصومها من کل شهر وغیر ذلک وفی ثبوت القضاء فیما ترک للسفر او
المرض وسقوطه روایتان مقتضی تعارضهما الرجوع الی عموم ما فی قضائه فیستحب القضاء وعلیه الفتوی **ب** صرح جملة من الاصحاب بجواز تاخیر هذا
الصوم من الصیف الی الشتاء اما مطلقا او مع المشقة ودلت علیه النصوص المستفیضة المقیدة بالمشقة والمطلقة والظ ان المراد تاخیره بقضاء
ما فات من الصیف فی الشتاء فانه الظ من التاخیر لا ترک الصیف والاقتصار علی الشتاء **ج** ان عجز عن هذا الصوم او اشتد علیه تصدق عن کل
یوم بمد من طعام او بدرهم للنصوص المستفیضة ومنها صوم ایام البیض من کل شهر بالاجماع کما عن الغنیة والمنتهی وکره له وللاخبار العدیدة وتلک
الایام الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر کما فی روایة الصدوق وهو المشهور وعن العمانی انها الثلثة المتقدمة ولا وجه له ومنها صوم یوم الغدیر
وهو عید الله الاکبر وهو الثامن عشر من ذی الحجة ومنها صوم یوم مولد النبی صلی الله علیه وآله وهو السابع عشر من ربیع الاول علی الاشهر روایة وفتوی خلافا
للکلینی فجعله الثانی عشر وحکی المیل الیه عن الشهید الثانی فی فواید عد ومنها صوم یوم مبعثه وهو الیوم السابع والعشرون من شهر رجب ومنها
صوم یوم دحو الارض وهو الیوم الخامس والعشرون من ذی القعدة ویوم دحو الارض ای بسطت من تحت الکعبة ومنها یوم الخامس عشر من رجب صوم ع
ومنها صوم اول ذی الحجة ومنها صوم یوم الترویة ومنها صوم یوم المباهلة وهو الرابع والعشرون من ذی الحجة وفی الک قیل انه الخامس والعشرون وقائله
غیر معروف کل ذلک لفتوی الاصحاب وروایات الاطیاب ومنها صوم یوم عرفة فقال الجماعة باستحبابه بخصوصه للمستفیضة کموثقة محمد عن صوم یوم
عرفة قال من قوی علیه فحسن ان لم یمنعک من الدعاء فانه یوم دعاء ومسئلة فصمه وان خشیت ان تضعف عن ذلک فلا تصمه وروایة الجعفری
سمعت ابا الحسن ع یقول کان ابی یصوم یوم عرفة فی الیوم الحار فی الموقف وروایة البصری صوم یوم عرفة یعدل السنة وقال لم یصمه الحسن وصامه
الحسین علیهما السلم ومرسلة به صوم یوم الترویة کفارة سنة ویوم عرفة کفارة سنتین وروایة یعقوب بن شعیب عن صوم یوم عرفة قال ان
شئت صمت وان شئت لم تصم وذکر ان رجلا اتی الحسن والحسین ع فوجد احدهما صائما والاخر مفطرا فسالهما فقالا ان صمت فحسن وان لم تصم
فجایز والمروی فی ثواب الاعمال ان صوم تاسع ذی الحجة کفارة تسعین سنة وبازاء تلک الاخبار اخبار اخر مانعة او دالة علی عدم الرجحان کصحیحة
محمد عن صوم یوم عرفة فقال ما اصومه الیوم وهو یوم دعاء ومسئلة وموثقة محمد بن قیس ان رسول الله صلی الله علیه وآله لم یصم یوم عرفة منذ نزل صیام شهر رمضان
وروایة سدیر عن صوم یوم عرفة فقلت جعلت فداک انهم یزعمون انه یعدل صوم سنة قال کان ابی ع لا یصومه قلت ولم ذلک قال ان یوم عرفة یوم دعاء
ومسئلة واتخوف ان یضعفنی عن الدعاء واکره ان اصومه اتخوف ان یکون یوم عرفة یوم اضحی فلیس بیوم صوم وروایة زرارة لا تصم یوم عاشوراء
ولا یوم عرفة بمکة ولا فی المدینة ولا فی وطنک ولا فی بعض الامصار ولاجل تلک الاخبار ذهب غیر واحد من متاخری المتاخرین الی عدم استحبابه بخصوصه
ومساواته لسایر الایام وهو کذلک اذ لیس فی الاخبار المرغبة ما یدل علی خصوصیة له اصلا زایدة عن استحباب اصل الصوم سوی ما دل علی انه یعدل صوم
سنة وانه کفارة ستین او تسعین وهو معارض بالنهی فی روایة زرارة وترک رسول الله صلی الله علیه وآله له وکذا الامام کما فی صحیحة محمد وروایة سدیر وقوله لیس
بیوم صوم والتخییر فی روایة یعقوب بن شعیب وظهور روایة سدیر فی انه لیس یعدل سنة ان ذلک قول العامة وبذلک یترجح الروایات الدالة علی عدم
الاستحباب فیرجع الی ما کان من الاستحباب الاصلی الثابت فی سایر الایام وبه یجمع بین الطائفتین من الاخبار فالمرغبة یحمل علی الاستحباب الاصلی لاصل الصوم
ومقابلتها علی نفی الخصوصیة ورجحان الترک لو اوجب برجحها کما صرح به فی روایة سالم دخل رجل یوم عرفة الی الحسن ع وهو یتغذی والحسین صائم
ثم جاء بعد ما قبض الحسن ع فدخل علی الحسین یوم عرفة وهو یتغذی وعلی بن الحسین ع صائم فقال له الرجل انی دخلت علی الحسن ع وهو یتغذی و
انت صائم ثم دخلت علیک وانت مفطر وعلی بن الحسین صائم فقال ان الحسن ع کان اماما فافطر لئلا یتخذ صومه سنة ویتاسی به الناس فلما ان قبض
کنت انا الامام فاردت ان لا یتخذ صومی سنة فیتاسی الناس بی فان هذه الروایة صریحة فی نفی الخصوصیة واصدق شاهد علی الجمع المذکور ومنه یظهر ان
الحق عدم ثبوت خصوصیة لصوم یوم عرفة بل هو کسایر الایام ویستحب ومع نحو استحبابها الا مع خوف الضعف عن الدعاء او التباس اول الشهر فینزل
عن سایر الایام ایض ویکره صومه للتصریح بذلک فی بعض الروایات المتقدمة ومنها صوم یوم عاشوراء فانه قال باستحبابه جمع من الاصحاب علی وجه
الحزن والمصیبة بل قیل لا خلاف فیه اجده وعن ظاهر الغنیة الاجماع علیه اما اصل الاستحباب فللمستفیضة من الاخبار کروایة ابی همام صام رسول
الله صلی الله علیه وآله یوم عاشوراء وروایة مسعدة صوموا العاشوراء التاسع والعاشر فانه یکفر ذنوب سنة وروایة القداح صیام یوم عاشوراء کفارة سنة و
روایة النوا لزمت السفینة یوم عاشوراء علی الجودی فامر نوح من معه من الجن والانس ان یصوموا ذلک الیوم وقال ابو جعفر ع اتدرون ما هذا الیوم هذا
یوم الذی تاب الله فیه علی ادم وحوا علیهما السلم الحدیث واما التقیید بکونه حزنا فللجمع بین ما مر وبین الاخبار النافیة له جدا کروایة زرارة السابقة
وروایة نجبة عن صوم یوم عاشوراء فقال صوم متروک بنزول شهر رمضان والمتروک بدعة قال فسالت ابا عبد الله ع من بعد ابیه عن ذلک فاجابنی

بمثل

بمثل جواب ابيه ثم قال اما انه صوم ما نزل به كتاب ولا جرت به سنة الا سنة آل زياد لعنهم الله بقتل الحسين بن علي ع وفي رواية جعفر بن عيسى عن صوم
يوم عاشورا وما تقول الناس فيه فقال عن صوم ابن مرجانة لعنه الله تسألني ذلك يوم صامه الادعياء من آل زياد لقتل الحسين ع وهو يوم يتشائم
به آل محمد ص ويتشائم به اهل الاسلام واليوم الذي يتشائم به اهل الاسلام لا يصام ولا يتبرك به ويوم الاثنين يوم نحس الى ان قال فمن صامهما او تبرك
بهما لقى الله تعالى ممسوخ القلب وكان محشره مع الذين سنوا صومهما وتبركوا بهما وفي رواية الزهري عن صوم يوم عاشورا فقال من صامه كان حظه
من صيام ذلك اليوم حظ ابن مرجانة وآل زياد قلت وما كان حظهم من ذلك اليوم فقال النار اعاذنا الله من النار ومن عمل يقرب من النار وفي رواية
عبد الملك عن صوم تاسوعا وعاشورا من شهر المحرم فقال تاسوعا يوم حصر فيه الحسين ع الى ان قال اما يوم عاشورا فيوم اصيب فيه الحسين ع
الى ان قال افصوم يكون في ذلك اليوم كلا ورب البيت ما هو يوم صوم وما هو الا يوم حزن ومصيبة الى ان قال فمن صامه او تبرك به حشره الله تعالى
مع آل زياد ممسوخ القلب مسخوطا عليه الحديث وصحيحة زرارة ومحمد عن صوم يوم عاشورا فقال كان صومه قبل شهر رمضان فلما انزل الله شهر رمضان
ترك والمروي في المصباح سألته عنه فقال صمه من غير تبييت وافطره من غير تشميت ولا تجعله يوم صوم كملا وليكن افطارك بعد العصر بساعة
على شربة من ماء الحديث وفي مجالس الصدوق قلت فصوم عاشورا قال ذلك يوم قتل فيه الحسين ع فان كنت شامتا فصم ثم قال ان آل زياد نذروا
نذرا ان قتل الحسين ع ان يتخذوا ذلك اليوم عيدا لهم فيصومون شكرا ويفرحون فصارت في آل ابي سفيان سنة الى اليوم فلذلك تصومونه الى ان قال
ان الصوم لا يكون للمصيبة ولا يكون الا شكرا للسلامة وان الحسين اصيب يوم عاشورا فان كنت فيمن اصيب به فلا تصم وان كنت ممن سره سلامة بني امية
فصم شكرا لله ولا يخفى انه لا دلالة في شيء من اخبار الطرفين على التقييد المذكور ولا شاهد على ذلك الجمع من وجه بل في الرواية الاخيرة ان الصوم لا يكون
للحزن والمصيبة فجعله وجها للجمع خروج عن الطريقة بل لا وجه له بل مقتضى الطريقة طرح الاخبار الاولى بالكلية لمرجوحيتها بموافقة اخبث طوايف العامة
موافقة قطعية والاخبار بها مصرحة ولذلك جعل في الوافي الاولى تركه وقال بعض مشايخنا فيه بالحرمة وهو في غاية الجودة بمعنى حرمته لاجل الخصوصية
وان لم يحرم من جهة مطلق الصوم ولا يضر ضعف اسناد بعض تلك الاخبار بعد وجودها في الكتب المعتبرة مع ان فيها الصحيح ولا يرد ما قيل من انها مخالفة
للشهرة بل لم يقل به احد من الطائفة ومع ذلك مع اخبار استحباب مطلق الصوم معارضة لان جميع ذلك انما يرد لو قلنا بالتحريم بالمرة لا بقصد الخصوصية و
لاجل انه السنة واما معه فلا نسلم المخالفة للشهرة ولا يعارضها اخبار مطلق الصوم فالحق حرمة صومه من هذه الجهة فانه بدعة عند المحقق متروكة ولو صامه
من حيث رجحان مطلق الصوم لم يكن بدعة وان ثبت له المرجوحية الاضافية والاولى العمل برواية المصباح المتقدمة واما ما في رواية النوا من ذكر بعض
فضايل يوم عاشورا فيعارضه ما في رواية اخرى في مجالس الصدوق في تكذيب تلك الرواية ومنها صوم يوم الجمعة من كل شهر المروي في العيون قال قال
رسول الله ص من صام يوم الجمعة صبرا واحتسابا اعطي ثواب صيام عشرة ايام غرها لا تشاكل ايام الدنيا وقد يستدل ببعض اخبار اخر كما دل على تروع
صائما قائلا انه يوم خفض ودعة او على الترغيب على عمل الخير فيه مثلا بتضاعف الحسنات فيه وغير ذلك وشيء منها لا يدل على المطلوب الذي هو صوم
يوم الجمعة من حيث انه صوم وان دل على حسنه من حيث العبادة او تضاعف الخيرات فالمستند ما ذكرناه مضافا الى فتوى الاصحاب واما مكاتبة الصيقل
رجل نذر ان يصوم يوما من الجمعة دائما ما بقي فوافق ذلك اليوم عيد فطر او اضحى او يوم جمعة او ايام التشريق او سفرا او مرضا هل عليه صوم ذلك اليوم
او قضاؤه او كيف يصنع يا سيدي فكتب ع قد وضع الله الصيام في هذه الايام كلها ويصوم يوما بدل يوم ان شاء الله تعالى فلا يعارض ما مر لاختلاف
النسخ وعدم ذكر يوم الجمعة في البعض مع انه على فرض ذكره ايضا متروك غير معمول به اذ يجب الوفاء بنذر يوم الجمعة اولا تسبا الى غير الجمعة من تلك الايام
ويظهر من بعض الروايات كراهة افراده بالصوم كالمروي في صحيفة الرضا ع لا تفردوا الجمعة بصوم وفي رواية اخرى في التهذيب ولا يضر كون الرواية
ضعيفة للتسامح في ادلة الكراهة **اقول** الكراهة هنا بمعنى اقلية الثواب ولم يثبت التسامح في ذلك المعنى وان الروايتين معارضتان مع الاطلاق
المتقدم المثبت للثواب ولو مع الافراد وهما ينفيانه ولا دليل على قبول الروايات الضعيفة في ذلك التقييد ومنها صوم شهر رجب وشهر شعبان
بعضا او كلا وهو مما لا خلاف فيه بين الاصحاب كما صرح به غير واحد ايضا واستفاضت به الروايات بل تواترت وما ورد في شعبان على خلافه محمول
او مأول ومنها صيام ستة ايام متوالية [redacted] الفطر بغير فصل ذكره جمع من الاصحاب لرواية عامية فيها ان صومها يعدل صوم الدهر ولم
يستحبها الشيخ في المصباح ونقل عن بعض الاصحاب كراهتها وهو الظاهر من بعض اخر وهو الاظهر لصحيحة البجلي عن اليومين اللذين بعد الفطر ايصامان
ام لا فقال اكره لك ان تصومهما وفي رواية زياد لا صيام بعد الاضحى ثلثة ايام ولا بعد الفطر تطوعا الا بعد ثلثة مضين ولا شك ان هذه الروايات
يترجح على الرواية العامية والمسامحة في ادلة السنن انما يكون اذا لم يعارضها ما هو راجح عليها ومنها صوم يوم النيروز للمروي في مصباح المتهجد
ومنها صوم يوم الخميس للشهرة بين الاصحاب ومنها صوم اول يوم من المحرم للمستفيضة من الروايات ومنها صوم تسعة ايام من اول ذي الحجة للمروي
مرسلا في المصباح وانه يكتب له صوم الدهر ويعارضه ما مر في صوم يوم عرفة فلا بد اما من حمل ما دل على عدم استحباب صوم عرفة على ما اذا لم يكن
من تتمة التسع او يخصص يوم عرفة من بين التسع وهذا هو الاظهر وكذلك الكلام فيما ورد في استحباب صوم شهر المحرم كله بالنسبة الى صوم يوم عاشورا
وقد ذكر بعض الاصحاب جملة اخرى من الايام ايضا مما يستحب صومها ولم يتعرض لها لعدم وجود نص بخصوصها فيها ويلحق بهذا المقام مسائل **الاولى**
لا يجب الصوم النافلة بالشروع بل يجوز الافطار فيه الى الغروب بلا خلاف يوجد الا في صوم الاعتكاف على قول كما سيأتي بل بالاجماع كما في كلام

في بيان ان المراد من الكراهة اقلية الثواب

ثلثة ايام وموثقة حريز اذا افطرت رمضان فلا تصوم بعد الفطر ع

جماعة منهم لك للاصل والاخبار كصحيحة جميل وفيها وان كان تطوعا فانه الى الليل بالخيار وروواية اسحق بن عمار الذي يقضي شهر رمضان هو بالخيار
في الافطار ما بينه وبين ان يزول الشمس وفي التطوع ما بينه وبين ان تغيب الشمس وروواية سماعة فاما النافلة فله ان يفطر اي ساعة شاء
الى غروب الشمس وروواية ابن سنان صوم النافلة لك ان تفطر ما بينك وبين الليل متى شئت نعم يكره نقضه بعد الزوال عندنا كما عن ف لرواية مسعدة
الصائم تطوعا بالخيار ما بينه وبين نصف النهار فاذا انتصف النهار فقد وجب الصوم وروواية معمر النوافل ليس لي ان افطر فيها بعد الظهر نعم وانما
الكراهة مع ظهورها في الوجوب بقرينة ما سبق مع ان ابقائهما على ظاهرهما يوجب طرحهما بالشذوذ مضافا الى انه مع التعارض وقطع النظر عن
ترجيح الاحاديث الجواز بالاصحية والاشهرية والاصرحية يرجع الى الاصل هذا مع ما في الاخيرة من خفاء الدلالة لجواز ان يكون نعم بمعنى لك
ان تفطر وايضا ليس لك ان تفطر ليس صريحا في الحرمة لاحتمال نفي الاباحة بالمعنى الخاص ويستثنى من الكراهة من يدعى الى طعام فلا يكره له قطعه
مطلقا بل يكره المضي عليه كما سياتي ان شاء الله تعالى **الثانية** لا يجوز لمن عليه قضاء رمضان ان يتطوع بشيء من الصيام بلا خلاف الا من

في بيان انه لا يجوز لمن عليه قضاء رمضان ان يتطوع بشيء من الصيام

السيد في المسائل الرسية لصحيحة الحلبي عن الرجل عليه من شهر رمضان طائفة ايتطوع قال لا حتى يقضي ما عليه من شهر رمضان وقريبة منها رواية
الكناني وصحيحة زرارة وفيها اتريد ان يقايس لو كان عليك من شهر رمضان اكنت تتطوع اذا دخل عليك وقت الفريضة فابدأ بالفريضة وقال
في المع واعلم انه لا يجوز ان يتطوع الرجل وعليه شيء من الفرض كذا وجدته في الاحاديث وفي الفقيه وردت الاخبار والاثار عن الائمة انه لا يجوز ان
يتطوع الرجل بالصيام وعليه شيء من الفرض وقصور دلالة بعض ما ذكر على الوجوب ينجبر بصراحة البعض الاخر والشهرة ينجبر وهل يجوز لمن في ذمته
واجب اخر غير القضاء التطوع ام لا الاول للسيد وظاهر الكليني والصدوق وك واختاره بعض مشايخنا للاصل الخالي عن المعارض وحكي عن ظ الاكثر
الثاني ويدل عليه ما في المع والفقيه وهما بمنزلة خبرين مرسلين مجبورين بحكاية الشهرة بل بالشهرة المعلومة فهو الاظهر ونسبة الاول الى الاصحاب غير
معلومة بل ظاهرهم الثاني **الثالثة** اذا دعي الصائم تطوعا الى الافطار يستحب له الافطار بلا خلاف كما قيل بل بالاتفاق كما في المع للمستفيضة منها صحيحة
اسحق افطارك لاخيك المؤمن افضل من صيامك تطوعا والدلالة انما هي اذا امر قوله لاخيك اي لاجل اخيك والرقي لافطارك في منزل اخيك المسلم
افضل من صيامك سبعين ضعفا او تسعين ضعفا ح ونجم بن حطيم من نوى الصوم ثم دخل على اخيه فسأله ان يفطر عنده فليفطر وليدخل عليه السرور فانه يحسب له بذلك
اليوم عشرة ايام والخثعمي عن الرجل ينوي الصوم فلقاه اخوه الذي هو على امره فيسأله ان يفطر ايفطر قال ان كان الصوم تطوعا اجزأه وحسب له والافضل
له عدم الاعلام بالصوم بلا خلاف لصحيحة جميل من دخل على اخيه وهو صائم فافطر عنده فلم يعلمه بصومه فيمن عليه كتب الله له صوم سنة ورواية ابن اسماعيل
مؤمن دخل على اخيه وهو صائم فسأله الاكل فلم يخبره بصيامه فيمن عليه كتب الله تعالى بذلك اليوم صيام سنة ولا فرق في ذلك بين قبل الزوال وبعده
للاطلاقات وخصوص رواية ابن جندب دخل على القوم وهم ياكلون وقد صليت العصر فيقولون افطر فقال افطر فانه افضل ولا بين من هناله
طعاما وغيره للاطلاق نعم قال في ق المستفاد من هذه الاخبار تعليق الاستحباب على الدعوة الى طعام وما اشتهر في هذه الاوقات سيما في بلاد العجم
من تعمد تفطير الصائم بشيء يدفع اليه من تمرة او يسير من الحلو ونحو ذلك لاجل تحصيل الثواب بذلك فليس بداخل تحت الاخبار ولا هو مما يترتب عليه
الثواب المذكور انتهى **اقول** المستفاد من الاكثر وان كان ذلك الا ان اطلاق رواية الخثعمي يكفي في اثبات التعميم وكفاية ما اشتهر في هذه الاوقات في
درك الفضيلة والثواب **الرابعة** يكره الصوم المندوب للضيف بدون اذن مضيفه مط وفاقا للديلمي وابني زهرة وحمزة والمن وكره وعد ونسب الى

في بيان انه يكره الصوم المندوب للضيف بدون اذن مضيفه

المشهور اما عدم التحريم فللاصل واما الكراهة فلرواية الزهري وفيها والضيف لا يصوم تطوعا الا باذن صاحب البيت ونحوها الرضوي والمروي في الفقيه
في وصية النبي للولي عليهما السلام ورواية هشام من فقه الضيف ان لا يصوم تطوعا الا باذن صاحبه ورواية الفضيل لا ينبغي للضيف ان يصوم الا
باذنهم لئلا يعملوا الشيء فيفسد لهم ان يصوموا الا باذن الضيف لئلا يحتشمهم خلافا للمحكي عن الشيخين والحلي والمعتبر وشا والتلخيص والتبصرة بل في المع
للاجماع عليه فحرموه للروايات المذكورة ويضعف بعدم دلالة شيء منها على الحرمة بل ظهور بعضها في الكراهة حتى قيل رواية الزهري والرضوي لجعل صوم
الضيف فيهما في قسم صوم الاذن في مقابل الصيام المحرم فبان المراد بصوم الاذن يمكن ان يكون الصوم المتوقف على الاذن ويكفي ذلك في صحة المقابلة مع
جعل مقابلا للصوم الذي صاحبه بالخيار ايضا فيعلم انه لا اخيار هنا وللشرايع وفخر المحققين في ح شا وظ س ف الاول مع السكون والثاني مع النهي ولا دليل
عليه تاما ويكره ايضا صوم المضيف بدون اذن الضيف للرواية الاخيرة **الخامسة** الحق حرمة صوم الولد ندبا بدون اذن ابويه وعدم انعقاده وفاقا
للمحكي عن فع وشا والتلخيص والتبصرة وفخر المحققين في ح شا وس وتق لرواية هشام بن الحكم وفيها ومن بر الولد بابويه ان لا يصوم تطوعا الا باذن ابويه
وامرهما الى ان قال والا كان الولد عاقا ومثلها المروي في العلل الا ان فيها عاقا قاطعا للرحم والتقريب ان بر الوالدين واجب وعقوقهما وقطع الرحم
حرام ويستلزم الحرام حرام خلافا للمحكي عن يع وعد والمن وكره فكرهوه للاصل وضعف الرواية سندا ودلالة لان العقوق لا يتحقق الا مع النهي ولا شك
في الحرمة حينئذ كما قيل وحكي عن الاكثر والاصل بما مر مدفوع والضعف بعد وجود الخبر في الكتاب المعتبر ممنوع وترتب العقوق على اصل الصوم بعد قول الامام
لا مانع منه **السادسة** الحق عدم انعقاد صوم المرأة ندبا بدون اذن زوجها وحرمته وعن المع الاتفاق عليه لمرسلة القسم بن عروة لا يصلح للمرأة

في بيان عدم انعقاد صوم المرأة ندبا بدون اذن زوجها

ان تصوم تطوعا الا باذن زوجها وصحيحة محمد ليس للمرأة ان تصوم تطوعا الا باذن زوجها وقريبة منها رواية الزهري ورواية هشام وفيها ومن
طاعة المرأة لزوجها ان لا تصوم تطوعا الا باذن زوجها الى ان قال والا كانت المرأة عاصية وغير ذلك والثانية والثالثة من الروايات وان لم يكن

صيغة

كتاب الصوم

صريحة في الحرمة وعدم الانعقاد الآن الاولى والثالثة يشبهانها لان نفي الصلاح اثبات الفساد ودال على التحريم كما ذكرنا في موضعه واطاعة
الزوجة لزوجها واجبة فتنهى ولا يعارضها المروي في كتاب علي عن المرأة الها ان تصوم بغير اذن زوجها قال لا باس لعدم ثبوت الرواية اولا وعموم المطلق
لشمولها الواجب والمندوب ثانيا فيجب التخصيص وذهب بعضهم منهم السيد في الجمل وابن زهرة الى الكراهة لتلك الرواية وجوابها قد ظهر واطلاق الروايات
والفتاوى يقتضي عدم الفرق في الزوجة بين الدائمة والمتمتع بها ولا في الزوج بين الحاضر والغائب **السابعة** لا يصح صوم المملوك تطوعا بدون
اذن المالك على الاشهر وعن المن عدم الخلاف فيه لقوله سبحانه عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ولرواية هشام وفيه ومن صلاح العبد وطاعته ونصحه لمولاه
ان لا يصوم تطوعا الا باذن مولاه وامره الى ان قال والا كان العبد فاسقا عاصيا غير ذلك ولا يعارضه جملة في رواية الزهري من صوم الاذن كما مر
وجهه ولا شك ان الفسق حرام وسبب الحرام حرام وذهب بعضهم هنا ايضا الى الكراهة **الثامنة** قد صرح الاصحاب بانه يستحب الامساك تاديبا ان لم
يكن ذلك صياما في مواضع المسافر اذا قدم اهله او بلد الاقامة بعد الزوال او قبله وقد افطر والمريض اذا برء بعد الزوال والحائض والنفساء اذا طهرتا
في اثناء النهار والكافر اذا اسلم والصبي اذا بلغ والمجنون اذا افاق ويدل على اكثرها روايات الزهري والرضوي ويونس وموثقة سماعة ولو
لم يكن الا فتوى الاصحاب لكفت **المطلب الثاني** في الصوم المحظور وله اقسام **الاول** صوم العيدين باجماع علماء الاسلام كما عن المنتهى بل الضرورة
الدينية كما قيل وهو الدليل مع النصوص المستفيضة **الثاني** صوم ايام التشريق وهي الثلثة بعد العيد بالاجماع في الجملة والاخبار الغير
العديدة كرواية الزهري واما الصوم الحرام فصوم يوم الفطر ويوم الاضحى وثلثة ايام من التشريق الحديث وصوم يوم الشك ورواية الاعشى نهى
رسول الله صلى الله عليه وآله عن صوم ستة ايام العيدين وايام التشريق واليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان ورواية عبد الكريم وفيها لا تصم في السفر و
لا العيدين ولا ايام التشريق ولا اليوم الذي يشك فيه الى غير ذلك ولكنه مخصوص بمن كان بمنى فلا يحرم في سائر الامصار اجماعا كما في صريح جماعة
اطلاق من اطلق الى المقيد ايضا تبعا للفظ بل قال انه المستفاد من جمعهم ايام فان اقلها ثلثة وليس ايام التشريق ثلثة الا لمن كان بمنى وبالجملة
يدل على الاختصاص صحيحة معوية بن عمار عن صيام ايام التشريق قال انما نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن صيامها بمنى واما غيرها فلا باس وقريبة منها صحيحة
الاخرى وبهما يقيد الاخبار المطلقة حملا للمطلق على المقيد ولا فرق في ذلك بين الناسك وغيره على الاقوى للاطلاق وربما خص بالاول للغلبة و
ايجابها الانصراف المطلق اليه في المقام ممنوع وقد يستثنى من ذلك ومن الاضحى ايضا القاتل في اشهر الحرم فانه يجب عليه صيام شهرين متتابعين
منها وان دخل فيهما العيد وايام التشريق حكي استثناه عن المقنع وط والنهاية وبه صرح ابن حمزة ويميل اليه صاحب المنتقى فاختاره في يق
لرواية زرارة رجل قتل رجلا خطاء في اشهر الحرم فقال يغلظ عليه الدية وعليه عتق رقبة وصيام شهرين متتابعين من اشهر الحرم فقلت فانه
يدخل في هذا شيء فقال وما هو قال يوم العيد وايام التشريق قال يصومه فانه حق لزمه ورد ذلك تارة بضعف الرواية واخرى بالشذوذ
والندرة صرح به في المع ولف وكره والمن بل فيها انها خلاف الاجماع وثالثة بقصور الدلالة اذ ليس فيه ان يصوم العيد وانما امر بصوم اشهر الحرم
وليس في ذلك دلالة على صوم العيد وايام التشريق ويجوز صومها في غير منى وفي الكل نظر اما الاول فلانها ضعيفة ببعض طرقها ولها طريق
اخر صحيح ذكره الشيخ في كتاب الديات مع ان ضعف السند عندنا غير ضاير واما الثاني فلمنع الشذوذ بعد فتوى الصدوق والشيخ وابن حمزة واما
الثالث فلبعده بالغاية بل خلاف ظاهر الرواية نعم يمكن ردها بمخالفة الشهرتين القديمة والجديدة ومثلها الينجبر فالفتوى على ما عليه جل
الطايفة **الثالث** صوم يوم الشك بنية انه من رمضان او النذر كما مر واما بنية اخر شعبان فهو مستحب بلا خلاف يوجد بل عليه الاجماع في
كلام جماعة ويدل عليه النصوص الواردة فيمن صام ثم ظهر كونه من رمضان انه وفق له والمتضمنة لقوله ع ليس صوم يوما من شعبان احب الي ان
افطر يوما من شهر رمضان **الرابع** صوم الصمت ولا خلاف في حرمته بل عليه الاجماع في المن وكره ويق وغيرها لقوله ع في رواية الزهري وصوم
الصمت حرام وفي صحيحة زرارة ولا صمت يوما الى الليل وفي وصية النبي المروية في الفقيه لا صمت يوما الى الليل الى ان قال وصوم الصمت حرام ق
المراد بصوم الصمت كما صرحوا به ان ينوي الصوم ساكتا بان يجمع بين قصد الصوم عن المفطرات وبين قصد الصمت فانه كان في بني اسرائيل فاذا اراد
احد ان يجتهد صام عن الكلام ايضا كما يصوم عن الطعام وفسر به قوله تعالى فاما ترين من البشر احدا فقولي اني نذرت للرحمن صوما فلن اكلم اليوم انسيا
ويمكن ان يراد بصوم الصمت هو الامساك عن الكلام خاصة ولكن فهم الاصحاب والاصل يعين الاول فلا حرمة في الثاني الا مع التشريع **الخامس**
صوم نذر المعصية وهو ان ينذر الصوم ان تمكن من المعصية ويقصد بذلك الشكر على تيسرها لا الزجر عنها ولا خلاف في حرمته ويدل قوله ع في
روايتي الزهري والرضوي وصوم نذر المعصية حرام وفي حديث وصية النبي لعلي ع المروي في اخر الفقيه وصوم نذر المعصية حرام **السادس**
صوم الوصال وهو حرام بلا خلاف للمستفيضة من الاخبار كروايتي الزهري والرضوي ووصية النبي ص وصحيحة منصور وانما الخلاف في تفسيره فعن
الشيخين والصدوق وبيع وفع وشا ولف بل الاكثر كما صرح به جماعة ان يؤخر عشاءه الى سحوره ويدل على ذلك المعنى صحيحتا الحلبي والبختري الاولى
الوصال في الصيام ان يجعل عشاءه سحوره والثانية المواصل بصوم يوما وليلة ويفطر السحر وعن الاقتصاد والسرائر والمع وط نكاح ط انه صوم يومين
بليلة ويدل عليه رواية محمد بن سليمان وانما قال رسول الله ص لا وصال في صيام يعني لا يصوم الرجل يومين متواليين من غير افطار وفي لك
وضه ويق حصول الحكم بكل منهما للجمع بين الروايات وهو حسن **السابع** صوم السفر الا ما استثنى **الثامن** صوم المريض كما تقدم **التاسع**

(في بيان افطار صوم ...)

صوم الزوجة والولد والعبد تطوعا بدون اذن الزوج والابوين والمولى كما مر **العاشر** صوم الدهر كما صرح به في روايتي الزهري والرضوي ووصية النبي وظاهر الاكثر ان حرمته لاشتماله على العيدين فلا يحرم بدون صومهما وقيل ان الظاهر ان التحريم انما نشاء من حيث كونه صوم الدهر ايده بموثقة سماعة وهو قريب جدا **المطلب الرابع** في الصوم المكروه وله اقسام قد عرفت ذكرها في مواضعها كصيام الضيف والمضيف فالمدعو الى الطعام ويوم عرفة عند خوف الضعف عن الدعاء او الشك في الهلال وصوم يوم عاشوراء او ثلثة ايام بعد الفطر **المقصد الثالث** فيما يتعلق بكفارة الصوم وفيه مسايل **الاولى** تجب الكفارة بالافطار في صوم رمضان وقضائه بعد الزوال والنذر المعين وصوم الاعتكاف اذا وجب ولا يجب فيما عدا ذلك اما الثاني فالظاهر انه اتفاقي كما حكى عن المن وبه صرح في لك وغيره ويجوز الافطار من هذا النوع قبل الزوال وبعده على ما نص عليه الفاضل وغيره للاصل واما الاول فهو كذلك في صوم رمضان ونقل الاجماع عليه مستفيض والاخبار فيه متواترة كما ياتي وهو الاظهر الاشهر في الثاني والاشهر في الثالث في الثلثة خلافا فيهما للمحكي عن العماني فالحقهما في انتفاء

(في بيان ما يتعلق بكفارة الصوم وفيه مسائل)

٩٠ الكفارة في افطارها بساير افراد الصيام الواجبة وقد مر تحقيق الكلام في الثاني في مبحث القضاء وسياتي الكلام في الثالث والرابع في كتابي النذر والاعتكاف **الثانية** كفارة الافطار في شهر رمضان احد الخصال الثلثة عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا مخيرا بينها وفاقا للشيخين في السيد والاسكافي والقاضي والحلي وغيرهم بل الاكثر بل الا من شذ وندر وعليه الاجماع عن الانتصار والغنية للاخبار المستفيضة كصحيحة ابن سنان في رجل افطر في شهر رمضان متعمدا يوما واحدا من غير عذر قال يعتق نسمة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا فان لم يقدر يتصدق بما يطيق وصحيحة جميل وفيها اعتق او صم او تصدق ورواية ابي بصير في رجل اجنب في شهر رمضان بالليل ثم ترك الغسل متعمدا حتى اصبح قال يعتق رقبة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا والاخرى عن رجل وضع يده على شيء من جسد امرأته فادفق فقال كفارته ان يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا او يعتق رقبة والمروي في نوادر احمد بن محمد بن عيسى عن سماعة في الموثق عن رجل اتى اهله شهر رمضان متعمدا قال عليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا او صوم شهرين متتابعين وعليه قضاء ذلك اليوم والرضوي من جامع في شهر رمضان او افطر فعليه عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا لكل مسكين مد من الطعام ويدل عليه ايضا الاخبار المتضمنة كل منها لواحد منها او اثنين مخيرا بينهما كمرسلة ابرهيم بن عبد الحميد المتضمنة للعتق والاطعام مخيرا وروايتي المروزي المتضمنين للصوم ورواية المشرقي المتضمنة للعتق وموثقتي سماعة والبصري ورواية محمد بن النعمان ومحمد بن النعمان وادريس بن هلال وجميل المتضمنة للاطعام فان مقتضى الجمع بينها التخيير بين الخصال الثلث خلافا للمحكي عن العماني واحد قولي السيد ومحتمل ف فقالوا بالترتيب المذكور فيجب الاول ومع العجز الثاني ومع العجز عنه الثالث لرواية الانصاري وفيها بعد قول الرجل اتيت امرأتي في شهر رمضان وانا صايم فقال النبي صلى الله عليه وآله اعتق رقبة قال لا اجد قال فصم شهرين متتابعين فقال لا اطيق فقال تصدق على ستين مسكينا الحديث والمروي في كتاب علي بسند صحيح عن رجل نكح امرأته وهو صايم في رمضان ما عليه قال عليه القضاء وعتق رقبة فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان لم يجد فليستغفر الله ويرد الاول بعدم الدلالة اذ امر النبي بالشيء بعد الشيء لا يدل على الترتيب صريحا اذ كما يمكن ان يكون الاول واجبا معينا يمكن ان يكون احد الافراد المخير بعد المعين انما هو من باب الاصل الذي يجب تركه مع الدليل فلا يعارض دليلا اصلا والثاني بعد ثبوت كون الرواية من كتاب علي وانما نقلها صاحب ... ايل وتواتر الكتاب عنده لو ثبت بالقطع غير معلوم بل غايته الظن مضافا الى انه لو سلمت الرواية يكون شاذة او مخالفة للشهرة القديمة المخرجة لها عن الحجية ولو سلم فغايتها التعارض مع ما مر ولا شك ان ادلة التخيير ارجح بالاكثرية والاشهرية والاصحية ومخالفة العامة فان الترتيب مذهب الثوري والاوزاعي والشافعي وابي حنيفة ورواه عن الرسول صلى الله عليه وآله ابو هريرة فالعمل بالتخيير متعين وقيل لو قطع النظر عن الترجيح فالعمل على التخيير لاصالة عدم التعيين وفيه نظر لان الاصل وان كان عدم التعيين الا ان التخيير ايضا خلاف الاصل بمعنى ان الاصل حال القدرة على السابق عدم ثبوت وجوب لغيره لا تعيينا ولا تخييرا واستصحاب الاشتغال مع الترتيب فالوجه ما قدمناه هذا ثم ان موثقة سماعة عن رجل اتى اهله في رمضان متعمدا قال عليه عتق رقبة واطعام ستين مسكينا وصيام شهرين متتابعين مع شذوذها العدم قايل بها اصلا وقصورها عن مقاومة ما مر بوجوه شتى يحتمل الوجوب المستفاد منه على التخيير او جعل لفظة الواو بمعنى او كما في قوله سبحانه مثنى وثلث ورباع او على ما اذا افطر على محرم كما ياتي **الثالثة** لو افطر في شهر رمضان على محرم يجب عليه كفارة الجمع اي الخصال الثلث وفاقا للصدوق في يه والشيخ في كتابي الاخبار والوسيلة والجامع وعد وشاوظاهر يه والايضاح وس ولك واللمعة وغيره ويق وجمع اخر من متاخري المتاخرين لمعتبرة الهروي قلت للرضا عليه السلام يا ابن رسول الله قد روي عن ابائك عليهم السلام فيمن جامع في شهر رمضان او افطر فيه ثلث كفارات وروي عنهم ايضا كفارة واحدة فباي الحديثين ناخذ قال بهما جميعا متى جامع الرجل حراما او افطر على حرام في شهر رمضان فعليه ثلث كفارات عتق رقبة وصيام شهرين متتابعين واطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم وان كان نكح حلالا او افطر على حلال فعليه كفارة واحدة وقضاء ذلك اليوم وان كان ناسيا فلا شيء عليه ايضا قول الصدوق في الفقيه حيث قال واما الخبر الذي ورد فيمن افطر يوما من شهر رمضان متعمدا ان عليه ثلث كفارات فانا افتي به فيمن افطر بجماع محرم عليه او بطعام محرم عليه لوجود ذلك في روايات ابي الحسين الاسدي فيما ورد عليه من الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان العمري انتهى والظاهر انه لعله بصاحب الزمان فان الاسدي كان من الوكلاء الذين يرد عليهم التوقيعات ويدل عليه اطلاق موثقة سماعة المتقدمة وبهذه الاخبار يخصص اطلاق اخبار التخيير والقول بان ما يصح الاسناد هو

(في بيان ان من افطر في رمضان على محرم يجب عليه كفارة الجمع)

الرواية

الرّواية الاولى وهى ضعيفة للتخصيص مامرّ غير لا يقدح عندنا ضعيف اذ لا ضعف فى الخبر بعد وجوده فى الاصل المعتبر مع انّ الرّواية قد حكم بصحّتها جماعة
كالفاضلين فى بحث كفارات التخيير والشهيد الثانى فى شرح وجها انّ بعض رواتها الاينافيها اذ يمكن ان يكون مرادهما بالصحيح عند القدماء فيكون هذه
الشهادة منهما اجازة لضعف السند ايض مع انه لا ضعف فى السّند ايض لانّ راويها عبد الواحد على بن محمد بن عبدوس من مشايخ الاجازة الذين صرّحوا
فى حقهم بعدم الاحتياج الى التوثيق وحمدان بن سليمان موثق فى كتب الرّجال بلا خلاف فيه كما قيل وعبد السلم الهروى وثقه النجاشى وقال انه صحيح
المذهب وكذلك جمع اخر وهو راجح على قول الشيخ انه عامى مع ان غايته كون الرواية موثقة وهى كالصحيح حجة بل وكذلك لو كانت حسنة كما قيل هذا كله
مع ان اكثر اخبار التخيير صريحة فى الافطار بالحلال وبعضها وان كانت مطلقة الا انّ انصراف اطلاقها الى مفروض المسئلة غير معلوم لقوة احتمال ورودها
على ما يقتضيه الاصل فى افعال المسلمين ولا ينافيه المروى فى العيون والخصال باسناده عن مولانا الرضا عن رجل واقع امرءة فى رمضان من حلال وحرام
فى يوم عشر مرات قال عليه عشر كفارات لكل مرة كفارة فان اكل او شرب فكفارة يوم واحد حيث انه فى عشر مرات الحرام حكم لكل مرة بكفارة واحدة
ووجه عدم التنافى ان الكفارة عبارة عما يجب بازاء الفعل سواء كان امرا واحدا او متعددا فالخصال الثلث للفعل المحرم كفارة واحدة وبالجملة فالمسئلة
بحمد الله واضحة **فرع** لا فرق فى المحرم الموجب لكفارة الجمع بين ما كان تحريمه اصليا كالزنا والاستمناء وتناول مال الغير او عارضيا كوطى الزوجة فى
الحيض او تناول ما يضره ومن الافطار بالمحرم الكذب على الله وعلى رسوله والائمة ومنه ابتلاع النخامة على القول بحرمته ولكن الاصل ينفيها كل ذلك
للاطلاق **الرّابعة** لو عجز عن بعض الخصال تعين عليه الباقى ويمكن ان يحتج له بالرّوايات المتضمنة لواحد واحد منها كل فى من يعجز عن غيره وعدم
معارضته مع ما يتضمن غيره لعدم شموله لما كان العجز عنه ولو عجز عن الجميع ففى وجوب صوم ثمانية عشر يوما كالمفيد والسيد والحلى لرواية ابى بصير و
سماعة عن الرجل يكون عليه صيام شهرين متتابعين فلم يقدر على الصيام ولم يقدر على العتق ولم يقدر على الصدقة قال فليصم ثمانية عشر يوما من كل عشرة
مساكين ثلثة ايام او وجوب التصدق بما يطيق كالاسكافى والمقنع ولك وغيره لصحيحة ابن سنان المتقدمة وبعضهم صحيحة الاخوى او الاول ومع العجز عنه
الثانى كما عن المن جمعا بين الاخبار او التخيير بينهما كما عن لف وس والشهيد الثانى للجمع ايض اقوال اظهرها الاخير لتعارض الاخبار فيرجع الى التخيير ولو قلنا
بثبوت الامرين لم يكن بعيدا ايض ولكن الاول وجوبا والثانى استحبابا لعدم ثبوت الزايد منه عن الصحيحين ولو عجز عن الامرين ايض يجزيه التوبة والاستغفار
بلا خلاف على الظ فيه كما فى يق وفيه انه مقطوع به فى كلام الاصحاب ويدل عليه رواية ابى بصير كل من عجز عن الكفارة التى تجب عليه فى صوم او عتق او صدقة
فى يمين او نذر او قتل او غير ذلك مما يجب على صاحبه فيه الكفارة فالاستغفار كفارة ما خلا يمين الظهار وفى صحيحة جميل الواردة فى المجامع الذى
اتى النبىّ واظهر عدم القدرة على قليل ولا كثير فخذه واطعمه على عيالك واستغفر الله والمروى عن كتاب على المتقدم ذكره ولو قدر بعد الاستغفار على
الكفارة فصرح بعضهم بعدم الوجوب لقوله انّ الاستغفار كفارة وعن س الاستشكال فيه حيث ان الكفارة لا يجب على الفور والتحقيق انه ان كان
العجز حاصلا حال تعلق الوجوب وهو الافطار فلا يجب الا الاستغفار ولا يتجدد وجوب بعد الاقتدار للاصل وان كان حال الوجوب مقتدرا فاخر
التكفير حتى انتفى الاقتدار فيبقى فى ذمته باقيا الى زمان الاقتدار للاستصحاب وان لم يجب عليه حال العجز سوى الاستغفار **الخامسة** يتكرر الكفارة
بتكرر موجبها مع تغاير الايام ولو من رمضان واحد مطلقا بالاجماع المحقق والمحكى فى ظ والمن وكره ونهج الحق والتنقيح ولك ويق وغيرها وهو الدليل
المخرج عن اصالة التداخل لا الاستناد على القول بها وانما اختلفوا فى تكررها بتكرر الموجب فى اليوم الواحد على اقوال عدمه مط وهو مختار ط وف والكوسيلة
والمع ويح وفص والمن للاصل واختصاص اكثر ما دل على وجوبها من النصوص بتعمد الافطار وهو انما يتحقق بفعل ما يحصل به الافطار ويفسد به الصوم
وتحققه موقوف على عدم سبق فساد الصوم وهو الظ المتبادر من اطلاق البواقى ايض فيرجع فيما عداه الى مقتضى الاصل والتكرر كذلك حكى عن السيد
والمحققين وثانى الشهيدين للاطلاق المذكور واصالة عدم التداخل والتفصيل بالاول فى غير الوطى من المفطرات والثانى فيه وبالاول مع تخلل
التكفير والثانى مع عدمه وبالاول مع اتحاد جنس المفطر والثانى مع تغايره وبالاول مع الاتحاد والتخلل فى غير الوطى والثانى فى غيره بل ربما وجد
بعض التفاصيل الاخر ايض والاقوى عندى هو القول الثالث لرواية العيون والخصال المتقدمة الدالة على طرفى التفصيل وردها بالشذوذ و
الندرة ضعيف اذ لم يعلم فى المسئلة قول لاكثر القدماء حتى يحكم بالشذوذ منضافا الى اصالة التداخل عند التحقيق فى بعض صور المسئلة ويؤيد احد
طرفيه ايض ما نقله فى لف عن العمانى قال ذكر ابو الحسن زكريا بن يحيى صاحب كتاب شمس المذهب عنهم عا انّ الرّجل اذا جامع فى شهر رمضان عامدا
فعليه القضاء والكفارة فان عاود الى المجامعة فى يومه ذلك مرة اخرى فعليه فى كل مرة كفارة **السّادسة** من افطر عامدا فى شهر رمضان
فان كان مستحلا فهو مرتد ان كان ممن عرف قواعد الاسلام وكان افطاره بما علم تحريمه من الدين ضرورة ولا يكفر المستحل بغيره الا مع اعتقاده
كونه مفطرا فى الشريعة خلافا للحلى فيكفر ولا دليل له هذا اذا لم يدع الشبهة المحتملة فى حقه والا درئ عنه الحد وعليه يحمل رواية زرارة وابى بصير عن
رجل اتى اهله فى شهر رمضان واتى اهله وهو محرم وهو لا يرى الا انّ ذلك حلال قال ليس عليه شىء ثم يأتى حكم المرتد فى كتاب الحدود ان شاء الله
وان لم يكن مستحلا يعزر بما يراه الحاكم فان عاد ثانيا عزر ايض فان عاد ثالثا قتل فيها على المش بين الاصحاب كما صرح به جماعة لموثقة سماعة عن رجل
اخذ فى شهر رمضان وقد افطر ثلث مرات وقد رفع الى الامام ثلث مرات قال فليقتل فى الثالثة ورواية ابى بصير من اخذ فى شهر رمضان وقد
افطر فوقع على الامام يقتل فى الثالثة ومرسلة عن رجل اخذ زانيا فى شهر رمضان فقال قد افطر فقبل له فان دفع الى الوالى ثلث مرات قال يقتل

فى بيان عدم الفرق فى ترتب الكفارة بين ان يكون الافطار بالمحرم اصليا او عارضيا

فى بيان انه يتكرر الكفارة بتكرر موجبها

فى بيان ان من افطر عامدا فى شهر رمضان فان كان مستحلا فهو مرتد

في الثالثة وصحيحة يونس اصحاب الكباير اذا اقيم عليهم الحد مرتين قتلوا في الثالثة وقيل يقتل في الرابعة للمرسلة ان اصحاب الكباير يقتلون في الرابعة وهي لا يقاوم ما مرّ لاخصيّته واكثريته واصحيته واشهريته ولا يخفى ان القتل في الثالثة والرابعة انما هو لو رفع الى الحاكم وعزر في كل مرة والا فانه يجب عليه التعزير خاصة اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع اليقين **السابعة** من وطئ زوجته مكرها لها لزمه كفارتان ويعزر هو بخمسين سوطا ولا كفارة عليها بلا خلاف يعرف كما قيل بل بالاجماع كما عرفت والمن والتنقيح والمع بل فيه حكاية الاجماع عن جمع من علمائنا للرواية المفصل في رجل اتى امرأته وهو صايم وهي صايمة فقال ان استكرهها فعليه كفارتان وان كانت طاوعته فعليه كفارة وعليها كفارة وان كان اكرهها فعليه ضرب خمسين سوطا نصف الحد وان كانت طاوعته ضرب خمسة وعشرين سوطا وضرب خمسة وعشرين سوطا وضعف السند غير ضاير ولو كان فما مرّ من الاجماعات المحكية والشهرة القوية لجابر خلافا للمحكي عن العماني فاوجب على الزوج كفارة واحدة للاصل وضعف الرواية وصحة صوم المرأة فلا وجه لثبوت كفارة لها ايضا عليه ويرد الاولان بما مرّ والثالث بانه لا منافاة بين تعدد الكفارة عليه وبين صحة صومها لجواز ترتبها على اكراه الصائمة كما قالوا بنظيره في اكراه المحرم للمحرمة على الجماع مع ان صحة صومها اذا كان الاكراه بمجرد التوعد والتخويف مما لا دليل عليه بل لنا ان نقول بفساده ووجوب القضاء عليها ان لم يكن اجماع في خصوص المورد ثم مقتضى اطلاق الرواية بل عمومها الناشي عن ترك الاستفصال عدم الفرق في المرأة بين الدائمة والمنقطعة وحكي عن ذلك عن تصريح الاصحاب ايضا وفي تعدي الحكم الى الامة والاجنبية والنائمة والغلام والى المرأة لو اكرهت زوجها او الاجنبي او الى الاكراه بغير الجماع من المفطرات وعدمه احتمالان اظهرهما الثاني في الجميع اقتصارا فيما يخالف الاصل على موضع النص ودعوى عموم الامرأة للاوليين انما يفيد لو كانت خالية عن الضمير كما نقله فخر المحققين وعميد الدين واما مع الضمير كما في الكتب الحديث فلا وصدق امرأته على الاولى ممنوع حتى في اللغة وان صدق عليها الامرأة فان صدق معنى التركيب لغة عليها غير ثابت واولوية ثبوت الكفارة في الثانية لعظم الذنب ممنوعة لعدم ثبوت العلة في ثبوتها بل قد يناسب شدة الذنب عدم التكفير الموجب للتخفيف كما في قتل الخطاء والعمد **الثامنة** يشترط كون الرقبة المعتقة في كفارة الصوم مؤمنة على المشهور بين الاصحاب لعموم رواية سيف بن عميرة ايجوز للمسلم ان يعتق مملوكا مشركا قال لا وخصوص رواية المشرقي في الصحيح عن البزنطي الذي هو ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه من افطر يوما من شهر رمضان فعليه عتق رقبة مؤمنة **التاسعة** يجب اكمال العدد في الاطعام ليتحقق ما نص عليه الامام من عدد الستين فلا يكفي اطعام ما يكفي الستين لاقل منهم ولا يجزي القيمة في شيء من خصال الكفارة على الاظهر من المتفق عليه بين الاصحاب لثبوت اشتغال الذمة بها فالانتقال الى القيمة يحتاج الى دليل ولا دليل والحق المشهور ان الذي يعطى لكل فقير مدّ للرضوي المتقدم وصحيحة عبد الرحمن وموثقة سماعة وعن ف وط انه يعطى مدّان ولا دليل له تاما ويأتي بقية احكام الكفارة في كتاب الكفارات انشاء الله تعالى **العاشرة** كلما يشترط فيه التتابع من صيام الشهرين اذا افطر في الاثناء لحيض او مرض بنى عليه بعد زواله مطلقا كان العذر قبل تجاوز النصف وبعده بلا خلاف يعرف بل هو مما ادعى عليه الاجماع واتفاق كلمة الاصحاب مستفيضا وعن الغنية الاجماع فيهما وعن ف والانتصار في المرض لصحيحة رفاعة عن رجل عليه صيام شهرين متتابعين فصام شهرا ومرض قال يبني عليه الله حبسه قلت امرأة كان عليها صيام شهرين متتابعين فصامت وافطرت ايام حيضها قال تقضيها قلت فانها قضتها ثم يئست من الحيض قال لا تعيدها اجزءها ذلك ومثلها صحيحة محمد ورواية سليمان عن رجل كان عليه صيام شهرين متتابعين فصام خمسة وعشرين يوما ثم مرض فاذا برء ايبنى على صومه ام يعيد صومه كله فقال بل يبنى على ما كان صام ثم قال هذا مما غلب الله عز وجل عليه وليس على ما غلب الله عز وجل شيء ولا يضر معارضتها مع الاخبار الفارقة بين صيام شهر وشيء من الثاني وصيام الاقل فيبنى على الاول دون الثاني كصحيحة جميل وابن حمران في المرض ورواية ابي بصير فيه وفي مطلق الافطار وصحيحة الحلبي فيمن عرض له شيء وافطر والاخبار الفارقة بين صيام خمسة عشر يوما والاقل مع نذر صوم شهر وعرض امر فيبنى على الاول دون الثاني كروايتي موسى بن بكر لضعفها عن مقاومة ما مرّ بالشذوذ مضافا الى عدم دلالة الاولى على الوجوب لورودها بالجملة الخبرية وكون صحيحة الحلبي وما بعدها اعم مطلقا مما مرّ من جهة العذر فيجب التخصيص وكون الاخيرتين في غير الشهرين فلم يبق الا رواية ابي بصير ولا شك انها لا يقاوم ما مرّ من وجوه شتى مع ان حملها على مطلق الرجحان متعين لكون ما مرّ قرينة عليه وضم بعضهم مع الحيض والمرض السفر الضروري كما في نهاية الشيخ والاقتصاد والمع وظاهر فع واكثر كتب الفاضل وس وضه للعلة المتقدمة في الاخبار المذكورة بقوله عم الله حبسه ونحوه وصرح الحلي بعدم البناء فيه بل لزوم الاستيناف وان كان ضروريا وهو صريح ف والوسيلة وظ ط والجمل والاقتصاد وظاهر الاول الاجماع عليه وهو الاقوى لان الظاهر مما حبسه وغلبه الله عليه ما لم يكن بفعل العبد والسفر وان كان ضروريا فهو بفعله سلمنا فغايته تعارض عموم التعليل مع عموم صحيحة الحلبي ونحوها فيرجع الى الاصل وهو هنا مع عدم سقوط التتابع لانه مامور به فلا يسقط الا مع الاتيان به والقول بان الصوم واجب والتتابع واجب اخر فما لم يدل دليل على الاستيناف عند الاخلال الموجب فيه اولا منع كونه واجبا اخر بل المامور به الصوم المتتابع وثانيا انه اذا كان واجبا اخر فلا بد من الاتيان به وامتثاله وهو يتوقف على الاستيناف فيكون واجبا وهل الحكم مخصوص بالشهرين او يعم الاقل ايضا كصيام ثمانية عشر يوما او ثلثة ايام عن الانتصار والغنية الاقتصار وصريح السر وظاهر فع وشا واللمعة وهو صريح التحرير الثاني بل عن الاولين الاجماع عليه وظاهر ط والجمل وعن الجامع وعد وس ولك وضه وك وجوب الاستيناف في الثلثة مط بل زاد الاخير فخص البناء بالشهرين للاصل المذكور واولوية التتابع واما عموم التعليل فيعارض ما دل على وجوب التتابع في هذه الصيام بالعموم من وجه واذ لا ترجيح فيرجع الى القاعدة هذا كله انما كان مع

في بيان انه لو اكره الرجل زوجته الى الجماع فعليه كفارتان

الحق

في بيان انه يشترط في العتق الايمان وفي الاطعام كمال العدد

في بيان انه هل يشترط التتابع في صيام الشهرين في الكفارات مطلقا

العذر

العذر واما لو افطر في الاثناء لا لعذر فيجب عليه الاستيناف في غيرهما ياتي في استثنائه اجماعا في الشهرين كما في الستر والمع والمن وكره وبين بل في
غير الشهرين ايض كما قيل للقاعدة المذكورة وصحيحي جميل وابن حمران والحلبي وروايتي ابي بصير المشار اليها في الشهرين وروايتي موسى بن بكر في
الشهر والقاعدة المذكورة في الجميع واما المستثنى فعليه مواضع الاول الشهران المتتابعان اذا صام الشهر الاول ويوما من الثاني بالاجماع المحقق
والمحكي في ف والانتصار والستر والغن وكره والمن ولف وشرح فخر المحققين للنصوص المستفيضة كصحيحي جميل وابن حمران والحلبي ورواية ابي
بصير المتقدمة وموثقة سماعة وصحيحي منصور وابي ايوب وغيرها والمشهور ان بعد حصول التتابع في الشهرين بضم شيء من الشهر الثاني يجوز التفريق
في البقية وهو المستفاد من قوله في صحيحة الحلبي والتتابع ان يصوم شهرا ومن الاخر اياما او شهرا منه الثاني من وجب عليه صوم شهر بالنذر او
شبهه فصام خمسة عشر يوما ثم افطر فانه مبني على ما تقدم على المش بل عن الحلي الاجماع عليه لروايتي موسى بن بكر المشار اليهما المنجبر ضعفهما
لو كان بالعمل احديهما في رجل جعل عليه صوم شهر فصام منه خمسة عشر يوما ثم عرض له امر فقال ان كان صام خمسة عشر يوما فله ان يقضي ما بقي
عليه وان كان اقل من خمسة عشر يوما لم يجزه حتى يصوم شهرا تاما ونحوها الاخرى ايض وقد يستشكل في الاستناد اليهما في كلية الحكم باعتبار
تضمنها الافطار لعروض امر لا مطلقا ولا يمكن الاستناد الى ثبوتها الكلية في الشهرين لظهور الفرق بينهما بان تتابع الشهر لا يحتمل الا تتابع
ايامه فالفرق بين النصفين لا بد له من دليل بخلاف الشهرين لكونه اعم من تتابع الايام والشهرين الحاصل بضم جزء من الثاني مع ان ثبوت
الحكم في الشهرين الا هو بعد التجاوز عن النصف وليس هنا كذلك ويمكن الدفع بان الظاهر من عروض الامر مطلق حصول الافطار كما يظهر
من سياق السؤال والجواب ومع ارادة عروض السبب فهو ايض مطلق بالنسبة الى ما يضطر لاجله الى الافطار وما دونه مضافا الى ان
المتبادر من تتابع الشهرين ايض تتابع جميع ايامهما نعم يرد الاشكال من جهة ان الشهر في الروايتين غير مقيد بالمتتابع فلعل الحكم مقصور
بالمطلق واما المقيد بالمتتابع فلا بد فيه من الاستيناف مطلقا كما هو مختار الغنية والاشارة وهو قريب جدا بل هو الاظهر و
هل الحكم على المش مقصور بالنذر او يتعدى الى غيره ايض والاكثر لم يتعرضوا للتعدي وقصروا بذكر النذر خاصة لاختصاص الرواية والحق في ط والجمل بشهر النذر
شهر كفارة قبل الخطاء والظهار للعبد استنادا الى انه مندرج تحت الجمل ايض وهو خلاف الظ نعم يتعدى الى العهد واليمين لصدق الجعل قطعا الثالث
من صام ثلاثة ايام بدل الهدي يوم التروية وعرفة ثم افطر يوم النحر فيجوز له البناء بعد ايام التشريق ويجيء تحقيق القول فيه في كتاب الحج انشاء الله تعالى

الحادية عشر لو تبرع احد بالكفارة من الغير فان كان ميتا فالحق المشهور جوازه ووصوله الى الميت بل براءته منه للاخبار المتكثرة المتقدمة في
بحث قضاء الصلوة عنه فلا يجب اخذ المالية من ماله لحصول البراءة وان كان حيا فذهب جماعة من الاصحاب كما في يق الى عدم الاجزاء مطلقا لان الظ ان
التكفير من العبادات التي امر بها المامور والاجزاء بعمل الغير موقوف على الدليل ولا دليل في الحي والحاصل ان مقتضى الاصل عدم البراءة الا بصدور الصوم
او العتق او الاطعام من نفسه لان مقتضى توجه الخطاب اليه مطلوبية هذا العمل منه لا مجرد حصول الفعل في الخارج عن ط وقيل بالاجزاء كذلك وعن يع
فالاجزاء فيما عدا الصوم استنادا الى انه دين يقضى عن المديون فوجب ان يبرء ذمته كما لو كان الاجنبي والى خبر المجامع الذي اتى النبي فاتى رسول الله صلى الله عليه وآله
بمكيل فيه خمسة عشر صاعا او عشرين فاعطاه الرجل وقال تصدق به والاول مردود بانه قياس والثاني بانه غير المفروض لان النبي ملكه اياه وتصدق به
ولا كلام في ذلك نعم يمكن ان يستدل للاجزاء مطلقا بقضية الخثعمية المشهورة المتقدمة في بحث الصلوة وكان عليها مبنى الدليل الاول ايضا فان
الاظهر هو الاجزاء المطلق ولا يضر ضعف طريق القضية فانها مشهورة وبالشهرة المتينة مجبورة ولا يضر كون المورد الحج وزمانه المسئول عنه لان
العبرة بعموم العلة بعموم العلة

الثانية عشر من فعل ما يجب به الكفارة ثم سقط فرض الصوم عنه بسفر او حيض او شبهه لا يسقط الكفارة عنه
على الاظهر الموافق للاكثر كما في لك ويق وادعى في ف عليه اجماع الفرقة لانه افسد صوما واجبا عليه ظاهرا من زمان فاستقرت عليه الكفارة ولدخوله
تحت اطلاق اخبار وجوب الكفارة وتقييده بغير من يسقط عنه الفرض غير معلوم وتوهم عدم صدق الافطار عليه لانه موقوف على الصوم الموقوف
على الامر المنتفي هنا واقعا لان التكليف موقوف بعدم علم الامر بانتفاء الشرط مدفوع بان الافطار يتحقق حال الفعل بوجوب الصوم ظاهرا مع ان من
الاخبار ما لا يتضمن لفظ الافطار بل مثل قوله نكح او مس امرأته او بقي جنبا او كذب على الله او نحوها فخرج من لا يجب عليه ظاهرا حال الفعل بالدليل فبقي
الباقي خلافا لبعضهم فقال بالسقوط وحكي عن الفاضل في جملة من كتبه لان هذا اليوم غير واجب صومه عليه عند الله لان المكلف بالكسر انما علم جواب شرط
الفعل بمنع التكليف عليه وانكشف لنا ايض فلا يجب به الكفارة كما لو انكشف انه من شوال بالنسبة ويضعف بان عدم وجوب الصوم في الواقع لانتفاء
الشرط لا ينافي وجوب الكفارة مع الوجوب ظاهرا بل مع عدم الوجوب ايض حتى يوجب تقييد الاطلاقات به والقياس على ظهور انه من شوال باطل اذ لا نعلم
عليه انه افطر نهارا في شهر رمضان

المقصد الرابع في الاعتكاف وهو في الاصل الاقامة او الاحتباس او اللبث الطويل وفي الشرع اللبث او عرفه الاقامة
في مسجد مخصوص مدة مخصوصة بشرايط مخصوصة وشرعيته ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع بل باجماع فقهاء الاسلام كما في المن قال الله سبحانه وطهر بيتي
للطائفين والعاكفين والركع السجود وقال عز شانه ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد وفي صحيحة الحلبي كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا كان العشر الاواخر
اعتكف في المسجد وضربت له قبة من شعر وشمر المئزر وطوى فراشه فقال بعضهم واعتزل النساء فقال ابو عبد الله عليه السلام اما اعتزال النساء فلا واراد بنفي
الاعتزال اثبات مخالطتهن ومجالستهن دون الجماع لتحريمه على المعتكف وفي طي الفراش اشارة الى ذلك وبنا كد استحبابه في شهر رمضان في رواية

في بيان تتابع الصوم في الكفارة والنذر

في بيان انه يجوز التبرع بالكفارة عن الميت فهل يكفي عن الحي ام لا

في الاعتكاف وشرائطه

منها استحبابه تأسيا برسول الله صم فعن ابي عبد الله ع
اعتكف رسول الله صم في شهر رمضان في العشر الاولى
ثم اعتكف في الثانية في العشر الوسطى ثم
اعتكف في الثالثة في العشر
الاواخر ثم

السكوني اعتكاف عشر في شهر رمضان يعدل حجتين وعمرتين خصوصاً في العشر الاواخر ثم لم يزل يعتكف في العشر الاواخر ففي صحيحة الحلبي كان
في شهر رمضان فلم يعتكف رسول الله صم فلما ان كان من قابل اعتكف عشرين عشراً لعامه وعشراً قضاء لما فاته ثم الكلام اما في شروطه او احكامه ففيهما
فصلان **الفصل الاول** في شروطه وهي خمسة **الاول** النية بالاجماع كما في ساير العبادات وقد مرّ بسط الكلام فيها سابقا **الثاني**
الصوم بالاجماع المحقق والمحكي في الناصريات والانتصار والخلاف والغنية والمع والمن وكره وغيرها وفي صحيحة محمد وموثقته وموثقة عبيد ورواية ابي العباس لا اعتكاف الا بصوم
وفي صحيحة الحلبي لا اعتكاف الا بصوم في المسجد الجامع واطلاق هذه الاخبار وغيرها يقتضي الاكتفاء بالصيام كيف اتفق بمعنى انه لا يشترط في صوم ان يكون
لاجل الاعتكاف وهو اجماعي ايضا وفي المع ان عليه فتوى الاصحاب ويدل عليه ايضا النصوص المرغبة لايقاعه في شهر رمضان على ما مر في الصوم من انه لا يقع
في شهر رمضان صوم غيره ثم لازم ذلك الشرط عدم صحة الاعتكاف في زمان لا يصح الصوم فيه كالعيدين ولا ممن لا يصح صومه كالحايض والنفساء والمريض
المتضرر به والمسافر وفي صحته من الصبي المميز وجهان الظ الصحة وكيف كان لا ينبغي الريب في صحته منه تمريناً اي صحته من حيث التمرين **الثالث** الزمان
وهو ثلثة ايام فصاعداً لا اقل منها بالاجماع المحقق والمصرح في المع وكره وغيرهما وهو الدليل عليه مع الاخبار ففي صحيحة ابي بصير لا يكون الاعتكاف
اقل من ثلثة ايام ومثله في رواية عمر بن يزيد وفي رواية داود بن سرحان الاعتكاف ثلثة ايام يعني السنة ان شاء الله تعالى الى غير ذلك ولا خلاف في
دخول الليلتي اليوم الثاني والثالث في الاعتكاف للاجماع المحقق وحكاه في المع والمن ايضا ونفي عنه الخلاف في المنتهى ويدل عليه الاخبار المتضمنة لوجوب
الكفارة لو جامع في الليل ولو خرجت المرءة قبل مضي ثلثة ايام او تمامها كما يأتي ولا شك ان عدم الخروج قبل تمام الثلثة ايام لا يكون الا مع ادخال
الليل ايضا بل يقول ان المتبادر من قوله لا يكون الاعتكاف الا ثلثة ايام الثلثة المتتابعة ولا يحصل التتابع الا بادخال الليل ايضا ظاهر في وطئ عدم
دخول الليلتين وان امكن ارجاعهما الى ما عليه الاصحاب مكلف كما فعله بعضهم فان تم والا فهو بالشذوذ في الفتنة ما ذكرنا من الادلة متروك وفي دخول
ليلتي اليوم الاول والرابع خلاف والحق العدم وفاقا للمشهور للاصل الخالي عن المعارض بالمرة خلافا للمحكي في ذلك عن الفاضل وجماعة وانكره بعض الاجلة
وقال ولم ار في كلام الفاضل تصريحا بذلك بل قال لم ار من غير صاحب المدارك اشارة الى هذا الخلاف الا من المحقق الثاني في حاشيته حيث جعل القول
المشهور الاصح والمنقول قولا في الليلة الرابعة ولا دليل على شيء من القولين وعلى ما ذكرنا ابتداء القدر الواجب من الاعتكاف طلوع الفجر من اليوم الاول
وانتهاؤه غروب الشمس من اليوم الثالث ولو ادخل شيئا من الطرفين كان اولى بل قد يجب من باب المقدمة فينوي الاعتكاف قبل الفجر ويقطعه بعد
الغروب ويجب كون الايام الثلثة تامة فلا يجزي يومان ونصف من سابقها ونصف من الرابع اي الملفق لعدم صدق اليوم الى الملفق ثم انه يتفرع
عليه انه لو شرع في الاعتكاف فيما لا يمكنه اتمام الثلثة كيومين قبل العيد بطل الاعتكاف **الرابع** المكان ولا بد ان يكون في المسجد اجماعا قطعيا
فتوى ونصا ويدل عليه الاخبار المتواترة كالمروي في المع عن جامع البزنطي باسناده الى الصادق ع لا اعتكاف الا بصوم وفي مسجد المصر الذي انت فيه
وصحيحة ابي ولاد الواردة في المرءة المعتكفة باذن زوجها التي ذهبت اليه زوجها فواقعها قال ان كانت خرجت من المسجد قبل ان يمضي ثلثة ايام ولم يكن
اشترطت في اعتكافها فان عليها ما على المظاهر والحداء المعتكف لا يشم الطيب ولا يتلذذ بالريحان ولا يماري ولا يشتري ولا يبيع قال ومن اعتكف
ثلثة ايام فهو في اليوم الرابع بالخيار ان شاء زاد ثلثة ايام اخر وان شاء خرج من المسجد فان اقام يومين بعد الثلثة فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلثة ايام اخر
وابن سنان ليس على المعتكف ان يخرج من المسجد الا الى الجمعة او جنازة او غايط وموثقته وفيها ولا يخرج المعتكف من المسجد الا في حاجة وصحيحة داود
اني اريد ان اعتكف فماذا اقول وماذا افرض على نفسي فقال لا تخرج من المسجد الا لحاجة لا بد منها ولا تقعد تحت ظلال حتى تعود الى مجلسك الى
غير ذلك مقتضى الاصل واطلاق هذه الاخبار وان كان جوازه في مطلق المسجد كما هو محتمل كلام العماني ولكن انعقد الاجماع وصرحت الاخبار
بالتقييد والتعيين نعم وقع الخلاف في المعين فعن المقنع والفقيه والشيخ والسيدين والديلمي والقاضي والحلي والحلبي وابن حمزة وعد وشاوي والمن و
التنقيح وغيرهم بل الاكثر كما صرح به جماعة بل بالاجماع كما عن الانتصار والخلاف والغنية والسرائر والتبيان ومجمع البيان انه احد المساجد الخمسة مسجد الحرام
ومسجد الرسول ومسجد الكوفة والبصرة والمداين كالاول او احد الاربعة التي هي الرابع كالثاني او غير الخامس كالبواقي وضابطهم الاختصاص
بما صلى فيه النبي صم او احد الائمة الجمعة وعن المفيد والمع ويع ونع والشهيدين وجماعة من محققي متاخري المتاخرين ومحتمل العماني وظاهر الكافي انه
المسجد الاعظم او المسجد الجامع او مسجد الجماعة باختلافهم في التعبير ونسبه في المع الى اعيان فضلاء الاصحاب حجة الاولين الاجماعات المنقولة و
قاعدة توقيفية العبادة فيقتصر فيها على القدر المتيقن وصحيحة عمر بن يزيد لا اعتكاف الا في مسجد جماعة صلى فيه امام عدل صلوة جماعة ولا بأس
ان يعتكف في مسجد الكوفة والبصرة ومسجد المدينة ومسجد مكة وفي بعدها وقد روي في مسجد المداين بحمل امام العدل على امام الاصل
والرضوي وصوم الاعتكاف في المسجد الحرام ومسجد رسول الله صم ومسجد الكوفة ومسجد المداين ولا يجوز الاعتكاف في غير هؤلاء المساجد
الاربعة والعلة في ذلك انه لا يعتكف الا بمسجد جمع فيه امام الخبر ودليل الباقين الروايات المستفيضة كالصحيحة المتقدمة بتعميم الامام وصحيحة
داود ولا ارى الاعتكاف الا في مسجد الحرام او مسجد رسول الله صم او مسجد جامع الحديث ونحوها موثقة الكناني ورواية علي بن عمران الرازي
المعتكف يعتكف في المسجد الجامع وصحيحة الحلبي لا يصلح الاعتكاف الا في المسجد الحرام او مسجد الرسول صم او مسجد الكوفة او مسجد جماعة ورواية
يحيى بن العلاء الرازي لا يكون الاعتكاف الا في مسجد جماعة وموثقة ابن سنان لا يصلح العكوف في غيرها اي غير مكة الا ان يكون مسجد رسول

في الليلة الاولى

الله صم او في مسجد

في بيان استحباب الاعتكاف في المساجد الجامع او الاعظم

الله ص او في مسجد من مساجد الجماعة ولا يخفى انه يرد على دليل الاولين منع حجية الاجماع المنقول وعدم اقتضاء توقيفية العبادة للاقتصار على المتيقن بل يعمل فيها بالاصل مع حصول اليقين هنا بالاخبار المذكورة وعدم دلالة الصحيحة لانها في اكثر النسخ لا يعتكف موضع لا اعتكاف ولا يكون صريحا في نفي الجواز لارادة نفي الاستحباب مضافا الى ان الامام مع ذكر الصلوة جماعة اما ظاهر في مطلق امام الجماعة او مجملة ولا يتوهم ان مع الاجمال لا يخرج المطلقات عن الحجية في موضع الاجمال اذ هو انما هو في التخصيص بالمنفصل واما بالمتصل كما في هذه الصحيحة فلا فيبقى قوله مسجد جماعة حجة فيما لم يعلم خروجه عنه وضعف الرضوى مسلمنا الدلالة والحجية ولكنهما معارضتان مع الروايات الكثيرة وهي ارجح من جهة الموافقة لاطلاق الكتاب العزيز وهي من المرجحات المنصوصة لا يقال هما اخصان مطلقا فيجب التخصيص بهما لانه يوجب خروج الاكثر وهو غير جايز مع ان بعض الاخبار ذكر مسجد الجماعة بعد مسجد الرسول والكوفة والمسجد الحرام فيكون المراد من مسجد الجماعة غيرها البتة واما ترجيحهما بمخالفة العامة فانما يفيد لو كانتا مخالفتين لقول جميعهم او اكثرهم وهو غير ثابت واما تضعيف الروايات بالشذوذ فمع فتوى مثل المفيد والمحقق واحتمال فتوى الكليني والعماني وشهادة مثل المحقق بانه مذهب اعيان فضلاء الاصحاب الكاشف عن ذهاب جمع من الاعاظم اليه فدعوى الشذوذ في غاية الفساد ثم لو قطع النظر عن الترجيح فالمرجع ايض الى اصالة عدم اشتراط الزايد عما ثبت اشتراطه فاذن الترجيح للقول الثاني وعليه الفتوى بقي الكلام في بيان المسجد الذي يعتكف فيه على هذا القول فهل هو المسجد الجامع كما في ثلثة اخبار من الاخبار المتقدمة وعبارة جمع من الاصحاب او الجماعة كما في بعض من الاخبار وكلام جمع اخر او المسجد الاعظم كما في كلام المفيد لا وجه للاخير لعدم وروده في رواية الا ان يفسر به المسجد الجامع كما فسره الشهيد الثاني به في حاشية فع وصاحب ديوان الادب وهو الغالب في الامصار ايضا اي يتحد الجامع والاعظم وح فيرجع الى الاول فبقي الكلام في تعيين احد الاولين وبيان المراد منهما فنقول يمكن ان يكون المراد بهما واحدا وهو اما ما يصلى فيه الجماعة مط سواء كانت جمعة او جماعة عامة البلد من غير تخصيص بقبيلة او محلة او جماعة مطلقا واحتمال ارادته من مسجد جماعة بل ظهوره منه ظاهر وفسر المسجد الجامع به ايض الشهيد الثاني في لك او ما يصلى فيه صلوة الجمعة واحتمال ارادته من مسجد الجامع ظاهر بل فسره به السنجري في المهذب والفيومي في مصباح المنير والنووي في التحرير والشهيد الثاني في صنه وفسر مسجد الجامع ببغداد ايض او ما يجمع اهل البلد ولا يختص بمحلة او قبيلة بل لو صلى فيه عامة اهل البلد الجماعة فيه بمقتضى البناء لا بمحض اتفاق مرة لا اكثر او يكون المراد بالجامع احد الاخيرين وبالجماعة الاول ولا يخفى ان ارادة ما يصلى فيه صلوة الجمعة منهما او احدهما ليست مستندة الى قاعدة لفظية فالمتعين اما الاول او الاخير ومقتضى قواعدنا الاصولية الاول وطريق الاحتياط والاخذ بالمتيقن الثاني **الخامس** استدامة اللبث في المسجد ما دام معتكفا فلو خرج عنه ولو قليلا لغير الاسباب المبيحة له بطل اعتكافه بالاجماع كما في المع وكره والمن للاخبار المستفيضة كصحيحة الحلبي ولاد المتقدمة والاربعة المتعقبة لها وفي صحيحة داود ولا ينبغي للمعتكف ان يخرج من المسجد الا لحاجة لا بد منها ثم يجلس حتى يرجع والمرأة مثل ذلك ومثلها صحيحة الحلبي الى قوله حتى يرجع ثم قال ولا يخرج في شيء الا لجنازة او يعود مريضا ولا يجلس حتى يرجع واعتكاف المرأة مثل ذلك الى غير ذلك واكثر تلك الاخبار وان كانت قاصرة عن افادة الحرمة الا ان الاجماع على الحرمة اي الشرطية مضافا الى ظهور بعضها فيها كما في قوله فاذا افرض على نفسه يعني ارادتها من الجميع فلا يستند اليها في الابطال ايض اذ الحرمة الشرعية منتفية فلا بد من الشرطية الراجعة الى الابطال بالارتكاب وفيه نظر لمنع انتفاء الشرعية ولا بعد في حرمة شيء في فعل مستحب ما دام فيه والاولى في الابطال ايض الاستناد الى الاجماع والى المعنى الحقيقي للاعتكاف فانه الجلوس واللبث المضاد للخروج **فروع** ا مما ذكر من منافاة الخروج لمعنى الاعتكاف يظهر قوة القول بعدم جواز اخراج البعض ايض اذا كان منافيا للبث الشخص كان يخرج مد رجليه الى المسجد او ادخل يديه فيه واما لو اخرج راسه فقط او رجليه كذلك فالظ عدم صدق الخروج ولو انيط الى الاجماع او الاخبار اتجه القول بجواز اخراج البعض مع الاناطة الى معنى العكوف ايض لان بمثل هذا القدر من الاخراج لا ينافي العكوف العرفي بل اللغوي ايض حيث ان العكوف في موضع في ثلثة ايام مثلا يصدق لغة بخروج هذا القدر من البدن **ب** هل يتحقق الخروج بالصعود الى سطح المسجد من داخله ام لا فيه وجهان الاول للدروس والثاني للمن والاحوط الاول لعدم معلومية صدق المسجد عليه ويمكن القول بالجواز لعدم صدق الخروج عن المسجد **ج** هل يبطل الخروج مكرها ام لا الظاهر نعم وعد وشائع مط وظط والمع لا كذلك وعن لف وير وكره والشهيد الثاني التفصيل بطول الزمان وعدمه لعدم صدق الخروج المنهي عنه وعدم الاجماع وعدم منافاة الكون في الخارج يسير المهية الاعتكاف والاخير محل نظر لجواز صحة السلب مع مطلق الكون في الخارج الا انه يمكن ان يق ان ذلك وان كان لغة الا انها لا ينافيها شرعا التصريح الاخبار بعدم المنافاة لحاجة لا بد منها واي حاجة اشد من دفع ضرر المكره وهو يختص بما اذا كان الاكراه بالتخويف ونحوه الا انه يتعدى الى المكره بالاضطرار ورفع الاختيار بالاولوية او الاجماع المركب **د** هل الخروج سهوا او نسيانا مبطل ام لا اطلق الشيخ والفاضلان والشهيد الاول وقيل بالفرق بين طول الزمان وعدمه دليل الاول نفي الاثم ولزوم العسر لولاه ودليل الثاني الخروج عن المسمى مع الطول لا بدونه والكل منظور فيه لعدم الملازمة بين انتفاء الاثم والصحة وعدم لزوم العسر اذ لا وجوب في الاعتكاف غايته البطلان ولو صح للزم مثله في بطلان الصلوة بالسهو في الاركان ومنع بقاء المسمى بدون طول الزمان فالبطلان مط اقوى **ه** يجوز الخروج لضرورة وحاجة من نفسه لا بد منها ولا يمكن فعلها في المسجد اجماعا فتوى ونصا كما مر ولطاعة من الله ولو كان قضاء حاجة الاخ المؤمن للتصريح ببعض الطاعات في الاخبار المتقدمة ودلالته على البواقي بالفحوى او الاجماع المركب والتعليل المذكور في رواية

ميمون بن مهران كنت جالسا عند الحسن بن علي ع فأتاه رجل فقال له يا بن رسول الله صلى الله عليه وآله ان فلانا له علي مال ويريد ان يحبسني فقال والله ما عندي مال فاقضي عنك قال فكلّمه قال فلبس ع نعله فقلت له يا بن رسول الله أنسيت اعتكافك فقال لم انس ولكن سمعت ابي ع يحدث عن جدي رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال من سعى في حاجة اخيه المسلم فكأنما عبد الله تسعة آلاف سنة صائما نهاره قائما ليله ومنها يظهر الدليل على استثناء حاجة الغير ايضا ومنها او من الطاعة تشييع الاخ ونحوه ولو كان لمكان الحاجة طريق اقرب من الاخر فالاوجب سلوك الاقرب وكذا يسلك مسلك الاتمّ على قدر الضرورة لان الضرورة يقدر بقدرها ولعدم كون الزائد حاجة وضرورة وهو حسن الا انه لا يلزم ذلك الا مع ايجابه الخروج عن الاشتغال بالحاجة عرفا فلا يجب سلوك الطريق الذي اقرب بذراع او ذراعين ونحوهما مما لا يخرج به عما ذكر عرفا الخامسة الخارج حيث يجوز لا يجوز له الجلوس تحت الظل بلا ضرورة فيه اجماعا له ولصحيحة داود المستفسرة فيها عمّا افرض على نفسي واما الجلوس المطلق فلا دليل على حرمته والروايتان المتضمنتان له قاصرتان عن افادة الحرمة ولذا اختص جماعة التحريم بالمقيد منهم الشيخ في ط والمفيد والديلمي وابن زهرة ولف وضه ويق وغيرها للاصل خلافا لجماعة منهم الشيخ في اكثر كتبه والسيد والحلبي ويحيى وبع وفع والفاضل في بعض كتبه ولا مستند لهم الا حكاية الاجماع عن الانتصار وهي غير صالحة للاستثناء ح لا يجوز للخارج حيث يجوز في غير مكة الصلاة في غير مسجد اعتكافه بلا خلاف فيه كما قيل لصحيحة الحلبي منصور وابن سنان الا مع الضرورة كضيق الوقت فيصليها حيث امكن والا صلوة في الجمعة مع وجوبها اذا خرج لضرورة حيث شاء بلا خلاف كما نص به في الصحيحين

الفصل الثاني في جملة من احكامه وفيه مسائل **المسألة الاولى** لا يجب الاعتكاف بالاصل اجماعا واصلا وهو قد يجب بالنذر وشبهه وبالنيابة حيث يجب ويشترط في النذر واخويه اما كونه مط فيحمل على الثلاثة لكونها اقل المسمى او تقييده بثلثة فصاعدا او بما الاتيان في الثلاثة كنذر يوم او يومين من غير تعرض للزيادة ولو قيد الاقل من الثلاثة بلا زيد بطل الاعتكاف من حيث هو اعتكاف والواجب منه ان كان وقته معينا فيجب الاتيان به فيه ويجب بالشروع بل يجب الشروع فيه في الوقت والا فكان كالمندوب على الاقوى للاصل وقد اختلفوا في المندوب على اقوال احدها عدم وجوبه اصلا بل يجوز له الابطال متى شاء نقل عن السيد والحلي والمع ولف والمن وكره ويره وثانيها الوجوب بمضي يومين فلا يجب قبله ويجب الثالث بعد اليومين حكي عن الاسكافي وفي نهاية الشيخ والقاضي ويع ونسب الى اكثر القدماء والمتأخرين واستفاضت حكاية الشهرة عليه دليل الاول الاصل وبعض الامور الاعتبارية وحجة الثاني النهي عن ابطال العمل واطلاق صحيحة الحلبي وابي ولاد المتقدمة وساير ما اوجب الكفارة على المجامع في الاعتكاف باطلاقه واطلاق روايات البجلي وابي بصير الموجبة للقضاء ما بقي على الحائض والمريض ودليل الثالث صحيحة الحذاء المتقدمة وصحيحة محمد اذا اعتكف يوما ولم يكن اشترط فله ان يخرج ويفسخ الاعتكاف وان اقام يومين ولم يكن اشترط فليس له ان يخرج ويفسخ الاعتكاف حتى يمضي ثلثة ايام **اقول** دليل الاول مردود بوجوب الخروج عن الاصل مع المخرج كما في المقام فان الصحيحة مخرجة عنه وضعف سندها على بعض الطرق لا يضر مع الصحة على بعض اخر مع انه على الاخرى ايضا موثقة ومع قطع النظر عنه ايضا بالشهرة المحكية منجبرة وتضعيف دلالتها لعدم ظهور ليس له في الحرمة كما في خبره مردود بظهوره فيها في الجملة سيما في مقابلة قوله فله ان يخرج المثبت لمجرد الحلية بملاحظة التفصيل القاطع للشركة ودليل الثاني مدفوع بمنع حرمة ابطال العمل كما بينا في موضعه ومنع دلالة لزوم الكفارة بالجماع في الاعتكاف على وجوب الاتمام اذ لا امتناع في وجوب الكفارة بهتك الاعتكاف المستحب واستبعاد ذلك وتخصيصه بترك الواجب كما في يق لا وجه له ومنع دلالة اخبار القضاء على الوجوب انما ورد فيها بالجملة الخبرية مع انه على فرض تسليم دلالة الجميع يكون غاية الاطلاق اللازم تقييده بالصحيحة المفيدة ومنه يظهر قوة القول الثالث فهو الاقرب ثم ان هذا الحكم هل يتعدى الى كل ثالث فله الفسخ في اليوم الرابع دون ما اذا اتم الخامس او يختص بالثلثة الاولى حكي عن الشيخ والاسكافي والحلبي الاول لصحيحة ابي ولاد المتقدمة وعن السيد عميد الدين الثاني وهو الاظهر للاصل وعدم صراحة الصحيحة في الوجوب ودعوى عدم القول بالفرق كما يشعر به كلام صاحب التنقيح ممنوعة بل الفرق موجود من الطرفين لوجود القول بالوجوب في الاولى دون غيرها كما مر ووجود القول باختصاص الوجوب باليومين في غير الاولى وفيها بالشروع كما حكي عن الشيخ والحلبي والغنية ثم القول بالتعدي فهل يتعدى الى كل ثلثة او يختص بالثانية صرح الشهيد بالاول واحتج له في لك بعدم القول بالفرق ورد بالمنع وقال بعض شراح ضه ولم ار من قبل المص تعميم الوجوب لكل ثالث بل انما يفرضونه في السادس وظاهر هذا القائل الثاني وهو الاظهر لاختصاص الرواية بل قيل بالاختصاص بالمندوب واما المنذور فليس كذلك فلو نذر خمسة لا يجب السادس لان ظاهر الصحيحة المندوب وفيه نظر **الثانية** يستحب للمعتكف ان يشترط في ابتدائه الرجوع فيه بالاجماع والمستفيضة كصحيحة الحلبي ومحمد المتقدمتين وصحيحة ابي بصير وفيها وينبغي للمعتكف اذا اعتكف ان يشترط كما يشترط الذي يحرم ورواية عمر بن يزيد واشترط على ربك في اعتكافك كما يشترط عند احرامك ان ذلك في اعتكافك عند عارض ان عرض لك من علة تنزل بك من امر الله وفي اختصاص الشرط بعارض يعد عذرا مسوّغا للخروج او بعارض مطلقا او الخروج متى شاء ثلثة اقوال دليل الاول التشبيه باشتراط المحرم في الصحيحة والرواية واخر رواية عمر بن يزيد وحجة الثاني صحيحة ابي ولاد لظهور ان حضور الزوج ليس من الاعذار المسوغة للخروج نعم هو من جملة العوارض وحجة الثالث هذه الصحيحة لعدم ظهور كون مثل ذلك عارضا واطلاق صحيحة محمد بل ظهورها في عدم العارض لان في جواز الرجوع بعد اليومين وعدمه بالاشتراط وعدمه انما يظهر مع عدم الضرورة ولا ينافيهما التشبيه في المحرم لجواز كون التشبيه في اصل الاشتراط لا كيفيته بل ثبت ذلك بتجويز الخروج مع الشرط بحضور الزوج **اقول** اما التفرقة فيظهر وجهها مع تعميم العارض ايضا

فلا يظهر

فلا يظهر من الصحيحة الثانية الاطلاق بل وكذا الاولى لان الحكم فيهما فى واقعة خاصة متضمنة لنوع عارض غاية الامر اجمال الثانية بحسب مطلق العارض والافتراح ولازمه الاقتصار على موضع اليقين وهو الشرط العارض لان تقييد اليومين فيها يكون بالمجمل المتصل وحكمه ذلك ومن ذلك يظهر ضعف التمسك بالاصل فى التعميم بالنسبة الى مطلق العارض والافتراح فاذن الاقوى هو الثانى ولا يرد التشبيه لشرط المحرم لما مر ولا ذيل رواية عمر بن يزيد لعدم دلالته على الحصر بل غايته جواز اشتراط ذلك ثم الظ عدم الفرق فى جواز الاشتراط بين الواجب وغيره للاطلاق والاصل لكن محله فى الاول وقت النذر واخويه لا وقت الشروع بخلاف المندوب فانه عنده كما هو ظاهر الاخبار وانما خص المنذور بوقت النذر لان خلو النذر عن هذا الشرط يقتضى لزومه وعدم سقوطه فلا يؤثر الشرط الطارى سيما مع تعين زمانه واما جواز هذا الشرط عند النذر فع كونه اجماعا على الظ كما يفهم من التنقيح ايض فللاصل مع ثبوت مشروعيته فى الاعتكاف قبل النذر هذا وفايدة هذا الشرط جواز الرجوع عند العارض و ان مضى اليومان بل دخل الثالث ولا يجب القضا فى المندوب ولا فى الواجب المعين للاصل واما الواجب المطلق فيختار المع وس ولك ونحو فعله ثانيا وله وجه **الثالثة** يحرم على المعتكف امور منها الجماع اجماعا له وللاية والاخبار والظاهر الاجماع على فساده به ايض وفى الغن والمن وعن الانتصار الاجماع عليه ويدل عليه ايض لو كان فى النهار انه يفسد الصوم المشروط فى الاعتكاف ويؤيده ايض الاخبار الموجبة للكفارة به وان المجامع فيه بمنزلة من افطر يوما من شهر رمضان واما الاستدلال بذلك على الفساد فمحل تامل لجواز ترتب الكفارة على مجرد الحرمة وكونه بمنزلة المفطر فى وجوب الكفارة والحق بالجماع الاستمناء باى نحو كان وفى فساده الاجماع عليه ولا باس به ان اريد من حيث التحريم سيما مع تحريمه بنفسه ان لم يكن مع حلاله ولو اريد من حيث الافساد والكفارة فمشكل بل الاجود العدم ومنها الاستمتاع بالنساء لمسا وتقبيلا وغيرهما بلا خلاف يعرف بل عن ظ التبيان ومجمع البيان وفقه القران ولك الاتفاق عليه ويدل عليه الاية للنهى فيها عن المباشرة الشاملة لجميع ذلك وظاهر الاصحاب اتفاقهم على اختصاص حرمة الامرين بما اذا كانا بشهوة ولا حرمة فى الحالتين عنها والحق بعضهم بهما النظر بالشهوة ولا وجه له وفى فساد الاعتكاف بهما وعدمه قولان الاول عن ف والمع والمن وكره ويروس وابن شهراشوب فى متشابه القران للنهى الموجب للفساد واشتجر بما فيه والثانى للوسيلة ولف وظاهر يع وفع وعد وشاد والتلخيص والتبصرة للاصل السالم عن المعارض و هو الاقوى ومنها البيع والشراء فالمشهور تحريمه بل فى يق انه لا خلاف فيه وفى ك وعن الانتصار وخيره الاجماع عليه لصحيحة الحذاء المتقدمة وفى د لالتها على الحرمة نظر وحكى عن ط والسر واللمعة وضه العدم وفى النسبة نظر بل صريح الاول عدم الجواز نعم عبر الثانى بالاولى ولكن ظاهره الفساد به وهو ينبئ عن التحريم ايض والاخبار لم يذكره فان ثبت الاجماع فهو والا فالكراهة اظهر واظهر منهما عدم الفساد به ولا الكفارة و منها الطيب وشم الرياحين والكلام فيه كما فى سابقه الا ان عدم ثبوت الاجماع فيه اظهر لعدم نقل اجماع عليه الا من ف ومخالفة المبسوط ومنها المماراة وهى المجادلة على امر دنيوى او دينى لاظهار الغلبة وهى فى نفسها محرمة واما من حيث الاعتكاف فالكلام فيها كسابقها ومنها الاشتغال بالامور الدنيوية الغير الضرورية والصنايع ظ المن المنع منها والفخرى ما يمنع عن البيع والشراء ولمنافاتها لماهية الاعتكاف لانه اللبث للعبادة ويضعف الاول بعدم معلومية العلة والثانى بمنع جزئية العبادة لو سلمت لم يسلم الزايد عن الاقتضاء عليه ولذا يجوز له الاكل والنوم والسكوت اجماعا نعم الاولى تركها وترك النظر فى معايشه والخوض فى المباح زيادة على قدر الضرورة ويجوز مع البيع والشراء الممنوع عنهما ولكن يجب الاقتصار على ما يندفع به حتى لو تمكن من التوكيل فعلا لاندفاع الحاجة معه ومنها فعل القبايح والاشتغال بالمعاصى والسيئات لا شك فى حرمته بنفسه واما من جهة الاعتكاف فلا دليل عليه وافسد الحلى به الاعتكاف لما ذكر بجوابه ومنها كل ما يحرم على المحرم حرمه الشيخ فى الجمل وربما يحكى عن القاضى وابن حمزة ولا دليل عليه اصلا والاصل ينفيه وما فى التنقيح من جعله فى ط رواية لا يفيد لعدم علمه بها فلا يكون حجة وعدم معلوميتها منها حتى ينظر فى دلالتها **الرابعة** يفسده كل ما يفسد الصوم اذا وقع على وجه يفسد الصوم من حيث فوات الصوم الذى هو شرط فيه اجماعا **الخامسة** كلما يحرم على المعتكف من حيث انه معتكف فانه يحرم ليلا ونهارا لدخول الليالى فى الاعتكاف واما ما وجب الامساك عنه باعتبار الصوم فانما يمسك عنه فى النهار لانه زمان الصوم **السادسة** هل يختص ما يحرم بالاعتكاف بالواجب ام يتناول المندوب ايض قيل اطلاق النص وكلام الاصحاب يقتضى الثانى **اقول** ان كان المحرم مفسدا للاعتكاف فيتعين الحكم بعدم حرمته فى المندوب لعدم حرمة افساده وما كان غير مفسد فما كان فيه اطلاق على التحريم كالنساء والبيع والشراء والطيب بناء على دلالة الصحيحة فيحرم مع قصد بقاء الاعتكاف للاطلاق وما لم يكن فيه اطلاق بل كان للاجماع كالبيع والشراء على عدم تمامية دلالة الصحيحة فيختص بالواجب لعدم ثبوت الاجماع فى غيره **السابعة** لا يصح اعتكاف العبد بدون اذن مولاه والزوجة بدون اذن زوجها لمنافاته لحق الواجب عليهما واما الولد بدون اذن والديه فانما يصح حيث يكون مع الصوم الواجب اما مع المندوب فلا يصح من حيث اشتراط الصوم بالاذن كما مر **الثامنة** يجب الكفارة بالجماع للاعتكاف من حيث هو ليلا كان او نهارا بلا خلاف كما صرح به جماعة بل بالاجماع كما عن الانتصار والغن وفى كره والمن وغيرهما للاجماع والمستفيضة كصحيحة ابى ولاد السابقة وزرارة عن المعتكف يجامع اهله قال اذا فعل فعليه ما على المظاهر وموثقة سماعة عن معتكف واقع اهله قال هو بمنزلة من افطر يوما من شهر رمضان والاخرى قبل الاولى الا انه زاد فيها متعمدا عتق رقبة او صوم شهرين متتابعين او اطعام ستين

في بيان ما يحرم على المعتكف

التنقيح والمفاتيح

في بيان حرمة البيع والشراء على المعتكف وغيرهما

فيهما

في بيان عدم صحة اعتكاف العبد والزوجة بدون اذن المولى والزوج

مسكينا وهل الواجب عليه كفارة الظهار كما في الصحيحين او الافطار كما في الموثقين الاول محكي عن المقنع واختاره جماعة من المتاخرين والثاني هو المشهور كما صرح به جماعة وعن الغنية والمنتهى وكره الاجماع عليه والحق هو الاول للصحيحين الصريحين واحتمال ارادة التشريك مع المظاهر في اصل الكفارة او المقدار بعيد غايته ويجاب عن الموثقين بعدم الدلالة اما الاولى فواضح لاحتمال كونه بمنزلته في التاثيم او مطلق التكفير او القدر وعموم المنزلة لم يثبت عندي ولو ثبت فالتخصيص لازم بالصحيحين واما الثانية فلعدم صراحة دلالتها على الوجوب اولا واحتمال الارادة بيان اقسام الاشخاص من لفظ او ثانيا فيكون للتقسيم دون التخيير ايضا لانه امر حادث فنسبة الاصل اليهما على السواء ولو كان الجماع في نهار رمضان لزمته كفارتان احدهما للصوم والاخرى للاعتكاف بالاجماع كما عن الانتصار والتنقيح والغنية والمنتهى ولرواية عبد الاعلى عن رجل وطئ امرأته وهو معتكف ليلا في شهر رمضان قال عليه الكفارة قلت فان وطئها نهارا قال عليه كفارتان ولعموم ما وجوبها بالجماع في كل من نهار رمضان والاعتكاف وعدم فائدة اصالة التداخل لاختلاف الكفارتين مع ان الاصل بالرواية المذكورة زائل وكذا يجب كفارتان لو وقع في ايام صوم النذر المعين او قضاء رمضان بعد الزوال لو كان الاعتكاف واجبا بمثل النذر احدهما للاعتكاف والاخرى للسبب الاخر والدليل عموم ما كفارة كل من الامرين لا الرواية لظهورها في نهار رمضان وعلى هذا فيمكن التداخل فيما امكن على القول باصالته كما هو المختار والظاهر اختصاص التعدد بما ذكر وعن السيد والحلي والشيخ في غير مبسوط والصدوق والاسكافي والقاضي وابني زهرة وحمزة اطلاق التعدد في النهار بل عن ضد والغنية الاجماع عليه لاطلاق الرواية وضعفه ظاهر لظهورها في نهار رمضان وقيل لان في النهار صوما واعتكافا وفيه ان مطلق الصوم لا يترتب على افساده كفارة ويظهر من المقنع والاسكافي ان بذلك رواية وهي ايضا غير مفيدة بعد معلومية متن الرواية واحتمال ارادتهما الرواية السابقة وهل يختص وجوب كفارة الاعتكاف مع الجماع بما اذا وجب معينا بنذر او مضي اليومين او مطلق ظاهر الروايات اطلاقا بل عموما الثاني ولا استبعاد فيه ويختص كفارة الاعتكاف بالجماع فلا كفارة لاجله في ارتكاب غيره من مفطرات الصوم او مفسدات الاعتكاف ومحرماته للاصل السالم عن المعارض جدا

واما التمسك باصالة عدم الترتيب فمردود بالقاعدة التخييرية

التاسعة اذا حاضت المرأة في اثناء الاعتكاف خرجت من المسجد الى بيتها وهكذا المريض حتى اذا طهرت وبرء فالواجب الرجوع لقضائه اما مطلقا كجماعة او مع وجوب الاعتكاف كاخرين والاحوط الاول وان كان اصل القضاء احتياطا ايضا لقصور الاخبار المتضمنة له لافادة الوجوب ولكنه مما ذكره الاصحاب وفي المنتهى جميع زمان الاعتكاف ان لم يمض ثلثة ايام والا فالمتروك خاصة خصنا الله سبحانه بانظار رحمته وتجاوز عن سيئاتنا بعميم مغفرته

تم كتاب الصوم والاعتكاف من مستند الشيعة في احكام الشريعة في ضحوة يوم الثلثاء رابع عشر شهر رجب المرجب سنة ١٢٣٩
على هاجرها الف سلام وتحية

كتاب الحج

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

كتاب الحج وتبعه العمرة او يدخل فيه وفيه مقاصد **المقصد الاول** في انواعه واقسامه بحسب الحكم وشرائط كل منها وما يتعلق به من هذه الجهة او ينقسم كل من الحج والعمرة من هذه الجهة الى قسمين واجب وندب فههنا ابواب ثلثة **الباب الاول** في الواجب من الحج وهو على قسمين الواجب باصل الشرع والواجب بالعارض فههنا مطلبان **المطلب الاول** في الواجب باصل الشرع وهو الذي يسمى بحجة الاسلام وهو واجب على كل من اجتمع فيه الشرائط الاتية من الرجال والنساء والخناثى بالكتاب والسنة واجماع المسلمين بل الضرورة من الدين والكلام اما في احكامه من جهة الوجوب او شرائطه من هذه الجهة ففيه فصلان **الفصل الاول** في احكامه وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** الواجب على كل مستجمع للشرائط في تمام العمر مرة واحدة بلا خلاف فيه بين المسلمين كما في التهذيبين بل باجماعهم كما في المعتبر والمنتهى وشرح المفاتيح وغيرها ونسبه في التذكرة الى عامة اهل العلم للاصل والاجماع وقيل بالنصوص المستفيضة من طرق الخاصة والعامة خلافا للمحكي عن الصدوق في العلل فاوجبه في المستجمع للشرائط في كل عام للمستفيضة المتضمنة للصحيح وغيره ولكنها غير ناهضة لاثبات الحكم لمخالفتها الاجماع فهي اما مطروحة او على الاستحباب محمولة او على ارادة كل عام على البدلية او على الوجوب كفاية بمعنى انه يجب ان لا يخلو بيت الله من طائف ابدا كما يستفاد من الاخبار المستفيضة ايضا **الثانية** وجوبه فوري بمعنى انه يجب المبادرة اليه في اول عام الاستطاعة والتمكن بلا خلاف فيه بل بلا خلاف بيننا كما عن السرائر بل بالاجماع كما في المنتهى والتذكرة والمفاتيح وعن الناصريات والخلاف وضه وشرح الجمل للقاضي وفي عد للمحقق الثاني وغيرها بل بالاجماع المحقق له وللاخبار المستفيضة كصحيحي الحلبي والمحاربي وغيرهما من الروايات الكثيرة ثم لو عصى واخر عن اول العام يجب عليه فيما يليه كذلك وهكذا بالاجماع ولو توقف ادراك الحج على مقدماته من سفر وغيره وجب الفورية بها على وجه يدرك الحج كذلك لوجوب مقدمة الواجب ولو تعددت الرفقة في العام الواحد فان لم يتمكن من المسير مع بعضها تعين الباقي قطعا وان احتمل المسير مع كل واحد منها يجوز التاخير الى الاخير وفاقا للمدارك لانتفاء الدليل على فورية المسير بهذا المعنى وقيل يجب المسير مع اولها فان اخر عنها وادركه مع الثانية والا كان كمؤخره عمدا اختاره في ضه وقال في س يجوز التاخير مع الوثوق بالسفر مع غيرها ولا دليل لهما نعم يتم الاول بالنسبة الى ثبوت الاستقرار الموجب للقضاء لعموم ما دل على وجوبه السليم عن المعارض واما بالنسبة الى الاثم والعصيان فلا **الفصل الثاني** في شرائط حجة الاسلام وهي امور **الشرط الاول والثاني** البلوغ والعقل فلا يجب على الصبي والمجنون اجماعا محققا ومحكيا مستفيضا للاصل وحديث رفع القلم مضافا في الصبي الى مفهوم رواية شهاب وموثقة اسحق عن ابن عشر سنين يحج قال عليه حجة الاسلام اذا احتلم وكذلك الجارية عليها الحج اذا طمثت ويصح من الصبي المميز وغير المميز بلا خلاف في الاول كما عن كره والمنتهى بل بالاجماع كما صرح به بعضهم وحكي عن ف قيل بلا خلاف في الثاني ايضا ويدل عليه في الاول عموم ما مر من عبادات الحج وانها الدافعة لها شاملة للصبي ايضا على ما مر في الصوم وفيهما الاخبار العديدة كرواية محمد بن الفضيل عن الصبي حتى يحرم به قال اذا اثغر اقول يعني اذا اسقط سنة ورواية

المحقق

يعرف كما في خبر

في شرائط حجة الاسلام

كتاب الحج

في بيان صحة حج الصبي المميز وغير المميز وكيفيته

الحكم الصبي اذا حج به فقد قضى حجة الاسلام حتى يكبر والعبد اذا حج به فقد قضى حجة الاسلام حتى يعتق وصحيحة ابن سنان فقامت اليه امرئة ومعها صبي لها فقالت يا رسول الله صلى الله عليه وآله ايحج عن مثل هذا قال نعم ولك اجره وصحيحة زرارة اذا حج الرجل بابنه وهو صغير فانه يامره ان يلبي ويفرض الحج فان لم يحسن ان يلبي لبوا عنه ويطاف به ويصلى عنه قلت ليس لهم ما يذبحون قال يذبح عن الصغار ويصوم الكبار ويتقى عليهم ما يتقى على المحرم من الثياب والطيب وان قتل صيدا فعلى ابيه اقول يفرض الحج اى يوجبه على نفسه بعقد الاحرام والتلبية او الاشعار او التقليد فان الصبي في تلك الاخبار اعم من المميز وغيره بل في الاخيرة تصريح بكل منهما ولا ينافيه قوله يحرم به ويحج به لانه اعم من الامر بمباشرته او جعله مباشرا بقرينة قوله في الثانية والعبد اذا حج به وكذا قوله في الاخيرة حج بابنه ثم قوله يامره الخ ثم كيفية حج الاول ان يباشر بنفسه ما يباشره الحاج من المناسك وحج الثاني ان يباشر به اى يجعل مباشرا لما يمكن جعله كذلك من الافعال ويؤتى عنه ما لم يمكن من الثياب والاقوال ويدل على الاول العمومات المشار اليها وقوله في صحيحة زرارة يامره ان يلبي ويفرض الحج بضميمة الاجماع المركب في تتمة المناسك وعلى الثاني قوله في الصحيحة فان لم يحسن الخ وصحيحة معوية بن عمار قدموا من كان معكم من الصبيان الى الجحفة او الى بطن مر ثم يصنع بهم ما يصنع بالمحرم يطاف بهم ويسعى بهم ويرمى عنهم ومن لم يجد منهم هديا فليصم عنه وليه والحلبي وفيها بعد السؤال عن مولود صبي اذا كان يوم التروية جردوه وغسلوه كما يجرد المحرم ثم احرموا عنه ثم قفوا به في الموقف فاذا كان يوم النحر فارموا عنه فاحلقوا راسه ثم زوروه بالبيت ثم مروا الخادم ان يطوف به بالبيت وبين الصفا والمروة ولا يتوهم شمول هذه الكيفية للمميز ايضا لا لظهورها في غيرهم مع انه على فرض الشمول يجب التقييد بما في صحيحة زرارة المتقدمة **فروع ا** هل يشترط في صحة حج المميز اذن الولي فيه وجهان اوجههما لا للاصل والعمومات وقيل نعم بل نسب الى الاكثر لان الحج عبادة متلقاة من الشرع مخالف للاصل فيجب الاقتصار فيها على المتيقن وهي الصبي الماذون ولان الصحة هنا بمعنى ترتب الكفارات عليه او على الولي والهدي او بدله ولم يجز له التصرف في شيء من ذلك في المال الا باذن الولي ولقوله في الصحيحة يامره الخ ويضعف الاول بحصول التوقيف والتعيين من العمومات والثاني بمنع كون الصحة هنا بالمعنى المذكور بل هي بمعنى الافعال من الشارع ولزوم الكفارات اثر ارتكاب امر آخر وليس اثرا للاحرام اصلا سلمنا انه اثره ولا يجوز له التصرف في المال فغايته انه يبقى في ذمته او يكون بالنسبة الى الكفارات والهدي بمنزلة الفاقد لها فيصنع ما يصنعه والثالث بعدم الدلالة للتقييد بقوله اذا اراد الرجل **ب** ظاهرهم ان المباشر للحج بغير المميز الولي او من يامره ويستنيبه ثم اختلفوا في تعيينه والاخبار غير داخلة على التخصيص لان قوله من كان معكم من الصبيان اعم ممن كان مع وليه او غيره وكذا الاختصاص في الامر بقوله قدموا وجردوه ولبوا عنه وغير ذلك فان ثبت الاجماع فيه فهو والا فالظاهر جوازه لكل من يتكفل طفلا غاية الامر انه لا يتعلق امر مالي بالطفل بل يكون على المباشر **ج** قيل ما وقفت عليها في المسئلة من الروايات مختص بالصبي ولا ريب ان الصبية في معناه **اقول** لا احد ظالبه بدليل كونه في معناه وربما يستدل للصبية برواية شهاب وموثقة اسحق المتقدمتين وفي دلالتهما نظر لانها انما هي اذا انضم حج الصبية وليس فيهما ذلك بل ليس فيهما حج الصبي ايضا لجواز ان يكون السؤال عن وجوب الحج فاجاب بانه بعد الاحتلام والطمث لا ان يكون السؤال عن الحج الواقع حتى يمكن التمسك فيه بالتقرير وقد يستدل لها ايضا بموثقة يعقوب ان معي صبية صغارا وانا اخاف عليهم البرد فمن اين يحرمون قال ائت بهم العرج فليحرموا منها

في الحاق المجنون بالصبي في الحكم وعدمه

الحديث ولا يخفى ان الثابت من هذه الرواية بل الاوليين هو حج الصبية وهو يثبت من العمومات ايضا لا الحج بها **د** الحق الاصحاب بالصبي المجنون واستدل له بانه ليس اخفض حالا من الصبي ورد بانه قياس وهو كذلك الا انه لما كان المقام مقام المسامحة يكفي في حكمه فتوى كثير من الاصحاب به **ه** لا يجزي هذا الحج بقسميه عن حجة الاسلام لو استجمع الصغير والمجنون الشرائط بعد الكمال بلا خلاف يعرف كما عن المنتهى بل بالاجماع كما في ح عن بعض الاجلة وفي يع وشرحه بل بالاجماع المحقق له وللمستفيضة كروايتي شهاب والحكم وموثقة اسحق المتقدمة ورواية مسمع وهل يجزي لو ادرك احد الموقفين كاملا ام لا الاول للشيخ في ط وف والوسيلة وشا بل اكثر الاصحاب كما صرح به جماعة بل اجماعي كما عن ف وكره وظاهر لك وتردد فيه في يع والمنتهى وير بل نفاه جمع من متاخري المتاخرين دليل الاولين الروايات المثبتة لهذا الحكم في العبد وكونه زمانا يصح فيه انشاء الحج فكان مجزيا بان يجدد نية الوجوب ويرد الاول بانه قياس والثاني بانه ان اريد انه زمان يصح فيه الانشاء في بعض الصور المنصوصة فلا يفيد وان اريد مطلقا فلا نم ولو استدل له بقوله عليه السلام في غير واحد من الاخبار من ادرك المشعر فقد ادرك الحج لكان اقرب وان كان في شموله للمورد نظر سيما في حج التمتع حيث ان العمرة الواجبة وقعت في زمان عدم التكليف ولم يثبت ادراك العمرة بذلك ولا شك ان الاحوط بل الاظهر الاعادة بعد الاستطاعة ثم على القول بالاجزاء فهل يشترط استطاعته من البلد او الميقات او حين التكليف اقوال اظهرها الاخير كما يظهر مما سنذكره في المملوك ونفقته الزائدة على ما يلزمه في الحضر على من يسافر به لعدم ثبوت جواز التصرف في القدر الزائد في مال الطفل **الشرط الثالث** الحرية فلا يجب على

في اشتراط الحرية

المملوك اجماعا محققا ومحكيا مستفيضا له وللنصوص المستفيضة ولاطلاقها كاطلاق الفتاوي بل صريح بعضها يشمل ما لو اذن له المولى ايضا نعم يصح منه الحج اذا اذن له المولى للاجماع والنصوص ولا يجزيه عن حجة الاسلام كذلك لو استجمع الشرائط بعد العتق واما بعض الروايات الظاهرة في الاجزاء فماولة او مخصصة بما هو اخص منه او مطروحة للمعارضة مع الاكثر والمخالفة للاجماع الا ان يدرك احد الموقفين معتقا فيجزيه عنها اجماعا ونصا ففي صحيحة ابن عمار مملوك اعتق يوم عرفة قال اذا ادرك احد الموقفين فقد ادرك الحج وشهاب في رجل اعتق عشية عرفة عبدا ايجزي عن حجة الاسلام قال نعم وهل يشترط في اجزائه عنها استطاعته حين العتق ام لا الظاهر نعم ان اريد الاستطاعة البدنية بل المالية

بقدر ما يحتاج اليه من الزاد والراحلة من الموقف الى اتمام الحج لاطلاق الاية والنصوص فلو لم يكن كذلك واتم الحج بجهد ومشقة لم يجز عن حجة الاسلام
ولا ان اريد الا ان يريد من ذلك الاصل السالم عن المعارض وقيل لا يشترط اصلا لاطلاق النص وفيه نظر لان الاطلاق لا عموم فيه فيختص بالغالب
الغالب من حصول الاستطاعة البدنية المعتبرة في المورد فلا يشمل ما لو لم يكن هناك استطاعة ولو سلم الاطلاق فيعارض بما دل على اشتراط
الاستطاعة من الكتاب والسنة بالعموم من وجه والاخير ارجح لموافقة الكتاب مضافا الى الاكثرية والاصحية والاشهرية بل يظهر من بعض
الاجلة الاجماع على اشتراط الاستطاعة **فرع** لو جنى العبد المأذون في احرامه خال رقيته بما يلزمه به الدم كان على سيده وفاقا للصريح المعتبرة
وظاهر بيت في قواه في الصحيحة حريز كلما اصاب العبد وهو محرم في احرامه فهو على السيد اذا اذن له في الاحرام ولا يعارضه صحيحة ابن ابي نجران عن
عبد اصاب صيدا وهو محرم هل على مولاه شيء من الفداء فقال لا شيء على مولاه لان الاولى اخص مطلقا من الثانية بتقييدها بالاذن في الاحرام
والقول بان الثانية ايضا متضمنة له لان قول السائل وهو محرم بقرينة تقريره عليه في الجواب يدل على تحقق الصحة المشروطة بالاذن مردود بمنع حجية
مثل ذلك التقرير اولا وتحقق الصحة بالاذن بالعموم بان يقول له افعل ما تشاء الذي هو ايضا اعم مطلقا من الاذن في الاحرام ثانيا **الشرط
الرابع** الاستطاعة بالاجماع والكتاب والسنة المتواترة وهي يكون بالاستطاعة في اربعة امور الاستطاعة المالية والسربية والبدنية
والزمانية وتفصيلها يقع في اربع مقامات **المقام الاول** في الاستطاعة المالية وهي يحصل بالتمكن من الزاد والراحلة اما الزاد
فالمراد منه ضروري الماكل والمشرب مدة ذهابه الى المقصد وعوده الى بلده ودخوله في مفهوم الاستطاعة لغة وعرفا واضح والاخبار به ناصة
كما يأتي وادخل بعضهم في الزاد الملبس فيما يمكن بلبسه يستر ويقي نفسه من الحر والبرد من جبة ونحوه **اقول** اما الملبس فان اراد به ما يحتاج اليه في
السفر زائدا عما يحتاج اليه في وطنه بما يقيه من برد ونحوه فلا شك في دخوله في الاستطاعة مع الحاجة سواء اسلمنا شمول الزاد له ام لا ويدل على
اشتراطه نفي العسر والحرج ايضا وان اراد به مطلق الملبس الضروري ولو في الحضر فان اراد انه يشترط ان يكون له بعد استثناء الملبس ما يكفي
الزاد فهو صحيح كما يأتي ولكن لا يحسن ادخاله في الزاد وان اراد مطلق الملبس الضروري فتوجيهه كتوجيه الماكل الضروري فانه قد يتمكن في الحضر من طبس بالاكتساب
ونحوه ويمنعه السفر الى الحج عن تحصيله فيبقى في اثناء الطريق عريانا او يكتفي في الحضر بالاستعراء والتكفف من الناس ونحوهما فيشترط وجوب الحج بعدم
احتياجه في ضروريه طلبه الى مثل ذلك واما ما يكون فاشتراط التمكن منه انما يتم مع الحاجة اليه لا مطلقا كما اذا كان من وطنه الى مكة خمسة منازل
مثلا وكان الهواء بحيث لا يحتاج الى الكن او كان الشخص ممن لا يضره الشمس ولا يشق عليه ايضا انتفاء الكن نعم يشترط وجوده مع الحاجة الضرورية او المشقة
بدونه ولكن مع ذلك في ادخاله في الزاد تامل وان دخل فيما يستطاع به ثم ظاهر الكتاب والسنة وان لم يقتض اعتبار الزاد في العود ايضا الا ان اكثر
الاصحاب اعتبروه بل عن الشهيد الثاني الاجماع عليه والتحقيق ان يقال انه لا شك في عدم دخول زاد العود في استطاعة سبيل الحج ولكن ان كان الشخص ممن
له اهل او مال في الوطن او يشق عليه مفارقته فلا محيص من اعتباره دفعا للضرر والحرج المنفيين والا فلا كما قيل لعدم الدليل وان استضعف في
كره لان النفوس يطلب الاوطان وفيه ان الطلب ان كان بحد يشق معه الترك فكذلك والا فلا يوجب الاشتراط مع ان من الاشخاص من يساوي عنده
البلاد ثم المعتبر في وجدان الزاد ان يكون مقتدرا على تحصيل الماكول والمشروب بقدر الحاجة اما بالقدرة على حملهما او تحصيلهما في المنازل من غير
فرق في ذلك بين الماكول والمشروب وعلف الدابة وعن المنتهى والتذكرة فاوجب حمل الماكول دون الماء والعلف فاذا فقدا في المواضع المعتادة
يسقط الحج ولو امكن الحمل وكانه لعدم صدق الاستطاعة مع الفقد بناء على الغالب وهو ليس بجيد ولو لم يجد الزاد ولكن كان كسوبا يتمكن من الاكتساب في الطريق
لكل يوم بقدر ما يكفيه وظن امكانه بجريان العادة عليه من غير مشقة وجب الحج لصدق الاستطاعة وعن كره سقوطه ان كان السفر طويلا لما في الجمع
بين الكسب والسفر من المشقة ولامكان انقطاعه من الكسب وهو منازعة لفظية لان المفروض امكان الجمع وجريان العادة بعدم الانقطاع والا فلا زاد ايضا
فليتدبر فيه واما الراحلة فعلى اشتراطها وتوقف الاستطاعة عليها الاجماع كما عن الناصريات والغنية والمنتهى والتذكرة والسرائر ويدل عليه مضافا الى الاجماع
ظاهر الكتاب حيث انه لا استطاعة بدون الراحلة والاخبار المتكثرة كصحيحة الخثعمي عن قول الله عز وجل ولله على الناس حج البيت الخ ما يعني بذلك
قال من كان صحيحا في بدنه مخلى سربه له زاد وراحلة فهو ممن يستطيع الحج الحديث والمرويين في توحيد الصدوق وتفسير العياشي في تفسير الاية من
استطاع اليه سبيلا ما يعني بذلك قال من كان صحيحا في بدنه مخلى في سربه له زاد وراحلة فهو ممن يستطيع الحج وفي خبر السكوني انما نعني بالاستطاعة
الزاد والراحلة ليس استطاعة البدن والمروي عن العلل ان السبيل الزاد والراحلة مع الصحة وهل اشتراط الراحلة مختص بصورة الاحتياج اليها
لعدم القدرة على المشي او للمشقة مطلقا او المنقصة منها وان كان قادرا على المشي او لمنافاة المشي لشأنه وشرفه ونحو ذلك او يعم جميع الصور ولو تساوى
عنده المشي والركوب سهولة وصعوبة وشرفا وضعة ظاهر المنتهى الاول حيث اشترط الراحلة للمحتاج اليها وهو ظاهر خيرة ولك وصريح شيخ وشرح جمل نسبه
في الاخير الى الشهيدين والكره بل يمكن استفادته من كلام جماعة قيدوها بالاحتياج او الافتقار واستشكل في الكفاية ويدل عليه صدق الاستطاعة
بدون الحاجة اليها باحد الوجوه المتقدمة ولذا صرح جماعة بعدم اعتبارها للمكي بل القريب الى مكة والمستفاد من البحر والاخبار العديدة عموما وخصوصا
فمن الاول الصحيحة الحلبي اذا قدر الرجل على ما يحج به ثم دفع ذلك وليس له شغل يعذره به فقد ترك شريعة من شرايع الاسلام الحديث والمحاربي
من مات ولم يحج حجة الاسلام ما يمنعه من ذلك حاجة تجحف به او مرض لا يطيق معه الحج او سلطان يمنعه فليمت يهوديا او نصرانيا ومن الثاني

في بيان اشتراط الاستطاعة وهي امور اربعة

في بيان انه هل يشترط في الاستطاعة الزاد للعود من السفر ام لا

في بيان اشتراط الراحلة في وجوب الحج

كتاب الحج

في بيان ان المراد بالاستطاعة الشرعية تشتمل الزاد والراحلة وان المراد من السبيل

صحيحة ابن عمار عن رجل عليه دين اعليه ان يحج قال نعم ان حجة الاسلام واجبة على من اطاق المشي من المسلمين ولقد كان من حج مع النبي مشاة الحديث والحلبي في قوله تعالى ولله على الناس الاية ما السبيل قال ان يكون له ما يحج به الى ان قال فان كان يطيق ان يمشي ويركب بعضا فليحج ورواية ابي بصير قول الله عز وجل ولله على الناس الاية قال يخرج ويمشي او لم يكن عنده قلت لا يقدر على المشي قال يمشي ويركب قلت لا يقدر على ذلك قال يخدم القوم ويخرج وصحيحة محمد الاتية وصرح بعض المتاخرين بالثاني بل نسب الى الاكثر بل نسب الخبر غيره الى الشذوذ واستشهد بالاجماعات المنقولة المحكية ويقول صاحب الذخيرة بعد ذكر ان اللازم منه اي مما سبق ذكره عدم اعتبار الراحلة في حق البعيد ايضا اذا تمكن من المشي من غير مشقة شديدة ولا نعلم به قايلا وقول صاحب خيرة بعد نقل الاخبار المتقدمة حيث قال والمسئلة لا تخلو من اشكال لعدم تصريح بالخلاف بين الاصحاب في اعتبار الزاد والراحلة في الاستطاعة انتهى واستدل على التعميم بالاخبار المذكورة اولا المتضمنة لذكر الزاد والراحلة على الاطلاق ورجحها على تلك الاخبار بموافقة عمل الاصحاب والاجماعات المحكية والاصل والشهرة العظيمة وظاهر الاية من جهة عدم انصراف اطلاق الامر فيها الا الى المستطيع ببدنه فاعتبار الاستطاعة بعده ليس الا لامر اخر وليس الا الزاد والراحلة باجماع الامة وبخالفه قول مالك من العامة حيث نقل في المنتهى عنه عدم اعتباره الزاد والراحلة والتشدد في تلك الاخبار الاخيرة **اقول** اما الاخبار المذكورة فلا شك ان دلالتها بالاطلاق المنصرف الى الغالب وهو احتياج البعيد الى الراحلة ولو لدفع مطلق المشقة او حفظ شرف النفس ونحوهما ولو سلم عدم الانصراف والبقاء على الاطلاق يعارض الاخبار الاخيرة اما بالعموم والخصوص من وجه او مطلقا ولا تم رجحان الاولى بما ذكر اما عمل الاصحاب فلا نص فيه اطلاق كلماتهم ايضا الى الغالب مع تصريح جمع كثير منهم بالحاجة ولذا لم يشترطوها للقريب ولراكب السفينة ومنه يظهر حال الاجماعات المحكية مع ان كثيرا منها وارد في شان غير المحتاج وكذا حال الشهرة مع ان الترجيح بهذه الامور مما لم يثبت اعتباره واما شذوذ الاخيرة فان اريد بالنسبة الى الاطلاق والوجوب على الماشي ولو بالمشقة فلا ننكره ولا يقول به بل يخالف ذلك ظاهر ايات الاستطاعة ونفي العسر وان اريد بالنسبة الى غير المحتاج بوجه فلا نسلم الشذوذ اصلا واما ظاهر الاية فلا يوافق اطلاقها اصلا لصدق الاستطاعة بدون الراحلة في غير المحتاج ولا يلزم من اعتبار امر اخر وراء صحة البدن في الاستطاعة اعتبار الزاد والراحلة معا مطلقا بل يكفي اعتبارهما في حق المحتاج واعتبار تخلية السرب واما قول مالك فهو انه لا يعتبر الراحلة مطلقا ولو مع المشقة ومما ذكر ظهر ان الحق هو الاول وعليه الفتوى والعمل والكلام في العود وامكان التحصيل بالكسب في السفر هنا كما مر في الزاد وهل يعتبر في الراحلة ان يكون مناسبا لحاله بحسب العزة والشرف فيعتبر المحمل او نحوه عند علو منصبه ظاهر كره اعتباره وعن من العدم واختاره في خيرة لامر الحج عن الركوب بدون المحمل او النصرة وهو كذلك لعموم في صحيحة ابن عمار فان كان دعاه قوم ان يحجوه فاستحيى فلم يفعل فانه لا يسعه الا ان يخرج ولو على حمار اجدع ابتر والحلبي من عرض عليه ما يحج به فاستحيى من ذلك اهو ممن يستطيع اليه سبيلا قال نعم ما شانه يستحيي يحج ولو على حمار ابتر فان كان يستطيع ان يمشي بعضا ويركب بعضا فليحج وابي بصير من عرض عليه الحج ولو على حمار اجدع مقطوع الذنب فهو مستطيع ومحمد فان عرض عليه الحج فاستحيى قال هو ممن يستطيع ولم يستحيي ولو على حمار اجدع ابتر قال فان كان يستطيع ان يمشي بعضا ويركب بعضا فليفعل وبها يخصص عموم انتفاء العسر لو سلمناه هنا ولم يقل انه من الخيلاء وخداع النفس الخبيثة ويدخل في الاستطاعة المالية ما يضطر اليه من الالات والاوعية التي يحتاج اليها المسافر والجوالق وثياب المركوب وما شابهها بالاجماع لعدم صدق الاستطاعة بدونها مع الضرورة ويلحق بهذا المقام مسائل **الاولى** لا بد في وجوب الحج من فاضل من الزاد والراحلة بقدر ما يمون به عياله الواجبي النفقة حتى يرجع بالاجماع المحقق والمحكي والنص وهو رواية ابي الربيع عن قول الله عز وجل ولله على الناس فقال ما يقول الناس قال فقيل الزاد والراحلة فقال ابو عبد الله ع قد سئل ابو جعفر ع عن هذا فقال هلك الناس اذا لئن كان من كان له زاد وراحلة قدر ما يقوت به عياله ويستغني به عن الناس ينطلق اليهم فيسالهم اياه لقد هلكوا فقيل له وما السبيل قال فقال السعة في المال اذا كان يحج ببعض ويبقى بعضا ويقوت به عياله والمرسلة المروية في المجمع عن ائمتنا ع في تفسير الاستطاعة انها وجود الزاد والراحلة ونفقة من يلزم نفقته والرجوع الى كفاية اما من مال او ضياع او حرفة مع الصحة في النفس وتخلية السرب من الموانع وامكان السير ونحوه المروي عن الخصال وفيها انها الزاد والراحلة مع صحة البدن وان يكون للانسان ما يخلفه على عياله وما يرجع اليه من حجه والمروي في المقنعة هلك الناس اذا كان من له زاد وراحلة لا يملك غيرهما ومقدار ذلك مما يقوت به عياله ويستغني به عن الناس فقد وجب عليه ان يحج بذلك ثم يرجع فيسال الناس بكفه لقد هلك اذا فقيل له ع فما السبيل عندك فقال السعة في المال وهو ان يكون معه ما يحج ببعضه ويبقى بعض يقوت به نفسه وعياله وضعف بعض هذه الاخبار لو كان لكان منجبرا بعمل الطائفة طرا والاجماعات المحكية مستفيضة ويدل عليه ايضا بعض الاخبار المذكورة في المسئلة الثالثة الاتية وبعض هذه النصوص وان لم يقيد العيال بواجبي النفقة ولا ما يمون به الى وقت الرجوع الا ان الاول مصرح به في رواية المجمع ومع ذلك هو مقتضى الاقتصار على القدر المتيقن والثاني مفهوم من السياق بل هو ايضا اقتصار على المتيقن لان الظاهر منه اعتبار ما يستغني به مطلقا وهو يشمل ما بعد الرجوع ايضا **الثانية** هل يشترط الرجوع الى ضيعة او بضاعة او عقار او نحوها مما يكون فيه الكفاية عادة بحيث لا يحوجه صرف المال في الحج الى السؤال بعد العود وفاقا للشيخين والحلبي والقاضي وبني زهرة وحمزة وسعيد وهو ظاهر الصدوق ايضا وفي الناصريات مذهب اكثر المتقدمين وفي ضه انه المشهور بينهم وفي لف انه ذلك نقله السيد عن الاكثر وعن الغنية اجماع الامامية عليه لما مر من روايات المجمع والخصال والمقنعة

من القرب ع

قال ع

في بيان انه يشترط في الحج الرجوع الى الكفاية

فانه قوله في الاخيرة ثم يرجع فيسال الناس بكفه يدل على اشتراط الكفاية وكذا قوله وبقي البعض يقوت به نفسه وعياله يعني وقت رجوعه
والا فكيف يقوت نفسه بذلك البعض الباقي مع انه خرج الى الحج والايراد بان اقصى ما يستفاد منه اعتبار بقاء شيء بعد الحج والرجوع وهو غير دال
على كونه بقدر الكفاية على الوجه المتنازع فيه فيحتمل ان يكون المراد به تحصيل الغناء الشرعي كما في لك وغيره مردود بان بعد اعتبار ذلك يثبت
المط بالاجماع المركب يدل على المط ايض ما مر من الاجمال في العموما والمطلقات الموجب للرجوع وضعف سند بعض ما ذكر مجبور بما مر من حكايات
الشهرة والاجماع وقد يستدل ايض للمط بظاهر الاية حيث ان الاستطاعة لغة وعرفا ليست هو مجرد القدرة والطاقة بل ما يكون فيه السهولة
وارتفاع المشقة كما ذكره السيد في الناصريات مستدلا بالاستعمال في مواضع كثيرة وهو غير جيد لانه انما يتم على اصله من كون الاصل في الاستعمال
الحقيقة مضافا الى انه بعيد لو كانت الاستطاعة في الاية مطلقة ولكنها باستطاعة السبيل مقيدة فغايته سهولة قطع الطريق لا مطلقا فتم
خلافا للمحكي عن القديمين وجمل السيد والحلي وفي فع ويع واكثر المتاخرين بل مط كما عن المع وكره لظاهر الاية وللاخبار المتقدمة المصرحة بحصول
الاستطاعة بوجود ما يحج به او الزاد والراحلة ويجاب عن الكل بوجوب تخصيصه بما ذكرنا لاخصيته المطلقة الموافقة للشهرة القديمة والملة السهلة
الحنيفة ومخالفة عمل العامة فرع لا يخفى ان الرجوع الى الكفاية انما يشترط فيمن كان استطاعته بماله وكانت له كفاية بحيث لو قلنا بعدم الاشتراط
صرفها في الحج اما من ليس كذلك ولا يتفاوت حاله في وجود الكفاية وعدمه كمن ادرك احد الموقفين كاملا واجرا ومن ذهب متسكعا او
تاجرا الى قريب مكة ويحصل له الاستطاعة من غير احتياج الى صرف مال او يبذل له احد نفقة الحج فلا يعتبر فيه الرجوع الى الكفاية اجماعا لان من ذكرنا
هو المراد من روايات اعتبار الكفاية كما هو ظ من سياقها الا من يتكفف سواء حج او لم يحج مع ان انجبارها الموجب لحجيتها مخصوص بمن ذكر ايض وكذا
صحيحة ابن عمار والغنوي الموجبين للاجمال الوارد ان فيمن يحج من مال نفسه ومع ذلك كله فروايات وجوب الحج على مدرك الموقفين والمبذول
له نفقة الحج ونحوها يعارض الروايات المذكورة ولا يختص ايتهما بهاتين الروايتين حتى يحصل فيها الاجمال **الثالثة** لا يباع لنفقة الحج
الخادم ولا دار السكنى ولا الثياب المحتاج اليها ولا فرس الركوب ولا كتب العلم ولا اثاث البيت ولا الات الصنايع كل ذلك مع الضرورة وه
الحاجة بقدرهما وعلى اكثرها حكاية الاجماع مستفيضة ويدل عليها انتفاء الضيق والعسر والحرج الحاصلة بالتكليف ببيع هذه الامور ويمكن ان
يستدل له بصحيحة المحاربي المتقدمة حيث ان مع الحاجة اليها يصدق حاجة يجحف به ويمكن الاستدلال ايض بصحيحة ابن عمار من مات ولم يحج حجة الاسلام
ولم يترك الا بقدر نفقة الحج فورثته احق بما ترك ان شاؤا حجوا عنه وان شاؤا اكلوا ونحوها الغنوي وجه التقريب انهما دلتا على عدم كفاية نفقة
الحج في الاستطاعة واستقرار الحج في الذمة بل لا بد من الزائد عليها ولعدم تعين الزائد يدخل الاجمال في العموما والاطلاقات فلا يحكم بالوجوب الا
في موضع اليقين وهو بعد استثناء نفقة العيال والامور المذكورة طرا ومنه يظهر جواز مراعات المناسبة لحاله بحسب عادة زمانه ومكانه في العز و
الشرف ويجب الاقتصار في هذه الاشياء على قدر الحاجة ووجب صرف الزائد في الحج ولو امكن بيعها وشراء ما يليق بحالها باقل من ثمنها فالاقرب وجوب
البيع وشراء الادون وكذا لو امكن تحصيل ما يحصل به الكفاية من هذه الاشياء بالاجارة ونحوها من غير مشقة عادية فالظاهر الاكتفاء به وما
ذكره الحلي ومن لم يكن له المستثنيات يستثنى له اثمانها اذا دعت الضرورة العادية اليها **الرابعة** لو لم يكن له عين الزاد والراحلة وامكن
شراؤهما واستيجار ما يصح استيجاره منهما وجب اجماعا لتوقف الواجب عليه ولو لم يوجدا الا بالزائد عن الثمن والاجرة فصرح في يع والمن وغيرهما
بوجوب الشراء والاجارة ونسبه في لك وغيره الى الاكثر وقال في كره وعن ط عدم الوجوب وقال في كره فان كانت تجحف بماله لم يلزم شراؤه وان
تمكن على اشكال وفي التحرير ولو وجده باكثر من ثمن المثل او باكثر من اجرة المثل فان تضرر به لم يجب الشراء اجماعا وان لم يتضرر فالاقرب وجوب الشراء
انتهى ومراده من التضرر اما اهلاك النفس والعيال او الوقوع في ذل المسكنة والسؤال فلا يجب مع مثل ذلك ويجب بدونه او المراد ما يعد ضررا عرفا
ولو كان ماليا اي لم يكن الزيادة شيئا لا يعد بالنسبة اليه ضررا وهذا هو مراده من قوله في كره يجحف بماله **اقول** دليل الاكثر عموما وجوب الحج
بالاستطاعة او بوجدان الزاد والراحلة ولا شك ان مثل ذلك الشخص واجد لهما عرفا ويدل عليه ايض المروي في الدعائم المتقدم في بحث التيمم فمن
يجد الماء بثمن غال قال اذا كان واجدا لثمنه فقد وجده ودليل النافين للوجوب الذي يمكن التعويل عليه ادلة نفي الضرر والضرار والعسر و
الحرج بجعلها معارضا للاولى وتقديم الثانية او الرجوع الى الاصل ومنه يظهر دليل المفصل بين الاجحاف والتضرر وعدمه والحق على الظاهر
مع المفصل المذكور بل الثاني للوجوب مطلقا لصدق الضرر على بذل الزائد على الثمن مط كما يظهر من استدلال بعضهم لخيار الغبن مطلقا بنفي
الضرر الا ان في صدق الضرر على مثل ذلك نظر لما يقع بازائه من تحصيل مقدمات الحج بملاحظة العلة المنصوصة في صحيح صفوان الواردة في
شراء ماء الوضوء بمائة درهم او الف درهم من قوله وما يشتري به مال كثير فانه علل وجوب الشراء بانه يشتري بازائه ما لا كثير او هو هنا ايضا
متحقق ويؤيده الاخبار الاخر المتضمنة لشراء ماء الوضوء بمائة الف او الف او مائة دينار فالاقرب هو مذهب الاكثر ومنه يظهر وجوب بيع المتاع
او الضياع باقل من ثمن المثل ولو كثيرا اذا لم يمكن البيع بالثمن للعلة المنصوصة ولانه يجب البيع لو كان ثمنه الزاد والراحلة ويتعدى الى ثمنها بالاجماع
المركب مع ان العلة المنصوصة جارية هنا ايض **الخامسة** لو كان له دين وهو قادر على اقتضائه وجب عليه اجماعا لصدق الاستطاعة ولو لم
يقدر لم يجب ولو كان مؤجلا هل يجب عليه الاستدانة للحج واداؤه من ماله بعد الاجل وكذا لو كان له مال لا يمكنه الحج ولم يمكن بيعه في الحال فهل

يجب

في بيان ان الرجوع الى الكفاية انما يشترط فيمن كانت استطاعته بماله

في بيان انه لو لم يكن له عين الزاد والراحلة وامكن شراؤهما فهل يجب الشراء ام

قوت السنة له ولعياله او ذلك كاف في عدم السؤال اذ به ح

يه الغنوي نسخه

في بيان انه هل يجب الحج على المديون ام لا

يجب كالاسند انه صرح في المن بالعدم وفي سرولت الوجوب بدليل الاول الاصل وعدم الاستطاعة من ماله ودليل الثاني صدق التمكن من الحج فيكون مستطيعا وورد بان المراد الاستطاعة من ماله وقيل الاقتراض ليس كك فلا يجب عليه ولو كان مطلق التمكن استطاعة لوجب كالاسند انه لو لم يكن له مال ايض بالطلب لبذل اذا علم انه يبذل له لو طلب وهو خلاف الاجماع ومنه القبول وذل الطلب حاصلان في الاسند انه ايض وفيه منع التقييد بالاستطاعة من ماله اولا وحصولها بالتمكن من تحصيل المال ثانيا ومنه يعلم رد دليل الاول وتمامية دليل القول الثاني فهو الاقرب وخرج الاسند انه من غير مال والسؤال بالاخبار والاجماع مع انه لو صح الاول لزم عدم اجزاء حج من عليه فقد ماله في اثناء الطريق او سرق او ذهب او صرفه في مصرفه ولم يمكن واحتاج الى الاقتراض والظ انهم لا يقولون به **السادسة** هل يجب الحج على المديون ام لا تفصيل الكلام فيه ان الدين اما معجل او موجل والاول اما ان يكون مطالبا به ام لا والثاني اما لا يسع الاجل لاتمام المناسك والعود او يسعه وعلى التقادير اما يكون له ما يقضي دينه زايدا على نفقة الحج ام لا وعلى الثاني اما يظن له طريق للوفاء به بعد الرجوع او لا قيل لا اشكال في عدم الوجوب مع التعجيل وعدم وفاء المال بالحج والدين معا سواء كان مطالبا به ام لا وسواء ظن له طريق للوفاء بعد الرجوع ام لا وان تردد بعضهم في بعض صوره بل قيل ان الظ عدم الجواز مع المطالبة وكذا لا اشكال في الوجوب مع كون ماله بقدر ما يقضي به دينه زايدا على نفقة الحج مطلقا وكذا قيل الظ عدم الوجوب مع التاجيل وعدم سعة الاجل للحج والعود **اقول** الظ دخول الاشكال والخدشة في اكثر الصور المذكورة لان المديون الذي له مال يسع احد الامرين من الحج والدين داخل في الخطابين خطاب الحج وخطاب اداء الدين واذ لا مرجح في البين فيكون مخيرا بين الامرين فلا وجه لان يقال انه مع التعجيل او عدم سعة الاجل هو مخير بين الحج ووفاء الدين سواء علمت المطالبة ام لا نعم لو علم رضاء الداين بالتاخير فلا يكون مامورا بالوفاء فيبقى خطاب الحج خاليا عن المعارض فيكون واجبا واما اذا كان موجلا باجل يسع الحج والعود سواء ظن له طريق الوفاء بعد العود ام لا ولم اعثر للقدماء على قول في المسئلة وكذا اكثر من المتاخرين نعم تعرض لها جماعة منهم وهم بين مصرح بعدم الوجوب لو لم يفضل عن دينه نفقة الحج من غير تعرض للمعجل والموجل كما في مع وبعض كتب الفاضل ومصرح بعدمه مع التعجيل والتاجيل كالمن وبيوس وظ الذ والكف وغيره الترديد في بعض الصور وعن المحقق الاردبيلي الوجوب والظ انه مذهب القدماء حيث لم يتعرضوا لاشتراط الخلو عن الدين وهو الحق لصدق الاستطاعة عرفا و المصرحة بان الاستطاعة هي ان يكون له ما يحج به كصحاح ابن عمار ومحمد والحلبي والخثعمي والدالة على وجوب الحج على من له ما يحج به من المال كمرسلة الصدوق وصحيحة ابن عمار وغيرهما ولا شك ان من استدان مالا على قدر الاستطاعة يكون ذلك ملكا له فيصدق عليه ان عنده مال وله ما يحج به للاتفاق على ان ما يقرض ملك للمديون ولذا جعلوا من ايجاب صيغة القرض ملكتك وصرحوا بجواز بيعه وهبته وغير ذلك من انحاء التصرفات والاخبار المتضمنة بوجوب الحج على من عليه دين بقول مطلق كصحيحة الكناني ارايت الرجل التاجر ذا المال حين يسوف الحج كل عام وليس يشغله عنه الا التجارة او الدين فقال لا عذر له متى يسوف الحج ان مات وقد ترك الحج فقد ترك شريعة من شرايع الاسلام وابن عمار عن رجل عليه دين اعليه ان يحج قال نعم ان حجة الاسلام واجبة على من اطاق المشي من المسلمين وموثقة البصري الحج واجب على الرجل وان كان عليه دين والمصرحة بوجوبه على من عليه دين وليس له ما يقضيه به لو حج مما في يده كصحيحة العطار يكون علي الدين فيقع في يدي الدراهم فان وزعتها بينهم لم يبق شيء افاحج بها او اوزعها بين الغرماء فقال حج بها وادع الله ان يقضي عنك دينك ورواها الكليني وفيها لم شيء بدل لم يبق شيئا دليل القايل بعدم الوجوب عدم صدق الاستطاعة وتوجه الضرر المنفي والاخبار الدالة على عدم الاستقراض للحج مع عدم ما يفي بالقرض كروايتي الواسطي وموثقة عبد الملك ولرواية ابي همام الرجل يكون عليه الدين ويحضره الشيء ايقضي دينه او يحج قال يقضي ببعض ويحج ببعض قلت لا يكون الا بقدر نفقة الحج قال يقضي سنة ويحج سنة والجواب عن الاول بالمنع لانه ماله يجوز له اتلافه فكيف لا يستطيع وعن الثاني اولا بمنع توجه الضرر مع ظن طريق للوفاء وثانيا بمنع كون ما بازائه من الثواب والدرجات الرفيعة ضررا سيما مع ما ورد في الاخبار المتكثرة من ان الحج اقضى للدين وان من حج سيقضي الله دينه وثالثا بانه لو كان هذا ضررا لكان بما اقدم عليه المداين والضرر الناشي من عمل المكلف لا يمنع الاحكام التكليفية ورابعا ان الضرر يجب الحكم به مع وجود الدليل الشرعي كما في المقام وخامسا انه ان اريد بتوجه الضرر على المديون ففيه انه ليس اكثر ضررا مما لو لم يكن عليه دين فكان له ذلك المال فانه اذا حج به ينفد ماله ولا تسلط لاحد عليه وهذا ايض كذلك اذ لو حصل له بعد العود ما يفي به دينه فيوفيه وقد حج من ماله والا فلا تسلط عليه لوجوب النظرة وان اريد بوجهه على من له الدين ففيه انه لو كان كذلك لزم منع المديون عن صرفه في حوايجه وبيعه وهبته وعتقه مع انه لا خلاف في جواز ذلك بل في جواز الحج ايض وانما النزاع في الوجوب وعن الثالث انه غير المتنازع فيه لان السؤال فيها وقع عن ان يستقرض ويحج وكلامنا فيما اذا استقرض فان الفرق بين قولك استقرضت فهل يجب علي الحج وقولك هل يجب علي الاستقراض كما بين قولك استطعت فهل يجب علي الحج وقولك هل يجب علي ان استطيع وايض مع ان هذه الاخبار معارضة باخبار اخر اكثر واصح واصرح كصحيحتي ابن ابي عمير ويعقوب ومرسلة الفقيه ورواية عقبة وعن الرابع اولا ان الظ منه ان الدين معجل وثانيا انه لا دلالة فيه على تاخير الحج عن قضاء الدين وثالثا انه غير المتنازع فيه لان المستفاد من قوله يقضي سنة ويحج سنة ان هذا الشيء الحاضر مما يعتاد ان يحضر كل سنة كغلة ضيعة او ربح تجارة وامثالها وعلى هذا فان كان الدين معجلا يجب قضاؤه ولا يجب الحج وليس من المتنازع فيه وان كان موجلا فلو جوز ما يقضي به الدين عادة الى حلول الاجل يجب عليه الحج اجماعا ولا نزاع فيه ايض **السابعة** لو بذل له الزاد والراحلة ومؤنة عياله ذاهبا وعايدا صار مستطيعا مع استكمال

في بيان انه ما المراد ببذل الزاد والراحلة والمؤنة عليه

ما في الشرايع اجماعا محققا ومحكيا عن صريح ف والغنية وظاهر المنتهى وكره لصدق الاستطاعة الموجبة للحج كما بالوسنة والقدرة والاطاقة الموجبين له
في بعض ما تقدم من الاخبار وخصوص المستفيضة كصحاح محمد وابن عمار وهشام والحلبي المتقدمة جميعا واطلاقها كما ترى يقتضي عدم الفرق بين
تمليك المبذول وعدمه ولا بين وجوب البذل بنذر وشبهه وعدمه ولا بين وثوق الباذل وعدمه الا ان المحكي عن الحلي اشتراط الاول وعن الثاني و
عن س احدهما وفي ك وخيره وتيح وغيرهما الثالث وهو الاصح لعدم صدق الاستطاعة بدونه عرفا ولا لغة فيعارض ما ينفي الوجوب بدونها كمفهوم
الاية وغيره مع الاطلاق بالعموم من وجه ويرجع الى الاصل ولاستلزام الوجوب بدونه العسر والحرج المنفيين مضافا الى عدم معلومية انصراف الاطلاق
الى ما يشمل صورة عدم الوثوق ايضا لان المتبادر منه ما يكون معه الوثوق ولا يشترط في الوثوق العلم بل يكفي مظنة الوفاء لانتفاء المقيدات المذكورة معها
ولانه لا يزيد على ملكية مال الاستطاعة وبقائه ليس بعلمي فقد يفقد ويسرق وينهب **فروع أ** المراد ببذل الزاد والراحلة والمؤنة عرضها عليه بان
يقول على زادك وراحلتك ونفقة عيالك او احضرها او قال حج بذلك او ابيحها لك لتحج به لصدق العرض والاستطاعة والقدرة ولا فرق في الوجوب
بين عرض عين الزاد والراحلة او اثمانهما وفاقا للاكثر كما في ك وخيره لصدق الموجبات المذكورة وعن الشهيد الثاني عدم الوجوب بالثاني معللا بان
ذلك موقوف على القبول وهو شرط للواجب المشروط فلا يجب تحصيله وفيه مضافا الى جريانه في بذل العين ايضا ان المشار اليه بقوله ذلك ان كان
وجوب الحج او اباحة التصرف او حصول الاستطاعة العرفية فلا نم لتسلم التوقف فانه يجوز له التصرف ولو سكت قولا وفعلا وان كان تحقق الملكية و
اللزوم فلا نم كونهما شرطين للواجب وايض قوله فلا يجب تحصيله ثم ان اريد انه اجماعي فهو في موضع النزاع ثم وان اريد انه مقتضى القاعدة فهو يكون من
باب الاصل اللازم طرحه بعد اطلاق النصوص ومنه يظهر وجوب الحج على من بذل له مال نذره مالكه لمن يحج او اوصى له على سبيل الاطلاق ب لو وهب
له ما لا يحج به يجب الحج على الاظهر لما ذكر وفاقا للشهيد الثاني وظاهر ك وخيره وعن س عدم وجوب القبول ولا الحج لما مر وجوابه فان القبول شرط
اللزوم والملكية وتحقق الهبة الشرعية دون اباحة التصرف والاستطاعة العرفية ومنه يظهر رد ما قيل من ان الهبة موقوفة على القبول فهي
اكتساب غير واجب بخلاف البذل فانه اباحة يكفي فيها الايقاع فان الهبة متضمنة للاباحة المتحققة بدون القبول ايض قطعا وان كان تحقق جزءها
الاخر وهو التملك موقوفا على الاكتساب مع ان عدم وجوب الاكتساب الذي يتحقق قبله الاستطاعة العرفية ثم واي دليل عليه فان المسلم عدم
وجوب تحصيل الاستطاعة واما مع تحققها عرفا فيجب الاكتساب المتوقف عليه الحج ولولاه لم يجب بيع المال لنفقة الحج ولا شراء عين الزاد والراحلة
لمن يملك ثمنها فان بعد تحقق الاستطاعة يصير الواجب مطلقا وما يتوقف عليه مقدمة للواجب المطلق فيجب تحصيله ج لو بذل له مال او وهبه له
والطلق اي لم يقيده بكونه للحج فقيل المش عدم وجوب القبول لكونه اكتسابا وجوابه قد مر مع انه لا فرق في ذلك بين الاطلاق والتقييد فالحق وجوب
الحج معه الا ان لم يكن مستجمعا لساير الشرايط ايض حين البذل ولم يبذل حال الاستجماع كان بذله قبل امكان المسافرة د لا يمنع الدين ولو كان
معجلا الامن وجوب الحج على تقدير البذل والهبة واما مع الاطلاق فيشترط في وجوب الحج عليه معينا توفية الدين او رضا الداين او تاجيله والوجه
ظ وكذا ساير ما يستثنى من الاستطاعة هـ لو بذل له وتمام ما يتم به الاستطاعة مع القدرة على ما بقيه يجب الحج ولا يجب على المبذول له اعادة
الحج بعد اليسار وفاقا للمش على ما في ك وخيره وتيح وشرح مفاتيح في الاخير ان القول الاخر شاذ وعن بعض الاخوان عليه فتوى علمائنا الظ في دعوى
الاجماع لنا الاصل وصدق الامتثال ودلالة الامر على الاجزاء واستدلوا ايض بصحيحة ابن عمار رجل لم يكن له مال فحج به رجل من اخوانه هل يجزى
ذلك عنه عن حجة الاسلام او هي ناقصة قال بل هي حجة تامة وفيه ان الاجزاء عن حجة الاسلام لا يدل على عدم وجوب الاعادة الا بضميمة عدم
وجوب الامر مرة واحدة وهو اما بالاجماع القابل للمنع في محل النزاع او العمومات اللازم تخصيصها بما ياتي من المخصصات ولذا امر بالاعادة في الروايات
الاتية مع التصريح بقضاء حجة الاسلام مع ان حجة الاسلام قد يعبر بها عن اول حجة واما تمامية الحج فهي تجري في المندوب والحج عن الغير ايض لان
معناها كما له خلافا للاستبصار فيعيد مع اليسار للموثقة البقباق عن رجل لم يكن له مال فحج به اناس من اصحابه اقضى حجة الاسلام قال نعم وان ايسر بعد
ذلك فعليه ان يحج قلت فهل يكون حجته تلك تامة او ناقصة اذا لم يكن حج من ماله قال نعم يقضى عنه حجة الاسلام ويكون تامة ليست بناقصة وان
ايسر فليحج ورواية ابي بصير لو ان رجلا معسرا احجه رجل كانت له حجة فان ايسر بعد ذلك كان عليه الحج وكذلك الناصب اذا عرف فعليه الحج وان كان قد
حج والجواب عنهما بعدم صلاحيتهما للاثبات حكم مخالف للاصل لشذوذهما ومخالفتهما للشهرتين العظيمتين بل للاجماع المحقق فان مخالفة الاستبصار
في تحققه سيما مع رجوع الشيخ عنه في ساير كتبه مضافا الى ان نسبة الناصب المجمع على عدم الوجوب عليه اقوى قرينة على ارادة الاستحباب فيجب الحمل عليه
واما الحمل على من حج عن غيره فبعيد غايته و لا يشترط في المبذول له الرجوع الى كفاية لان الظ المتبادر من اخبار اشتراطها انما هو فيما اذا انفق في الحج
من كفايته لا مثل ذلك مع ان الشهرة الجابرة غير متحققة في المورد ومع ذلك يعارضها اطلاقات وجوب الحج بالبذل وهي اقوى واكثر فيرجع الى عمومات
وجوب الحج والاستطاعة العرفية واما نفقة العيال فصريح الاصحاب اشتراط وجوبها له ولا يخفى ان اثباته من ادلة استثنائها مشكل لان سبيلها
سبيل استثناء الكفاية نعم يمكن اثبات اشتراطها بايجاب نفيه لتضييع العيال الموجب للعسر والحرج المنفيين وعلى هذا فلو كان المبذول له ممن لا يقدر
على نفقة العيال ولا يتكفلهم يتجه القول بعدم اشتراط وجوبها **ز** لو استاجره احد للمعونة على السفر او لتعليم فيه او نحوهما بما يكفيه
الحج والعيال او شرطهما له فلا شك في الوجوب بعد القبول لتحقق الاجارة ويجزي عن حجة الاسلام ولا يرد ان الوصول الى تلك الاماكن قد وجب -

بالاجارة

في بيان انه لو بذل له مال ولم يقبله فهل يجب عليه الحج قبل القبول

في بيان انه لو بذل له نفقة نفسه دون نفقة عياله فهل يجب عليه الحج

كره ع

ادلة ع

بالاجارة فلا يتداخل الواجبان لان الوصول اليها مقدمة الحج لا نفسه ولا يجب عليه بالاجارة افعاله ومقدمة الشئ لا يجب ايقاعها على وجه
كونه لذلك الشئ مع ان عدم التداخل مم كما ياتى وهل يجب اجابة المستاجر وقبول الاجارة قبل القبول ام لا المصرح به في كلام الاكثر الثانى لانه مقدمة
الواجب المشروط وتحصيلها غير واجب والحق الاول اذا كان ما استوجر له مما لا يشق عليه ويتمشى منه لصدق الاستطاعة ولانه نوع كسب في الطريق وقد
مر وجوبه على مثله وليس القبول مقدمة للواجب المشروط بل للمطلق لان مع الفرض يحصل الاستطاعة العرفية فيصير الحج واجبا عليه وان توقف ايقاعه
على القبول كاشتراء عين الزاد والراحلة والتحقيق ان هذه ليست تحصيل الاستطاعة لان بعد تمكنه مما استوجر له يكون ذلك منفعة بدنية
مملوكة له حاصلة له قابلا لايقاع الحج به فيكون مستطيعا كمالك منفعة ضيعة تفي بمؤنة الحج غايته انه يبدلها بالزاد والراحلة لا يقال فعلى هذا
يجب تحصيل مؤنة الحج على كل من قدر على الاكتساب وتحصيل الاستطاعة فيكون الحج واجبا مطلقا لانا نقول ان كان اقتداره بحيث يصدق معه
الاستطاعة العرفية فيسلم الوجوب ولا يصدق وجوب تحصيل الاستطاعة ولا ضير فيه والا فلا دليل على وجوب الاكتساب لان ما نقول بوجوبه هو ما
اجتمع مع صدق الاستطاعة العرفية فان قيل الاستطاعة على ما فسرت في الاخبار المستفيضة ان يكون له زاد وراحلة فلا تحصل الا بوجود
ليس وجود عينهما بل اعم منها او مما بازائها والمنفعة البدنية انما هي موجودة له وهي بازاء العين فمن يصدق عليه انه واجد لما بازاء الزاد والراحلة
اما بالبذل والاباحة الصريحتين او الضمنيتين كما في الهبة او بعوض ملكي كمنفعة بدنية او ملكية يجب عليه الحج واما من لم يصدق عليه ذلك وسهل
عليه التحصيل لكن يتمكن من ان يشترى متاعا بالف نسية الى خمسة ايام ويبيعه في بلد اخر قريب بقبل الخمسة بالفين نقدا ففيه اشكال لانه لا يملك قبل
قبل الشراء عما بازاء الزاد والراحلة والتحقيق انه يجب ايضا ولا باس بان مسئلة اخرى وتفريع امثال تلك المسائل عليها وهي بيان معنى الاستطاعة
المالية وتحقيقه انه قد مر في المسئلة الثانية انه لا يشترط في صدق الاستطاعة وجود عين الزاد والراحلة بل يكفي وجود ثمنهما او ما يصلح ان يكون
ازاءهما او ثمنهما وهو اجماعى بل ضرورى من الدين ولا فرق في ذلك بين ان يكون ما يصلح الازاء عينا موجودا او منفعة مملوكة فلو كانت له ضيعة لم
يتمكن من بيعها ويمكن اجارتها في مدة بما يكفي لمؤنة الحج وما يتبعه يجب الحج لصدق الاستطاعة وهل يشترط وجود ما يصلح ان يكون ازاء المؤنة عينا
او منفعة او يكفي الاقتدار والتمكن على تحصيله من غير مشقة بل بسهولة حال اجتماع ساير الشرايط ظاهر كثير من كلماتهم الاول حيث نفوا الوجوب
اذا توقف على الاكتساب حتى مثل قبول الهبة وقبول اجارة النفس ولعله للاخبار المتقدمة كثير منها المفسرة للاستطاعة بان يكون له او عنده زاد
وراحلة او انها وجود الزاد والراحلة كما في المرسلة المتقدمة وظاهر بعض كلماتهم الثانى لكلام من اوجب الحج للتمكن من الزاد والراحلة بالكسب في الطريق
ومن اوجب الاستدانة لمن له دين مؤجل او متاع لا يتمكن الحال من بيعه ومن اوجب قبول الهبة ومن اسند لعله الى الامر بالاقتدار والتمكن في
الاستطاعة ومن قيد الاستطاعة العرفية ولعله لوجوب حمل الاستطاعة على العرفية وتحققها مع التمكن بالسهولة وللاخبار الموجبة للحج بمجرد القدرة
على ما يحج به او بمجرد عدم الحاجة المجحف او مانع اخر كصحيحي الحلبي والمحاربي المتقدمتين وهو الاظهر لما ذكر ولا يضر الاخبار المفسرة للاستطاعة اذ ليس
المراد بوجود الزاد والراحلة فيها معناه الحقيقي وهو وجود عينهما اجماعا ومجازه كما يمكن ان يكون الاعم من وجود العين والثمن يمكن ان يكون القدرة
على تحصيلهما التي هي حقيقة الاستطاعة فلا نعلم ارادة معنى اخر غير الحقيقي للفظ الاستطاعة فيجب الرجوع اليه مع ان صحيحي الحلبي والمحاربي يعينا
هذا المعنى فيجب الاخذ به ثم انه يتفرع عليه كثير من مسايل المقام منها ما مر من وجوب الحج على الكسوب اذا تمكن من كسبه في الطريق ومنها وجوب
الاستدانة لمن له دين مؤجل او متاع لا يتمكن من بيعه في الحال ومنها وجوب قبول الهبة واجارة النفس لمعونة السفر ونحوها ومنها من يقدم ممن
يتمكن من شراء المتاع بالف وبيعه بالفين اذا كان ذلك مع استجماع ساير الشرايط كان يكون وقت المسافرة وحضور الرفقة ونحوهما ومنه يرتفع
اشكال وجوب التكسب للحج مطلقا اذ قبل الاوان لا يجب ومعه لا يحصل المؤنة من الكسب غالبا انه يجب تقييد التحصيل بما لا يخرجه الدليل فلا يجب الاستدانة
لمن ليس له مال ولا السؤال ولا الاستيهاب للاجماع والاخبار والعسر والحرج **الثامنة** لا يجب للولد بذل ماله لوالده للحج ولا يجوز للوالد صرف
مال ولده فيه بدون مصلحة او اذنه وفاقا للاكثر للاصل وعن النهاية والتهذيب والمهذب والقاضي الوجوب واستشكل فيه في الذخيرة وظاهر اجماع الاصحاب
سعيد بن يسار الرجل يحج من مال ابنه وهو صغير قال نعم يحج منه حجة الاسلام قلت وينفق منه ماله قال نعم ثم قال ان مال الولد لوالده الحديث
وفيه انه لا يدل الصحيح على جواز الحج من مال الابن الصغير الذى هو لابنه بيد الاب وهو غير دال على عدم اعطاء العوض فلعله معه حتى يكون قرضا
والحاصل ان المستفاد منها جواز هذا النوع من التصرف ايضا وهو امر من القرض ونحوه فلا يعارض ما دل على عدم جواز صرفه في غير مصلحة الصغير
اما جوازه الاخير فمخالف للاجماع والاخبار **التاسعة** قال بعضهم لا يجوز صرف المال في النكاح بعد تعلق الخطاب بالحج وتوقف الحج على المال
ان شق ترك النكاح لان الحج مع الاستطاعة واجب فلا يعارضه النكاح المندوب فلو حصل له من ترك النكاح ضرر شديد لا يتحمل عادة او خشى
حدوث مرض بتركه قدم النكاح بل قيل بتقديم النكاح لو خشى وقوع الزنا بتركه **اقول** ما يدل على تقديم النكاح في صورة النص بتركه يدل
عليه في صورة المشقة ايضا اذ تحمل المشقة عسر وهو منفي في الشريعة الا ان يراد مشقة جزئية لا عسر في تحملها وفي صدق المشقة نظر **ثم القول**
بتقديمه في صورة خشية الوقوع في الزنا مما لا دليل عليه سيما اذا كانت الخشية باحتمال الوقوع او الظن بتركه بل وكذلك مع العلم فان هذه
لو اوجبت تخصيص عموم ما اوجب الحج بالاستطاعة لجاز تخصيص عموم كل ما يدفع به ذلك من ترك الواجبات وفعل المحرمات ولا يقولون به بل يمكن

هما لا يجد الا بمثل ذلك الشخص الابعد الكسب قلنا المراد بوجودهما م

ازيد من ح

على ذلك ان يقال بتعارض عمومات هومنا الى الهذه العمومات وفساد ذلك ظاهر جدا بل نقول انه يجب عليه الامران الحج وترك الزنا والخشية انما هي
لاجل غلبة نفسه التي هو مامور بدفعها ثم ان ما ذكروه من عدم جواز صرف المال في النكاح مبني على ما نقول به وجوب ابقاء مقدمة الواجب
كما يجب تحصيلها ولذا نقول بعدم جواز اهراق الماء المحتاج اليه للطهارة والاكثر لم يذكروه وان قالوا به هنا ويلزمه عدم جواز دفعه وهبته وبيعه
بثمن قليل ينتفي معه الاستطاعة وانه لو فعله لبطل الوقف بل الهبة والبيع ايض على قول باستلزام النهي في المعاملات للفساد كما هو التحقيق و
كذا يلزمه هذه الامور في صورة اشتغال الذمة بالدين المعجل المتوقف ادائه على ذلك المال كما نقول به **المقام الثاني** في الاستطاعة
السربية وهي تحصل بتخلية السرب بفتح المهملة واسكان الراء الطريق واشتراطها مجمع عليه محققا ومحكيا والاية تدل عليه وكثير من
الاية يدل عليه وكثير من الاخبار المتقدمة يرشد اليه ونفي العسر والحرج يؤكده وانتفاء الضرر والضرار يبينه والمراد منها عدم الخوف على النفس او
البدن او البضع او المال وعدم خوف المنع في الطريق ومع خوف احد هذه الامور لا يحصل الاستطاعة ولا يتحقق فرض الحج وههنا مسائل **المسئلة
الاولى** يكفي في الوجوب سلامة بعض الطرق فلو كان له طريقان تخلى احدهما دون الاخر وجب سلوك الاول وان كان ابعد اذا لم يقصر نفقته عنه و
اتسع الزمان له والظ اشتراط كون الابعد طريقا من بلده الى مكة عرفا اي لم يبلغ من الانحراف والبعد حدا يخرج عن كونه سبيلا اليه ويصح ان
يقال ان بعض طرف البلد اليه مخلى فان بعد بحيث لا ينصرف الطريق اليه ففي وجوب سلوكه اشكال بل عدمه اظهر لعدم صدق تخلية السرب عرفا وعدم
انصراف استطاعة السبيل اليه فالمدني لو منع من المسير من طرق المدينة الى مكة وامكنه المسير الى الشام ومنه الى العراق ومنه الى خراسان ومنه الى الهند
ومنه الى البحر ومنه الى مكة لم يجب عليه الحج **الثانية** لو كان في الطريق عدو ولا يندفع الا بمال ففي سقوط الحج كما عن الشيخ وجماعة او وجوبه كالمحقق
والفاضل في بعض كتبه والشهيد وغيره وجمع اخر او الاول مع الاجحاف والثاني مع عدمه كما عن كره وس اقوال وظاهر شا التردد حجة الاول انتفاء تخلية
السرب وحصول الاعانة على الظلم والقياس على من اخذ المال منه قهرا ورد الاول بمنع اشتراط التخلية مطلقا بل المشترط تخليته بحيث يتمكن من المسير
بدون مشقة وشدة والثاني بمنع كونه اعانة والثالث بالفرق ومنع الاصل ودليل الثاني حصول الاستطاعة والقدرة فيتناوله الاية و
الاخبار وحجة الثالث حصول الضرر المنفي مع الاجحاف **اقول** حمل الاولون تخلية السرب الماخوذة في الاستطاعة على كونه خاليا عما يخاف معه الضرر
على النفس او البدن او البضع او المال وحملها الراد على كونه بحيث يتمكن من المسير فيه بلا مشقة شديدة وان كان التمكن لتحمل ضرر مالي ولا شك انه يرد
على الطائفة الاخيرة ان تقييد التمكن بعدم المشقة ان كان لايات نفي العسر والحرج فيجب تقييده بعدم الضرر ايض لاخبار نفي الضرر والضرار بل لادلة
نفي العسر ايض فان تحمل الضرر عسر غالبا وان كان لفهم العرف واللغة فلا شك انهم يفهمون منها التمكن من المسير بلا ضرر يعتد به واما معه فلا فالصواب
تخلية السرب بكونه بحيث يتمكن من المسير منه بلا مشقة شديدة ولا ضرر يعتد به زايدا عما هو لازم قطع المسافة من المشقة والضرر هذا مع ان ادلة نفي الضرر
بنفسها ادلة مستقلة معارضة مع عمومات الاستطاعة والقدرة لو لم يوجد في معناهما تخلية السرب بالعموم من وجه موجبة للرجوع الى الاصل فاذن
الاظهر هو القول الاول ان كان مرادهم من المال المعتد به الموجب لصدق الضرر عرفا والقول الثالث ان كان مطلقا ثم انه لا فرق في الضرر الموجب لعدم
تخلية السرب بين ان يؤخذ المال المتضرر به قهرا او نهبا او صلحا او هدية بان يتصالح العدو ويندفع عن الطريق بسبب اخذ المال او سلطانا او رياسة
بان يتهم اخذ مال الحجيج او يعبر عن تحت ولايته او بمصاحبته وسواء كان الاخذ لاجل العبور للحج او العبور مطلقا وسواء كان بلا مستند او كان لاجل
دفع عدو اخر ومحافظة الطريق عما فيها من الاعداء متعديا عن قدر ما يلزم في الدفع اولا اذا كان الماخوذ مضرا او اجحافا على الماخوذ منه ومنه يظهر انه
لو اندفع خوف العدو بصرف مال موجب للتضرر في استيجار عسكر لم يجب **الثالثة** ليس المراد بتخلية السرب تخليته لكل احد في كل حال بل المراد تخليته
بالنسبة الى الشخص بحسب احواله فلو كان في الطريق خوف عدو لشخص دون اخر يجب الحج على الاخر ولو لم يامن الطريق للقافلة القليلة وامن مع الكثيرة و
تحققت يجب ولو اندفع العدو بتحمل شخص الضرر على نفسه يجب على الباقين الى غير ذلك من المواضع **الرابعة** لو حج من هذا شانه ورضي بالضرر لم يكف
عن حجة الاسلام ويجب عليه الحج ثانيا اذا ارتفع المانع بلا تضرر الا اذا كان تحمل الضرر بقبل احد المواقيت ولم يكن بعده عدو لحصول الاستطاعة بعده او
اذا كان هناك طريقان احدهما مخلى وسلك هو من غير المخلى لتحقق الاستطاعة ايض ويمكن الحيلة في الاجزاء ايض بايجاب ما ياخذه العدو له على نفسه او لا
بنذر او يمين او عهد او يبذله لغيره مع شرط اعطائه العدو ونحو ذلك وكذا يجري لو بذله باذل **الخامسة** كما يشترط خلو السرب عن العدو يشترط
خلوه عن ساير الموانع ايض فلو كان في بعض منازل الطريق طاعون او وباء وخاف على نفسه من العبور فيه لا يجب وكذا لو انحصر الطريق في البحر وخاف
المرض من سلوكه بل لو كان المانع مجرد الخوف من الطاعون او البحر بحيث يعسر تحمله وكان فيه مشقة شديدة او احتمال حدوث مرض من الخوف لم يجب ايضا
المقام الثالث في الاستطاعة البدنية وهي الصحة من المرض العائق عن الحركة او الركوب او الاتيان بالافعال ومن العضب المانع كذلك وهو بالمهملة
ثم المعجمة الزمانة والضعف فغير الصحيح لا يجب عليه الحج بالاجماع وعدم صدق الاستطاعة وانتفاء الحرج وكثير من الاخبار المتقدمة **المقام الرابع**
في الاستطاعة الزمانية وهي التمكن من المسير بسعة الوقت فلو ضاق او احتاج الى سير عنيف لقطع المسافة وعجز عنه سقط عنه فرضه في عامه و
كذا لو قدر ولكن بمشقة شديدة لا يتحمل مثلها عادة للاجماع وفقد الاستطاعة ولزوم الحرج والعسر وكونه امرا يعذره الله فيه كما صرح به في بعض الاخبار
ولنختم ذلك الفصل بمسايل **المسئلة الاولى** يشترط في وجوب الحج بعد حصول الاستطاعات الاربع امر اخر ايض وهو عدم ترتب ضرر

في بيان انه يكفي في وجوب الحج على المكلف سلامة بعض الطرق

في بيان معنى السرب وشرائطه

تفسير

في بيان الاستطاعة البدنية والزمانية

عليه

كتاب الحج

في بيان ان المعتبر في الاستطاعة هل هو حصولها من بلد المكلف او يكفي حصولها متى حصلت مطلقا

عليه او على غيره بالخروج الى الحج فلو كان ناحد بحيث لو خرج كان خروجه الى الحج موجبا لتلف ماله المعتد به غيرما يصرف في الحج لو كانت المرءة بحيث
يخاف على بضعها او غير ذلك لم يجب الحج والفرق بين ذلك وبين الشراء بازيد من ثمن المثل او البيع بالاقل ان العلة المنصوصة فيهما غير جارية هنا او
كذا يسقط الوجوب لو منعه ظالم من المسافرة او خاف فيه على نفسه او بضعه او ماله او ما يتعلق به **الثانية** لا يعتبر في الاستطاعة المذكورة
حصولها من بلد المكلف فلو حصلت له في موضع اخر مطلقا حتى الميقات واستطاع للحج والعود الى بلده وجب عليه الحج وان لم يكن له الاستطاعة
من بلده وفاقا للذخيرة و لك وبعض اخر من المتاخرين بل الاكثر كما يظهر من قولهم في الصبي والمجنون المدركين في الميقات لعموم النصوص السالم عن
المعارض وصحيحة ابن عمار الرجل يمر مجتازا يريد اليمن او غيرها من البلدان وطريقه بمكة فيدرك الناس وهم يخرجون الى الحج فيحرم معهم الى المشاهد
يجزيه ذلك من حجة الاسلام قال نعم وعن الشهيد الثاني ان من اقام في غير بلده انما يجب عليه الحج اذا كان مستطيعا من بلده الا ان يكون اقامته في
الثانية على وجه الدوام او مع انتقال الفرض كالمجاور بمكة بعد السنتين ولعله لانفهام من العمومات والاطلاقات وهو تم جدا وعلى هذا فلو حج
الفقير متسكعا الى الميقات ولكن لم يحتج الى التسكع منه الى الفراغ من المناسك يجب عليه ويجزيه عن حجة الاسلام وكذا الحال في ساير الاستطاعات
وكذا الحال في ساير الاستطاعات وكذا لو سافر للتجارة الى الشام مثلا وحصل له من الربح ما يكفيه للحج والعود **الثالثة** لو حج غير المستطيع
تسكعا او بمشقة شديدة كان حجه ندبا ولم يجز عن حجة الاسلام ويجب عليه الاعادة لو استطاع بلا خلاف كما قيل بل بظاهر الاجماع كما عن ف
والمن وغيرهما لتوقف الاجزاء على الامر والخطاب المنفيين في المقام لفقد الشرط ولا فرق في ذلك بين انتفاء الاستطاعة المالية وغيرها كما صرح
به جماعة وحكي عن المشهور عن س الفرق فلا يجزي في الاول ويجزي في غيره كالمريض والممنوع بالعدو وضيق الوقت والمغصوب لان ذلك من باب
تحصيل الشرط فانه لا يجب ولو حصله اجزء وفيه ان الحاصل بالتكليف بالحج لو السير اليه لا الصحة وامن الطريق مثلا اللذان هما الشرط نعم لو حصل لغير
المستطيع الاستطاعة قبل الميقات كان يحصل له من السؤال ما يكفي له منه الى تمام المناسك او كان له من ماله هذا المقدار او سهل له المشي منه الى
مكة من غير علة او تحمل الحركة العنيفة في ضيق الوقت حتى ادرك الميقات الى الوقت او بلغ الى موضع الامن قبل الميقات وغير ذلك يجزي عن حجة الاسلام
ولاجل ذلك فنسبة ان يكون خلاف س مع المشهور لفظيا ومنه يظهر انه لو اقرض الفقير ما يكفيه لنفقة الحج والعيال وحج يكون مجزيا عنه اذ بعد الاقراض
يصير مستطيعا وهل يشترط في الوجوب او الاجزاء لمن حصل له الاستطاعة قبل الميقات بالسؤال او وجود قليل من المال او الاقراض نفقة العيال او
الكفاية او نفقة العود ام لا الظاهر انه لو لم يتفاوت الحال للعيال والكفاية والعود بصرف ما في يده في الحج يجب الحج ويجزي وان توقف احد الثلثة عليه لا يجب
الرابعة لو حج المستطيع تسكعا او في نفقة غيره اجزءه عن الفرض بلا خلاف فيه بين العلماء لان الحج واجب عليه وقد امتثل بفعل المناسك
المخصوصة فيحصل الاجزاء وصرف المال غير واجب لذاته وانما يجب لما توقف عليه الواجب **الخامسة** لو حج عن المستطيع الحي غيره لم يجزه اجماعا
لان الواجب عليه ايقاعه مباشرة فلا يجزي الاستنابة فيه وكذا لو حج غير المستطيع عن غيره لم يجزه بلا خلاف يعرف كما في ك وغيره بل هو مذهب الاصحاب
كما في الاول ومقطوع به كما في كلامهم كما في الثاني بل هو اجماعي فلو استطاع بعده يجب عليه الحج للاصل ولرواية ادم من حج عن انسان ولم يكن له مال يحج
به اجزءت عنه حتى يرزقه الله ما يحج ورواية ابرهيم بن عقبة عن رجل صرورة لم يحج قط حج عن صرورة لم يحج قط ايجزي كل واحد منهما تلك الحجة عن حجة الاسلام
ام لا بين ذلك يا سيدي ان شاء الله فكتب ع لا يجزي ذلك وبازائهما اخبار اخر دالة على الاجزاء كصحيحة ابن عمار عن رجل حج عن غيره ايجزيه ذلك عن حجة
الاسلام قال نعم واخرى حج الصرورة يجزي عنه وعمن حج عنه وجميل بجل ليس له مال حج عن رجل او احجه رجل ثم اصاب مالا هل عليه الحج فقال
يجزي عنهما والجواب اولا بعدم الحجية للشذوذ وثانيا بالمعارضة مع ما مر والرجوع الى الاصل وثالثا بعدم الصراحة ولا الظهور في خلاف ما
مر لاحتمال رجوع الضمير في يجزيه في الاولى الى الغير وكان ممن يتعين الاستنابة عنه وفي عنهما في الثالثة الى المنوب عنه والمحجوج به مع ان الاجزاء
في الجميع يمكن ان يكون عن الامر الندبي او الايجابي الثابت بالاستيجار ولم يثبت الحقيقة الشرعية في لفظ حجة الاسلام كما في خبره من ان المسئلة
محل الاشكال وما في بعض شروح يع انهما من المتشابهات غير جيد **السادسة** اذا استطاع احد ما لا ومنعه كبر او مرض او عدو او سلطان
او نحو ذلك فاما يكون ما يوسا من الخلاص اولا وعلى التقديرين اما يكون الحج مستقرا في ذمته قبل العذر اولا فع الياس والاستقرار قالوا
عليه الاستنابة في الحيوة بل في لك وضه ويع وشرحه ويع للشيخ علي وغيرها الاجماع عليه واسند لواله بعد الاجماعات المحكية صحيحة
محمد لو ان رجلا اراد الحج فعرض له مرض او خالطه سقم فلم يستطع الخروج فليجهز رجلا من ماله فليبعثه مكانه وابن سنان ان امير المؤمنين ع امر شيخا
كبيرا لم يحج قط ولم يطق الحج لكبره ان يجهز رجلا يحج عنه ومثلها صحيحة ابن عمار ولا ينافيهما التعليق على المشية في روايتي القداح وابي حفص الاولى
ان عليا ع قال الشيخ كبير لم يحج قط ان شئت فجهز رجلا ثم ابعثه ان يحج عنك والثانية ان رجلا اتى عليا ع ولم يحج قط فقال اني كنت كثير المال و
فرطت في الحج حتى كبرت سني قال فتستطيع الحج قال لا فقال له علي ع ان شئت فجهز رجلا ثم ابعثه حتى يحج عنك لاجمال المتعلق للمشية فلعله براءة الذمة
او الخلاص من العذاب وفيه ان هذه قضايا في وقايع ولم يعلم اتحادها فلعل الرجل في الاخيرتين لم يكن مستطيعا قبل الكبر اما من جهة المال او من
جهة مانع اخر من عدو او غيره وصحيحة الحلبي ان كان رجل موسر حال بينه وبين الحج مرض او حصر او امر يعذره الله فيه فان عليه ان يحج عنه من ماله صرورة لا مال
له وقريبة منها رواية علي بن ابي حمزة والنصوص المفيدة لوجوب الاستنابة مع الاستقرار بعد الموت فحين الحيوة مع الياس اولى لجواز الاستنابة

في بيان انه لو حج المستطيع تسكعا او في نفقة غيره صح حجه اجماعا

في بيان حكم الحي الذي منعه في الحج مانع من كبر او مرض او عدو او سلطان او غيرها

حيا اتفاقا فتوى ونصا ويمكن الخدش في جميع تلك الادلة اما الاجماعات المحكية فبعدم الحجية واما الصحيحة الاولى فبضعف الدلالة على الوجوب
من جهات عديدة من تعلق التجهيز على ارادة الحج الدالة بالمفهوم على عدم وجوبه مع عدمها والاجماع المركب يجري من الطرفين نعم لو حمل على الاتمام
امكن الفرق بين الارادة وعدمها فيستحب ولو مع عدم وجوب الحج مع الارادة وعروض المانع دون حال عدم الارادة من جهة ان من اراد حجا ينبغي
اتمامه كيف امكن ومن الامر بالتجهيز من ماله الغير الواجب قطعا الكفاية بعثه ولو تبرعا ومن شمول اطلاقه لمن يجب عليه الحج اولا كمن حج قبل ذلك
او استقر الوجوب في ذمته قبل ذلك ام لا او حصل له الياس ام لا بل ظهوره عدم الياس منهما حيثان كون المرض العارض او السقم المخالط مما لا
يرجى نحو الهلس الافراد النادرة جدا وبعض هذه الافراد مما لا يجب الاستنابة فيه اجماعا وبعضها مما ادعى فيه الاجماع على عدم الوجوب وبعضها مما وقع
الخلاف فيه والحكم باولوية التخصيص عن التجوز في الامر مشكل ومن كون الامر كما قيل واردا مورد توهم الحظر اما من جهة عدم ثبوت الاستنابة للحي او من جهة
قول بعض العامة به كما في ف والمن واما الثانيان فبكثير مما ذكر ايضا مضافا الى معارضتهما بالتعليق على المشية في الروايتين الاخيرتين وجعل متعلق المشية
عين المامور به خلاف المتبادر الظاهر واحتمال تعدد الوقايع وعدم استطاعة مورد الاخيرتين بعيد جدا بل الظ كما قيل الاتحاد مع ان ظاهر قوله في
الاخير فرطت حصول الاستطاعة والا لم يكن تفريطا فترك الاستفصال فيه يفيد العموم الشامل الماخوذ فيه قطعا ولو لم نقل بالاختصاص بل نقول به من جهة
دلالتها على سبق الاستطاعة من جهة كثرة المال والتقصير وعلى الياس من جهة الكبر ومنه يظهر معارضتهما مع الصحيحة الاولى ايض واما الرابعة فلبعض
ما مر مضافا الى تعلق الامر فيها بالضرورة ولم يقل احد بوجوب استنابته وحمله بالاضافة اليه على الاستحباب او الاباحة او الاعم منهما ومن الوجوب ينافي
حمله بالاضافة الى ٧ على الوجوب الا على القول بجواز استعمال اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه في استعمال واحد وهو خلاف التحقيق واما السادسة
فبمنع الاولوية لعدم معلومية العلة سيما مع القول بوجوب الاعادة لو اتفق زوال العذر لقيام الفارق ح وهو القطع بعدم وجوب الاعادة في الاصل
وعدمه في الفرع لاحتمال زوال العذر ومن جميع ذلك ظهر عدم وجود مخرج تام لنا عن اصل عدم وجوب الاستنابة ولذا حكى التردد عن بعضهم في الوجوب في
هذه الصورة وهو الظ من خيره بل من يح وفع وشا التردد في مسئلة استنابة المعذور من غير تفصيل بين الاستقرار وعدمه بل قيل بخلو كثير من كلمات
الموجبين للاستنابة والنافين له عن هذا التفصيل ولم يتعرض جماعة للحكم بالوجوب في هذه الصورة ومنهم الحلي حيث اقتصر عن ذكر وجوب الاستنابة في
استقرار الاستطاعة وحكم بوجوبها اذا استقرت ومات المستطيع وعلى هذا فليس في المسئلة مظنة اجماع بل ولا علم بشهرة وحيث كانت كذلك ولم
يكن دليل تام على الوجوب فالاقرب اذن ما يقتضيه الاصل وهو عدم الوجوب وان استحب ومن ذلك يظهر اقربية عدم الاستقرار بطريق اولى لوجود التصريح
بالعدم فيهما من الفحول كما عن المفيد والحلي والجامع وعد ولف والايضاح واختاره بعض مشايخنا خلافا للاخرين كالشيخ في يه ويب وط وف مدعيا فيه
الاجماع والقديمين والحلبي والقاضي والتحرير وكثير من المتاخرين بل الاكثر مطلقا كما قيل لجميع ما مر مع رده والاولى من الاولى عدم الوجوب في صورة عدم
الياس لعدم مصرح فيها بالوجوب سوى شاذ يأتي بل عن المن الاجماع على العدم ولعدم جريان جميع الادلة المذكورة فيها خلافا للمحكي عن س لاطلاق بعض
ما مر برده والاولى من الاولى عدم الوجوب في صورة عدم الاستقرار وعدم الياس والوجه ظ نعم يستحب الاستنابة في جميع تلك الصور لما مر **فرعان**
ا لو قلنا بوجوب الاستنابة في بعض الصور واستناب ثم زال العذر يجب عليه الحج ثانيا من غير خلاف صريح بينهم اجده بل قيل كاد ان يكون اجماعا وعن
ظ كره انه لا خلاف فيه بين علمائنا لاطلاق الامر بالحج للمستطيع وما فعله كان واجبا في ماله وهذا يلزمه في نفسه وعن بعضهم احتمال العدم لاتيانه
حجة الاسلام بامر الشارع ولا يجب الحج باصل الشرع الا مرة وفيه انه لم يعلم ان ما فعله حجة الاسلام ونحن ايض لا نوجبها الا مرة ولم يحج هو بعد وانما حج غيره
نيابة ب لاطلاق بعض ما تقدم من الاخبار كصحيحتي محمد والحلبي عدم اختصاص ذلك بحجة الاسلام وجريانه في غيره من الواجبات ايض كالمنذور والظاهر
عدم الخلاف فيه ايض كما يظهر منهم في مسئلة الاستنابة عن الحجين في عام واحد **السابعة** من استقر الحج في ذمته بان اجتمعت له شرايط الوجوب في
مدة يمكنه فيها استيفاء جميع افعال الحج كما عن الاكثر او الاركان منها خاصة كما احتمله جماعة فاهمل حتى مات يجب قضاؤه عنه بالاجماع المحقق والمحكي في
والمن وكره وغيرها لصحيحة ضريس في رجل خرج حاجا حجة الاسلام فمات في الطريق قال ان مات في الحرم فقد اجزءت عنه حجة الاسلام وان مات دون الحرم فليقض عنه وليه حجة الاسلام وموثقة سماعة عن
الرجل يموت ولم يحج حجة الاسلام ولم يوص بها وهو موسر فقال يحج عنه من صلب ماله لا يجوز غير ذلك وصحيحة العجلي عن رجل استودعني مالا فهلك وليس لولده
شيء ولم يحج حجة الاسلام قال حج عنه وما فضل فاعطهم وصحيحة ابن عمار في رجل توفي فاوصى ان يحج عنه قال ان كان صرورة فمن جميع المال انه بمنزلة الدين
الواجب وان كان قد حج فمن ثلثه ومن مات ولم يحج حجة الاسلام ولم يترك الا قدر نفقة الحمولة وله ورثة فهم احق بما ترك فان شاؤا اكلوا وان شاؤا حجوا
عنه جعل الحجة من جميع المال معللا بانه الحجة بمنزلة الدين الواجب وليس ذلك لاجل الوصية لانها لا يكون الا من الثلث وهنا اخبار كثيرة اخر ايضا
متواترة معنى كالصحاح الثمان لابن عمار ومحمد ورفاعة والعجلي والحلبي وضريس وموثقة رفاعة الا ان الاكثر لتضمنها الجملة الخبرية او ما يحتملها او ما لا
يجب قطعا كاستنابة الصرورة عن افادة الوجوب قاصرة الا ان بجعل الاجماع والاخبار الاولى على ارادته قرينة **فروع** ا المصرح في موثقة سماعة
والعجلي وصحيحة ابن عمار المذكورة انه يجب القضاء من اصل مال الميت ويدل عليه ايض قوله في اخر صحيحة الحلبي المشار اليها يقضي عن الرجل حجة الاسلام
عن جميع ماله وكذا يستفاد ذلك من صحيحة ابن عمار والعجلي وضريس والظاهر انه اجماعي ايضا ولا ينافيه اخر صحيحة ابن عمار المذكورة فيمن لم يترك الا قدر
نفقة الحمولة وبمضمونها رواية الغنوي الا ان فيها نفقة الحج مكان الحمولة لان المراد بنفقة الحمولة او الحج لا يوجب الاستطاعة للتوقف على نفقة العيال

في بيان انه يجب قضاء حج الميت من اصل المال

بالرجوع

في بيان انه من اين يجب الحج وفي بيان تقسيم التركة فيما بين الحصص

بل الرجوع الى الكفاية ب مقتضى اخراج مؤنة الحج عن جميع المال تقدمها على الميراث والوصايا كسائر الديون وانه لو لم يترك الا قدرها صرف فيها كما صرح به في بعض الاخبار السابقة ايض ولو كان له دين معها يقسم التركة على الدين ومؤنة الحج بقدر الحصص لانه مقتضى كونها بمنزلة الدين المصرح به في الاخبار ثم هل يقضى الحج من اقرب المواقيت الى مكة ان امكن والا فمن غيره من المواقيت مراعيا للاقرب فالاقرب فان تعذر من احد المواقيت فمن اقرب ما يمكن الحج منه الى الميقات كما هو مختار ط وفع والوسيلة والغنية والفاضلين في كتبهما ولك وضه ولك وغيرهم واكثر المتاخرين بل مطلقا وفي الغنية الاجماع عليه او من البلد مط كما حكاه في يع قولا وان لا يعرف قائله كما صرح به جمع بل نفاه بعضهم او الثاني مع السعة في التركة والاول مع عدمها كما حكي عن الشيخ في يه والصدوق في المقنع والحلي والقاضي والجامع والمحقق الثاني وغيرهم وظاهر المتن الحق هو الاول للاصل السالم عن المعارض ض كون المامور به قضاء الحج الذي هو المناسك المخصوصة وقطع المسافة ليس جزءا منه بل ولا واجبا لذاته وانما وجب لتوقف الواجب عليه فاذا انتفى التوقف انتفى الوجوب على انه لو سلمنا وجوبه لم يلزم من ذلك وجوب قضائه لان القضاء انما هو بامر جديد وانما قام على وجوب قضاء الحج خاصة ولم اعثر للقول الثاني على دليل ودليل الثالث ما احتج به في السرائر من انه كان يجب عليه نفقة الطريق من بلده فلما مات سقط الحج من بدنه وبقي في ماله بقدر ما كان يجب عليه لو كان حيا من مؤنة الطريق من بلده والظ ان مرجعه الى استصحاب وجوب صرف هذا القدر من ماله ايام حيوته بعد ثبوته فانه كان يجب عليه ذلك مع فعله ببدنه فسقط الاخير فيستصحب الاول ومن تواتر اخبارنا بذلك وما ذكره في ضه وغيرها من الروايات الدالة على ذلك التفصيل في صورة الوصية بمال معين او مطلقا بالحج والجواب عن الاول ان الحكم الاول وجوب صرف هذا القدر من المال على هذا الشخص المستطيع في مؤنة بدنه وبعد موته تغير الموضوع من وجهين فلا يجب على الغير صرفه في مؤنة بدن الغير مع انا نمنع وجوب صرف هذا القدر من المال في ايام حيوته مط بل كان الواجب عليه الحج ويتبعه وجوب صرف هذا القدر مشروطا بالحاجة اليه في الحج والواجب المشروط لا يمكن استصحابه بعد انتفاء الشرط وعن الثاني بالمنع ولقد من انا لم نقف على ذلك على شاذ فكيف بدعوى التواتر ويمكن ان يكون نظره الى روايات الوصية وعن الثالث بان اجراء حكم الوصية لو سلم في غيرها قياس باطل فلعل للوصية مدخلية في ذلك سيما مع قرب احتمال قيام القراين الحالية يومئذ على ارادة الحج من البلد كما هو الظ من اطلاق الوصية في زماننا هذا مضافا الى خلو روايات الوصية عن الدال على الوجوب ايض بل في بعضها انه اوصى ببقية المال للامام فحكم ع بصرف ماله لا يسلم جريانه في مال الوارث ك

في بيان انه لو لم يخلف من استقر الحج في ذمته شيئا لم يجب الحج على مال الغير

ولو لم يخلف من استقر الحج في ذمته شيئا لم يجب الحج على مال الغير وان خلف ما لا يفي بقضاء مجموع افعال الحج والعمرة فان قصر عن اجرة احدهما تاما ايض كان المال للوارث او الدين اذ لا يجب قضاء الحج والعمرة منبعضا لعدم الامكان والامر به انما هو مع امكانه ولو امكن قضاء بعض افعال الحج او العمرة لعدم ثبوت التعبد بذلك على الخصوص ووجوب التبعيض عند وجوب الكل لا يقتضي وجوبه عند عدمه ومن نحو ما لا يدرك كله لا يترك كله يلزمه الاتيان بما امكن ولو بعض الطواف وان قصر عن اجرة الامرين من الحج والعمرة ووفى باحدهما فعن جمع من الاصحاب وجوب تقديم العمرة لتقدمها او الحج لاهميته في نظر الشرع او التخيير لعدم الاولوية وفي ك انه يحتمل قويا سقوط الفرض مع القصور عنهما ان كان الفرض التمتع لدخول العمرة في الحج **اقول** ان كان الحج اسما لهما معا تعين ما احتمله في ك اذ بعد سقوط الكل ليس دليل على وجوب الجزء والاتمام مقتضى الاصل حيث انه لم يعلم الحقيقة الشرعية فيهما ولم يتجوز اللغوية فيقتصر على المتيقن فيتعين تقديم الحج لانه المامور بقضائه في الروايات بل يستشكل حينئذ في وجوب قضاء العمرة مع الوفاء بهما ايضا الا ان يقال بان وجوبه اجماعي كما هو كذلك فان لا اقوى وجوب قضائهما مع الوفاء. الا ان يعلم من القراين ارادتهما معا من لفظ الحج فيسقط مع عدم الوفاء بهما ولو كان له دين وكان المال بقدر لا يفي الا باحد الامرين من الحج والدين فالظ التخيير لانهما واجبان تعارضا ولا مرجح لاحدهما واحتمال التوزيع انما يكون لو وفت حصة الحج به واما مع عدمه فلا فايدة في التوزيع وجعله بمنزلة الدين الواجب في صحيحة ابن عمار انما هو في الوجوب ولو وفى بالحج وشيء من الدين ايض يكون التخيير في القدر المساوي لاجرة الحج ويصرف الباقي في الدين

في بيان وجوب قضاء الحج عن الميت باستقراره في ذمته وبيان معنى الاستقرار

وقيد الاكثر وجوب قضاء الحج عن الميت باستقراره في ذمته واختلفوا فيما يتحقق به الاستقرار فذهب الاكثر الى انه مضي زمان يتمكن فيه الاتيان بجميع افعال الحج مستجمعا للشرايط وقيل انه مضي زمان يمكن فيه تادية الاركان خاصة ونسب الى كره واحتمل بعضهم الاكتفاء بمضي زمان يمكنه فيه الاحرام ودخول الحرم ونسبه بعضهم الى كره واستحسن بعض المتاخرين الاخير ان كان زوال الاستطاعة بالموت والتحقيق انه ان اشترط وجوب القضاء بالاستقرار ولعله الحق هو الاول لانه بشرط الاستطاعة من تمكن من اتيان الاركان خاصة او دخول الحرم دون ساير الافعال والاجزاء لو مات بعد دخول الحرم بدليل لا يدل على وجوبه في غير ذلك للورود ولكن الشان في اشتراط ذلك ولذا تامل فيه في خيره وهو في موضعه بل الاقرب عدم الاشتراط وكفاية توجه الخطاب ظاهرا اولا كما هو ظ ك وصريح يع وشرحه و جعل الاخير القول بالاشتراط اجتهادا في مقابلة النص ونسب فيه وفي سابقه القول بعدم الاشتراط الى الشيخين وينسب الى المحقق ايض حيث حكم بوجوب القضاء بالاهمال مع استكمال الشرايط لاطلاقات وجوب القضاء بل عموم صحيحة ضريس المتقدمة الحاصل بترك الاستفصال فيمن مات قبل دخول الحرم وكذا صحيحة العجلي عن رجل خرج حاجا ومعه جمل له ونفقة وزاد فمات في الطريق فقال ان كان صرورة ثم مات في الحرم فقد اجزء عنه حجة الاسلام وان كان مات وهو صرورة قبل ان يحرم جعل جمله وزاده ونفقته وما معه في حجة الاسلام الحديث وكون القضاء تابعا للاداء ممنوع لا يقال لو بني الامر على الاطلاق لزم وجوب القضاء ولو لم يكن ما له بقدر يستطيع بنفسه او لم يتمكن من المسافرة اي لم يتوجه اليه الخطاب الظاهري لانا نجيب عنه بخروج ذلك بالاجماع وبمفهوم مثل صحيحة الحلبي فان كان موسرا وحال بينه وبين الحج مرض او حصر او امر يعذره الله فيه فان عليه ان يحج

في بيان ان المستطيع لو مات في الطريق يجب القضاء عنه ان استقر الحج في ذمته سابقا

من مال الصرورة لا ما للة **الثامنة** لو مات المستطيع في طريق الحج فان كان قبل الاحرام ودخول الحرم وجب القضاء عنه بشرط استقرار الحج في ذمته سابقا على المشهور مطلقا على الاقرب المنصور كما مر وان كان بعدهما برئت ذمته ولم يجب القضاء عنه مطلقا بلا خلاف يعرف وفي ك انه مذهب الاصحاب وفي تيج وشرحه وعن لك والمن والتنقيح وغيرها الاجماع عليه لصحيحي ضريس والعجلي المتقدمتين في المسئلة السابقة واطلاقهما كاطلاق كلام الاصحاب يقتضي عدم الفرق في ذلك بين ان يقع التلبس باحرام الحج او العمرة ولا بين ان يموت في الحل او الحرم محرما او محلا كما لو مات بين الاحرامين وبهذا التعميم قطع المتاخرون وهو كذلك وان كان بعد الاحرام وقبل دخول الحرم لم يبرء ذمته وكان كما قبل الاحرام على الاظهر الاشهر للاصل و منطوق الصحيح الاول ومفهوم صحيح الثاني خلافا للمحكي عن ف والسرائر فاكتفيا بالموت بعد الاحرام لمنطوق ذيل الصحيح الثاني وفيه انه معارض بمفهوم الصدر مع منطوق الاول ولولا ترجيح الاخيرين لوجب التمسك بالاصل الموافق للقول الاول ايضا مع احتمال ان يكون معنى قوله قبل ان يحرم قبل ان يحرم قبل ان يدخل الحرم فعد جابعا وبما يعضده السياق ايضا بل قيل يعضده ما في ف من ان الحكم منصوص للاصحاب لا يختلفون فيه فلولا ان المراد من الاحرام في كلامه ما ذكرنا لكان بعيدا فان الخلاف مشهور لو اريد منه غيره ولا يخفى ان كلام ف والسرائر وارد في النايب دون الحاج لنفسه ونقل في السرائر هذا القول في النايب عن ط ايضا واستدل له بعموم الاخبار والنايب هو الذي يستفاد منه هذا الحكم من بعض الاخبار كما ياتي فلا يبعد ان يكون كلامهما في خصوص النايب دون الحاج بنفسه والاجماع المركب بعد غير معلوم لي فح فلا يعاضده في كلام ف لما ذكر اذ لا نعلم شهرة الخلاف في النايب قبل الشيخ **التاسعة** الكافر يجب عليه الحج عندنا ولا يصح منه اجماعا ولو مات كذلك اثم بالاخلال ولا يجب قضاؤه عنه ولو اسلم وجب عليه الاتيان بالحج ان بقيت الاستطاعة اجماعا والا فعلى الاظهر لاكثر الاصحاب وفاقا للذخيرة ولك وعن كره عدم الوجوب ولو حج المسلم ثم ارتد ثم عاد لم يجب عليه اعادة الحج للاتيان بالمامور به المقتضي للاجزاء ولرواية زرارة خلافا للمبسوط لقاعدة موهونة مع عدم استلزام القاعدة لها على فرض الصحة **العاشرة** المخالف لنا اذا حج ولم يخل بركن من اركانه لم يجب عليه الاعادة لو استبصر على الاظهر الاشهر بل عليه عامة من تاخر فيحب الاعادة لروايتين محمولتين على الاستحباب جمعا ويشهد له ما في بعض تلك الصحاح من قوله ولو حج احب الي وان اخل بالركن يجب الاعادة بلا خلاف لعدم اتيانه بالحج المسقط للاعادة وهو الركن عندنا كما عن المنتهى والمن والتحرير وس وعنده كما هو ظ لك وضة ولك وجماعة ممن تاخر عنهما النصوص مطلقة بالنسبة الى الاخلال الا ان ظواهرها الحج الصحيح عنده لا عندنا فاذا حج فاسدا عنده لم يدخل في موردها واذا كان صحيحا عنده كان داخلا في النصوص النافية للاعادة قطعا فالقول الثاني اقوى كما ان عليه مدار هؤلاء الفضلاء في الصلوة ونحوها والفرق غير واضح وما ذكره بعض الاجلة من انه اذا اخل بركن عندنا لم يات بما يجب مع بقاء وقته بخلاف الصلوة فانه خرج وقتها والقضاء بامر جديد غير جيد لان الصلوة الفاسدة يجب قضاؤها خارج الوقت بالعمومات انهم لا يقولون به اذا كانت صحيحة عنده فالسقوط فيها ليس الا للنص الصحاح المتقدمة الجارية هنا بعينها ثم انه لا فرق بين من حكم بكفره من المخالفين كالناصبي وغيره لاطلاق الصحاح بل صريح بعضها لتضمنه له **الحادية عشرة** لا يتوقف استطاعة المرءة على المحرم بلا خلاف يعرف كما في خيره بل بالاجماع كما عن المن وغيره للاصل والعمومات وخصوص المستفيضة كصحيح ابن عمار عن المرءة تخرج بغير ولي قال لا باس والاخرى نحوها وفيها يحج بدل يخرج وكذا الثالثة وفيها تخرج الى مكة بغير ولي قال لا باس تخرج مع قوم ثقات وصحيح سليمان في المرءة تريد الحج ليس لها محرم هل يصلح لها الحج قال نعم اذا كانت مامونة وموثقة العجلي عن المرءة تحج بغير محرم فقال اذا كانت مامونة ولم تقدر على محرم فلا باس بذلك وصحيح صفوان ما يثبت المرءة المسلمة قد عرفني بعمل اعرفها باسلامها ليس لها محرم فقال فاحملها فان المؤمن محرم للمؤمن وقوية ابي بصير عن المرءة تحج بغير وليها قال نعم ان كانت امرءة مامونة تحج مع اخيها المسلم والظاهر ان المراد بقوله في بعض تلك الاخبار اذا كانت مامونة اي كانت غير خائفة على عرضها وامنة عليه لا ان يكون هي بنفسها محل الاطمينان غير متهمة لان التكليف تكليفها اصليا حفظ نفسها ولا يعلق تكليف مطلق بتكليف مطلق اخر ويحتمل ان يكون الحكم لاوليائها اي اذا كانت مامونة يجوز لهم تركها بغير محرم ثم بعض هذه الاخبار وان كانت مطلقة الا ان مقتضى بعض اخر انه مقيد بصورة الامن على العرض وظن سلامته كما قيده جماعة من الاصحاب ويدل عليه ايضا استلزام التكليف بالحج مع عدمها العسر والحرج المنفيين عليها او على اوليائها واما ما يدل عليه مفهوم الموثقة بان عدم اشتراط المحرم انما هو مع عدم القدرة والا فيشترط فمحمول على الاستحباب او الاولوية لعدم توقفه على عدم القدرة اجماعا ثم لو لم يحصل ظن السلامة الا بالمحرم اعتبر وجوده وتوقف وجوب الحج عليها على سفره معها وكذا لو كانت ممن يشق عليها مخالطة الاجانب وركابهم اياها مع عدم اقتدارها على الركوب بنفسها على احتمال قوي ذكره بعض الاصحاب ومن ذلك يعلم عدم استطاعة اكثر النسوان الشابة سيما من الاشراف والمخدرات من البلاد البعيدة مع تلك القوافل التي فيها اصناف الناس بدون محرم او قريب ثقة او مؤمن متدين ثقة تتحمل امالها وعليها ثم في صورة التوقف على المحرم لا يجب عليه اجابتها تبرعا ولا باجرة ولو احتاج الى الاجرة وجب لتوقف الواجب عليها ويكون ح جزء من استطاعتها **الثانية عشرة** لا يشترط اذن الزوج للزوجة في الحج الواجب بلا خلاف بوجه للاصل والعمومات والمستفيضة كصحيح زرارة وموثقته عن امرءة لها زوج وهي صرورة ولا ياذن لها في الحج قال تحج وان لم ياذن لها وفي رواية العجلي تحج وان رغم انفه ومنها صحيح ابن وهب ورواية ابن ابي حمزة وزاد فيها وقد قضاها ان تحج هذا في الحج الواجب واما المندوب فلا يجوز لها الا باذن زوجها بلا خلاف يعرف كما في خيره ولا نعلم فيه خلافا بين اهل العلم كما عن المن بل الاجماع كما في شبل لعله اجماع محقق فهو الدليل عليه المؤيد بموثقة اسحق عن المرءة

في بيان عدم توقف استطاعة المرءة على المحرم

في بيان انه لا يشترط اذن الزوج في الحج الواجب

الموسرة

الموسرة قد حجت حجة الاسلام فتقول لزوجها احجني مرة اخرى اله ان يمنعها فالمانع وجعلها مؤيدة لعدم دلالتها الا على جواز منعه لا على التوقف على الاذن وكذا يؤيده فحوى ما دل على عدم حج المعتدة حج التطوع او الحج مطلقا المخرج عنه حجة الاسلام والمأذون فيه اجماعا ونصا فيبقى الباقي **الثالثة عشر** حكم المعتدة الرجعية حكم ذات البعل لما ذكر ويجوز للبائنة والمتوفى عنها زوجها فيجب ان المندوبة مطلقا ويدل عليه النصوص المستفيضة اختلفت الاخبار في افضلية الحج مطلقا راكبا او ماشيا والذي يستفاد من المجموع ويجمع به بينها بشهادة بعضها لبعض افضلية المشي اذا لم يضعفه من العبادة وعن التقدم الى مكة للعبادة او كان قد ساق معها اذا اعيا ركبه او كان لمشقة العبادة دون توفير المال وافضلية الركوب فيما عداها **المطلب الثاني** في الحج الواجب بالعارض وله انواع ثلثة الواجب بالنذر واخويه والواجب بالنيابة والواجب بالفساد ولما كان الاخير يذكر في طي مسائل الحج وموارد فساده يكتفي هنا بذكر الاولين فههنا فصلان **الفصل الاول** في الواجب بالنذر واخويه وفيه مسائل **المسئلة الاولى** لا شك في انعقاد نذر الحج وعهده ويمينه وانعقد عليه الاجماع ودلت عليه النصوص بالعموم والخصوص بشرائطها المذكورة في كتاب النذر ومنها البلوغ والعقل والحرية واذن الزوج والوالدين على قول كما ياتي **الثانية** لو نذر الحج ولم يتمكن من ادائه ومات فلا قضاء عنه للاصل السالم عن المعارض ولو تمكن منه ومات قبل ادائه فذهب اكثر الاصحاب كما في ك واكثر المتاخرين كما في غيره ومنهم الحلي ويع وشا الى وجوب قضائه عنه من اصل التركة لانه دين كحجة الاسلام وفيه منع ظاهر مان الحج ليس واجبا ماليا بل هو بدني وان توقف على المال مع الحاجة اليه كما يتوقف الصلوة عليه كذلك وانما وجب قضاء حجة الاسلام بالاجماع والنصوص والحاق النذر به قياس باطل ووجوب الاداء لا يستلزم وجوب القضاء لانه امر جديد كما في حج الاسلام وبدونه يكون منفيا بالاصل وعن الاسكافي والصدوق وبه رويت ط والمع ونع والجامع وجوب قضائه من الثلث لصحيحي ضريس وابن ابي يعفور الواردتين فيمن نذر ان يحج رجلا كما في الاولى او ابنه كما في الثانية ومات قبل الوفاء المصرحتين بالاخراج من الثلث وفيه ان موردهما غير محل النزاع بل ظاهر احجاج الغير صرف المال فيه فهو تدبر مالي ودين محض وهو غير الحج الذي كلامنا فيه والقول بان الاستدلال انما هو بفحواهما حيث ان الاحجاج الذي ليس الا بذل المال قطعا اذا لم يجب الا من الثلث فحج نفسه اولى مردود بمنع الحكم في الاصل اولا كما اذا قيل لم يفت به فيه احد بل اخرجوه من الاصل لما دل على وجوب الحق المالي من الاصل وتزلوا الصحيحين تارة على وقوع النذر في مرض الموت واخرى على وقوعه التزاما بغير صيغه وثالثة على ما اذا قصد الناذر تنفيذ الحج المنذور بنفسه فلم يتفق بالموت فلا يتعلق بما لحج واجب بالنذر ويكون الامر باخراج الحج المنذور واردا على الاستحباب للوارث وكونه من الثلث رعاية لجانبه وثانيا بمنع الاولوية لعدم معلومية العلة ومما ذكر ظهر ضعف دليل القولين وعدم وجود دليل على اصل القضاء فكيف بالقضاء من الاصل ولذا استشكل في اصله في ك وغيره وبعض اخر وهو في موقعه جدا الا ان لمظنة الاجماع يكون الاحوط القضاء ولاصالة الاقتصار فيما خالف الاصل على موضع اليقين يحتاط به باخراجه من الثلث **الثالثة** لو نذر الحج وهو معضوب فان كان مقيدا بوقت معين واستمر المانع الى ذلك الوقت بطل النذر ولو كان مطلقا توقع المكنة ومع الياس يبطل ولا يجب الاستنابة في الصورتين الا ان لاحظ في نذره الاستنابة فيجب قطعا ولو حصل الغضب بعد النذر والتمكن من الفعل فقد قطع جمع بوجوب الاستنابة وطالبهم في ك بالدليل وهو مطالبة حقة واذ ليس فينفي بالاصل **الرابعة** اذا نذر الحج فاما ان ينوي حجة الاسلام او غيرها او يطلق فلا ينوي شيئا منها فعلى الاول ينعقد نذره على الاصح فيجب الكفارة بالترك او تاخيره عن الوقت المعين و مع الاستطاعة فيه ولا يجب عليه غيرها حج اتفاقا ولا تحصل الاستطاعة لان النذور وليس امرا زايدا عن حج الاسلام الا ان ينذر تحصيلها فيجب ولو قيد النذر بوقت معين ولم تحصل له الاستطاعة الى انقضائه بطل النذر وعلى الثاني لم يتداخلا قطعا ويجبان معا اتفاقا كما عن التحرير والمنتهى ولك و غيرها ان كان حال النذر مستطيعا وكانت حجة النذر مطلقة او مقيدة بزمان متاخر عن سنة الاستطاعة ويجب عليه ح تقديم حجة الاسلام لفوريتها وسعة مقابلها وان كانت مقيدة بسنة الاستطاعة بطل النذر ان قصدها مع بقاء الاستطاعة وان قصدها مع زوالها صح ووجب الوفاء عند زوالها وان خلا عن القصدين فوجهان وان لم يكن حال النذر مستطيعا وجبت المنذورة خاصة بشرط القدرة دون الاستطاعة الشرعية فانها شرط في حجة الاسلام خاصة خلافا للمحكي عن س فيشترطها ايضا ولا وجه له وان حصلت الاستطاعة الشرعية قبل الاتيان بالمنذورة فان كانت مطلقة او مقيدة بزمان متاخر عن سنة الاستطاعة خصوصا او عموما وجب تقديم حجة الاسلام لما مر وفاقا للجماعة وخلافا للمحكي عن س فقدم المنذورة ولا اعرف وجهه وان كانت مقيدة بسنة الاستطاعة ففي تقديم المنذورة او الفريضة وجهان اجودهما الاول وفاقا للف ولك وك وغيرها لعدم تحقق الاستطاعة لان المانع الشرعي كالمانع العقلي وعلى هذا يعتبر في وجوب حج الاسلام بقاء الاستطاعة الى السنة الثانية وعلى الثالث ففي التداخل مطلقا فيجزي كل منهما عن الاخر كما في خبر وما اليه في ك وعن الشيخ وعدمه كذلك كما عن ف والسرائر والناصريات والغنية والفاضلين والشهيدين وغيرهم بل الاكثر كما قيل بل الاجماع كما في الناصريات او تداخل حجة الاسلام في قصد النذر دون العكس كما عن النهاية و ب الاقتصاد وجمع اخر اقوال الحق هو الاول لاصالة التداخل كما بينا في موضعه وصدق الامتثال مضافا في صورة قصد المنذور الى صحيحي محمد ورفاعة واحتج الثاني بحكاية الاجماع وباصالة عدم التداخل وبما في النهاية من قوله بعد نسبة ما ذكره فيه الى بعض الروايات وفي بعض الاخبار انه لا يجزي عنه وهو وان كان ضعيفا الا انه منجبر بما ذكروا الاول ليس بحجة والثاني تم مع الاصل فان احد شقي المسئلة مدفوع بالصحيحين والثالث بعدم معلومية مرجع الضمير المجرور وعندنا دليل الثالث في الجزء الاول الصحيحان وفي الثاني اصالة عدم التداخل والاول مقبول والثاني كما مر ممنوع **الخامسة** لو نذر الحج ماشيا فان كان عاجزا عنه حين النذر

المحصور لا الحج مع الصفة

ومايوسًا عن حصول القوة او فيده بوقت معين علم العجز فيه بطل النذر لانتفاء التكليف بما يعجز عنه سواء في ذلك العجز مطلقا او العجز في جميع الحالات وان تمكن في بعضها وما ورد في بعض النصوص من انه اذا عجز ركب فانما هو في العجز المتجدد ولا يلزم من صحة النذر مع القوة وتجدد العجز صحته مع العلم بالعجز ايضا ولا يجب الحج مطلقا وان اقتضاه ما ذكره بعضهم من ان العجز انما حصل عن الصفة لا عن اصل الحج والنذر انما تعلق بامرين ولا يلزم من سقوط احدهما للعجز سقوط الاخر لمنع كون النذر متعلقا بامرين بل المنذور امر واحد وهو الحج على الصفة فلا يمكن الاتيان بالمنذور عند العجز وان كان متمكنا عنه انعقد ووجب على المعروف من مذهب الاصحاب وعن المنع اتفاق العلماء عليه وعموما النذر وخصوص نصوص نذر الحج من الصحاح وغيرها عليه دالة واما صحيحة الحذاء الواردة في حكاية اخت عقبة بن عامر فلا ينافي ذلك لان مقتضاها عدم انعقاد نذر الحج ماشيا مع الحفاء وهو لا يخالف المدعي وجعله بعيدا عن السياق لا وجه له اذ ليس فيها ما يوجب بعده سوى الامر بالاركاب دون لبس النعل ولعله لبطلان اصل النذر لاجل الحفاء فلا يبقى المشي واجبا وكونه مخالفا لادلة انعقاد نذره حافيا عموما وخصوصا لا يوجب صرفها الى ابطال نذره ماشيا لانه ايضا مخالف لادلة انعقاد النذر ماشيا مع ان وجود خصوص في ذلك تم وما ذكر من المروي عن نوادر ابن عيسى عن رجل نذر ان يمشي حافيا الى بيت الله تعالى قال فليمش لا سكرا نه اوجب المشي بدون الحفاء هذا مع انه حكاية حال فلعل النبي علم منها العجز او كشف ما يجب ستره من المرأة والقول بان المراد ذلك في الرواية على سبيل الجواب بمقتضى المقام الاجمال في الجواب ومع احتمال ذلك لا يثبت التعميم في حكاية الحال الخالية عن الاطلاق والعموم والفاضل في بعض كتبه وولده في الايضاح توقفا في

عن ع

انعقاد النذر على القول بكون المشي افضل من الركوب والا فلا ينعقد لاشتراط رجحان المنذور وفيه مع مخالفته للاطلاقات انه لا يعتبر في المنذور كونه ارجح من جميع ما عداه بل المعتبر رجحانه في نفسه ولا ريب في ثبوته وان كان مرجوحا بالاضافة الى غيره **فروع** اختلف الاصحاب في مبدء المشي ومنتهاه

في بيان مبدأ المشي ومنتهاه

اما الاول فقيل انه بلد الناذر وقيل وقت الشروع في افعال الحج والاصح فيه الرجوع الى قصد الناذر ان تعين والا فالى عرفه حين النذر ان كان معلوما مضبوطا وهو في امثال بلادنا بلد الناذر او النذر ومع اضطراب عرفه بالنسبة اليهما يكتفى بالاقرب منهما الى الميقات للاصل والا فالى مقتضى اللفظ لغة وهو في لفظ احج ماشيا اول افعال الحج وهو الاحرام واما الثاني فقيل رمي الجمار وقيل طواف النساء وروي في قرب الاسناد للحميري انه اذا افاض من عرفات والمعول فيه ايضا قصد الناذر مع اليقين والا فعرفه مع معلوميته والا فمقتضى اللغة وهو فيما ذكر اخر افعال الحج الواجبة وهو رمي الجمار كما استفاضت به الروايات ايضا كصحيحتي جميل وابن هشام ورواية ابن ابي حمزة والاولى القطع بطواف النساء واما رواية الحميري فشاذة او على بعض المحامل محمولة **فرع** من نذر الحج ماشيا بحيث يجب عليه المشي في الطريق ايضا لا يجوز له المسافرة من طريق البحر لعدم صدق المشي على العابر بالسفن ولو لم يكن طريق غيره يحتمل سقوط النذر واما في رواية السكوني فليقم في المعبر قائما حتى يجوز فهي واردة في مثل الفرات والدجلة من الشطوط والانهار العظيمة التي يحتاج الى المعبر دون البحر والسفينة لان المتبادر من المعبر الاول واما في امثال تلك المعابر فلو قطع النظر عن الرواية يجوز بالمعبر مطلقا قائما او جالسا لان هذا القدر لا يضر عرفا في صدق المشي الى مكة ولكن لدلالة الرواية على وجوب القيام فيه يحكم به ولا يضر ضعفها **ح** لو ركب ناذر المشي بعض الطريق وحج لم يكن اتيا بالمنذور وفيما ماشيا ان كان النذر مطلقا والقول بانه يعيد ماشيا في موضع الركوب خاصة ضعيف جدا وكذا القول بالاول ان كان الركوب بعد التلبس بالحج والثاني ان كان قبله كما في الشرائع وان كان مقيدا بسنة معينة فيكفر لخلف النذر ويقضي الحج ان قلنا بوجوب قضاء المنذور من العبادات اذا ترك ويأتي بيانه في بابه واما قضاء الحج لفساده الموجب للقضاء فانما يصح اذا ركب في افعال الحج لكون الامر بالحج ماشيا نهيا عن ضده الموجب لفساده واما اذا ركب قبلها فلا وجه لفساد نفس الحج الا اذا قصد المنذور **فرع** لو عجز الناذر للحج ماشيا عن المشي كلا او بعضا مع المكنة اولا او توقعها ففيه اقوال الاول توقع المكنة مع الاطلاق وعدم اليأس منها والسقوط مع التقييد بزمان معين وحصول العجز فيه او اليأس مع الاطلاق اختاره الحلي والفاضل في بعض كتبه والمحقق الثاني في حاشيته ع لوجوب تحصيل الواجب بقدر الامكان في الاول والعجز المستتبع للشرط في الثاني والثاني الركوب وسياق البدنة مطلقا ذهب اليه الشيخ وجماعة من الاصحاب لصحيحة الحلبي والحذاء والثالث الركوب بلا وجوب السياق وهو المحكي عن المفيد والاسكافي والمحقق لصحيحة رفاعة رجل نذر ان يمشي الى بيت الله قال فليمش قلت فانه تعب قال اذا تعب ركب فان السكوت عن سياق الهدي في مقام البيان يقتضي عدم وجوبه ورواية عنبسة نذرت في ابن لي ان عافاه الله ان احج ماشيا فمشيت حتى بلغت العقبة فاشتكيت فركبت ثم وجدت راحة فمشيت فسألت اباعبدالله ع فقال اني احب ان كنت موسرا ان تذبح بقرة فقلت معي نفقة ولو شئت ان اذبح لفعلت وعلي دين فقال اني احب ان كنت موسرا ان تذبح بقرة فقلت شيء واجب افعله فقال لا من جعل لله شيئا فبلغ جهده فليس عليه شيء والرابع توقع المكنة مع الاطلاق والركوب مع اليقين او اليأس حكي عن المنتهى واختاره في ضمنه ولك ان تجعل قول الاخيرين غير الاولين باعتبار عدم تعرض الاولين لليأس وتعرض الاخيرين والظاهر الاتحاد اذ لا يكون اليأس داخلا في توقع المكنة قطعا اما الاول فظاهر واما الثاني فلان العجز عن الصفة لا يوجب سقوط الموصوف والخامس توقع المكنة مع الاطلاق والركوب مع الاتمام ان حصل العجز بعد التلبس بالاحرام مطلقا والسقوط ان حصل قبله حكي عن بعض المتأخرين **اقول** لولا النصوص المذكورة لكان المصير الى القول الاول متعينا بضميمة ما مر سابقا من ابطال الاستدلال بعدم ايجاب العجز عن الصفة سقوط الموصوف ولكن مع تلك النصوص الامرة بالركوب عند العجز على الاطلاق سواء كان نذره مطلقا او معينا اما مع سياق الهدي او بدونه الموافقة للعمل جمع من الاعيان فلا محيص عن القول بمقتضاها مضافا بالنسبة الى النذر المطلق ان الامر بتوقع المكنة بعد طريان العجز ربما يؤدي الى العسر والحرج المنفيين سيما وان يكون

في بيان انه لو نذر الحج ماشيا لا يجوز له المسافرة الى البحر

بعد التلبس

بعد التلبس بالاحرام سيما مع الامر باكمال الحج والعمرة ومخالفة الخروج عن الجمع عليه في صورة الاطلاق حيث ان المستفاد من كلام فخر المحققين
وغيره ان الخلاف انما هو في المعين واما المطلق فلا خلاف فيه في وجوب توقع المكنة فليس في موقعها انظار جمع من الاصحاب منهم المحقق في يع ونفع وتحقق
الخلاف في الصورتين فالاخذ بمقتضى النصوص وهو الركوب عند العجز مع احد الامرين من السياق وعدمه هو الاقوى واما الاصول المقتضية للقول الاول
بها يندفع وقد يورد على النصوص بعد صراحتهما في مفروض المسئلة وهو نذر الحج ماشيا بان يكون احدهما مشروطا بالاخر لان مورد صحيحي الحلبي و
رفاعة نذر المشي الى بيت الله وهو لا يستلزم نذر الحج فلعل المجابة انما هو لا يجابه عليه مضيفا سابقا بالاستطاعة ونحوها ومورد الاخرين وان كان
المفروض الا انه يحتمل ان يكون المراد نذر المشي خاصة منضما الى الحج الواجب مضيقا سابقا وح فيخرجان عن المورد ايضا الا من جهة الاطلاق والعموم وفي
رفع اليد عن الاصول وتخصيصها بمجردهما اشكال بل يمكن العكس بصرفهما الى نذر المشي خاصة في سنة الوجوب مضيقا وفيه مضافا الى ظهور اراده
نذر الحج ماشيا من نذر المشي الى بيت الله ان الاطلاق الخبرين الاخيرين اللذين احدهما الصحيح والاخر ايضا حجة على الصحيح وعمومهما او اطلاقهما كاف في دفع
الاصل سلمنا ان الاصل لكونه مؤسسا ايضا من العموم او الاطلاق يعارض ذلك ومقتضاه الرجوع الى اصالة عدم وجوب توقع المكنة ايضا وهو
المط والقول بان صرف النصوص الى الاصول اولى لكونها مقطوعا بها بخلاف النصوص فانها احاد باطل لان الاحاد بعد حجيتها تكون قطعية مع ان ما خلف
تلك الاصول ايضا لا يخرج عن الاحاد بقي الكلام في انه هل يجب سياق الهدي كما هو القول الثاني ومقتضى الصحيحين الاولين او يستحب كما هو القول الثالث
ومقتضى الرواية المعتضدة بظاهر الصحيحة ولولا الرواية لكان المصير الى الوجوب متعينا ولكن معها لا يبقى ظهور للصحيحين في الوجوب لتصريحها بعدم و
الاستحباب فيكون قرينة على ارادته منهما ايضا والقول بضعف الرواية مع وجودها في الاصول المعتبرة عندي ضعيف فاذن الاصح هو القول الثالث
وعليه الفتوى **الفصل الثاني** في الواجب بالنيابة والاجارة وهي ثابتة في الحج في الجملة بالاجماع بل الضرورة والاخبار المتواترة الواردة
في احكام النيابة والاجارة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** يشترط في النائب امور منها العقل فلا يصح نيابة المجنون والطفل غير المميز
المحقق والمحكي لعدم ارتفاع تحقق القصد منهما ومنها البلوغ فلا يصح نيابة غير البالغ ولو كان مميزا على المشهور كما صرح به جماعة وجعله في ك المعروف
من مذهب الاصحاب واستدل له بالاصل لكون كفاية حج الغير عن اخر مخالفا له قطعا فيقتصر فيها على موضع اليقين وبخروج عباداته عن الشرعية
الموجبة للثواب وانما هي تمرينية فلا يجزي عمن يجب عليه او يندب لان التمرينية ليست بواجبة ولا مندوبة وبانه ليس بمكلف فلا يصح عبادته لانها
موافقة المكلف والحج بالنيابة ايضا عبادة وبان علمه بعدم المؤاخذة نافعا له موجب لعدم الركون الى اخباره واحتمال ان يفعل بعض المناسك لا
على الوجه المامور به وفي الكل نظر اما الاول فللزوم الخروج عن الاصل بالدليل ولو كان اطلاقا او عموما واكثر اخبار المقام وان تضمن لفظ الرجل
او الصرورة الذي لا مال له المراد منه البالغ او غيره لا يحتاج الى القيد او الامر بمثل فليقض عنه ولية المخصوص بالمكلفين او مثل ويقضي عنه الغير
المنصوص للقاضي ولو من جهة الاطلاق ولكن من الاخبار ما يشمل غير المميز بالاطلاق كرواية عامر بن عمير الصحيح عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه
بلغني انك قلت لو ان رجلا مات ولم يحج حجة الاسلام فحج عنه بعض اهله اجزء ذلك عنه قال نعم وصحيحة ابن عمار حج الصرورة يجزي عنه وعمن حج عنه و
رواية محمد لا باس ان يحج الصرورة عن الصرورة واما الثاني فلمنع خروج عبادات الصبي عن الشرعية باطلاقها وانما هي خارجة عن الواجبة على نفسها
سلمنا التمرينية لكنها مخصوصة باوامر الله سبحانه لا بما يستاجر للغير ولا نسلم ما رتبه على تمرينية عباداته من عدم اجزائه عمن يجب عليه او يستحب ولا يلزم
من عدم وجوبها او ندبها على نفسه عدم اجزائها عمن يجب عليه او يندب فان قيل اذا لم يكن واجبة ولا مندوبة فلا يكون مامورا بها فلا يكون صحيحة لان
الصحة موافقة الامر قلنا لا نسلم ان الصحة فيما يستاجر للغير موافقته للمامور به لمن استوجر له ومن ذلك يعلم ما في الثالث ايضا واما الرابع فلعدم ايجاب
العلم بعدم المؤاخذة لعدم الركون باصالة انه قد يكون الشخص في نفسه ثقة لا يرضى بالخيانة سلمنا ولكن عدم المؤاخذة عنه انما هو في حال الصغر ولكنه
يعلم بكونه مؤاخذا بعد البلوغ بغرامة ما يتلفه في حال الصغر عن حق الغير وخيانته منه ومن ذلك يعلم ضعف جميع تلك الادلة ولذا ذهب جمع من المتاخرين
الى جواز نيابة المميز كالمحقق الاردبيلي وك ويتح وشرحه ومال اليه في ذخيرة الان في مرسلة يسير عن الدلال ان والدي توفي ولم يحج فاليحج عنها رجل او امرءة قلت
ايهم احب اليك قال رجل احب الي وفي المستفيضة المتقدمة الواردة فيمن لم يطق الحج ببدنه فليجهز رجلا ولا شك ان الرجل لا يصدق على غير البالغ ولكن
الاستدلال بالاول يتم عند من يقول بافادة الجملة الخبرية للوجوب وبالثاني عند من وجب على من لم يطق تجهيز الغير وقد عرفت ان الاظهر عدم فلا
يتم عندنا نعم يمكن الاستدلال على عدم الجواز برواية عمار الواردة في استيجار الصلوة والصوم المتقدمة في كتاب الصلوة اما من جهة الاجماع المركب
وعدم الفصل بينهما وبين الحج او من جهة اشتمال افعال الحج على الصلوة ايضا المؤيدين بقوله الطواف بالبيت صلوة ومن ذلك يظهر ان الاظهر عدم
صحة اجارة غير المكلف ومنها الاسلام فلا يصح نيابة الكافر لا لما استدلوا به من عدم تاتي نية القربة منه لمنعه اولا فانه يمكن تاتيها من جهة زعمه
اشتغال الذمة بفعل الغير وعدم اشتراط القربة في عمل الاجير ثانيا بل للاجماع ولكون الكافر نجسا لا يجوز له دخول مسجد الحرام المتوقف بعضه
اعمال الحج عليه ولرواية مصادف احدهما يحج المرءة عن الرجل قال نعم اذا كانت فقيهة مسلمة وكانت قد حجت وقرينية منها الاخرى ولا يضر
في الاشتراط شرط كونها قد حجت مع انه غير شرط لانه قرينة على ان الكلام في المراد المرءة المستطيعة ومنها الايمان اشترطه بعضهم لعدم صحة عبادة الكل
المخالف وفيه انه لو سلم فانما هو في عبادات نفسه واما ما ينوب فيه لغيره فلا دليل على عدم صحته التي هي الموافقة لتكليف المنوب عنه والاخبار الواردة

في بيان شرائط النائب وهي امور

قال قلت لابي عبد الله عليه السلام

في بيان احكام النائب وفيه مسائل

ومن شرائط النايب العدالة

فى عدم صحة عباداته ظاهرة فى عبادات نفسه ولذا ذهب جمع الى الصحة بل هو ظاهر الاكثر ويمكن الاستدلال على عدم الصحة برواية عمار الساباطى
النهاى فى نيابة المميز المتقدمة فى بحث الصلوة بالتقريب المتقدم فى المميز وعلى هذا فالاظهر عدم الصحة ومنها العدالة وقد اعتبرها المتأخرون
فى الحج الواجب كما فى لك وغيره وتبع او فى الحج مطلقا كما فى بعض شروح تبع وهو ظاهر المفيد فى باب مختصر المسايل والجوابات من كتاب الاركان حيث
قال اذا لم يكن للانسان مانع عن الحج وكان ظاهر العدالة فله ان يحج عن غيره واستند المتأخرون الى ان الاتيان بالحج الصحيح انما يعلم باخباره والفاسق
لا نعول على اخباره لاية التثبت واكتفى بعضهم بكونه ممن يظن صدقه ويحصل الوثوق باخباره واستحسنه جماعة ولا يخفى انه يرد على مستندهم ان
المط ان كان هو المسلم فلا يحصل من خبر العادل ايض وان كان الظن فهو قد يحصل بخبر الفاسق الا ان يقال ان المط كونه مقبول الخبر والفاسق ليس
كذلك للاية ويرد عليه ح اولا ان مقتضى الاية قبول خبر الفاسق مع التثبت فقد يعلم من حاله انه لا يكذب وانه ياتى بما استوجر له او يدل تواتر
على احدهما فلا يكون العدالة شرطا وثانيا انا نمنع اصل المط وهو كونه مقبول القول فان المامور به هو الاستنابة مطلقا كما فى الاخبار واما انه يجب
ان يستعر عنه انه هل اتى بما استنيب له ام لا وانه يجب ان يكون مقبول القول فى ذلك فلا دليل عليه والاصل ينفيه بل المصرح فى المستفيضة ان
بالاستنابة تبرء ذمة المنوب عنه اتى النايب بالافعال ام لا كان فى حجه نقص ام لا ففى مرسلة ابن ابى عمير التى هى فى حكم الصحاح فى رجل اخذ من رجل مالا
ولم يحج عنه ومات ولم يخلف شيئا قال ان كان حج الاجير اخذت حجته ودفعت الى صاحب المال وان لم يكن حج كتب لصاحب المال ثواب الحج وفى مرسلة
به الرجل ياخذ الحجة من الرجل فيموت فلا يترك شيئا فقال اجزئت عن الميت وان كانت له عند الله حجة اثبتت لصاحبه وفى موثقة اسحق الصحيحة عمن
اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه فى الرجل يحج عن اخر فاجترح فى حجه شيئا يلزمه فيه الحج من قابل او كفارة قال هى للاول تامة وعلى هذا ما اجترح و
فى اخرى كذلك ايض فان ابتلى بشئ يفسد عليه حجه حتى يصير عليه الحج من قابل ايجزى عن الاول قال نعم قلت لان الاجير ضامن للحج قال نعم وصحيحة الحسين
فى رجل اعطاه رجل مالا ليحج عنه فحج عن نفسه فقال هى عن صاحب المال ومكاتبة على بن مطهر الى دفعت الى ستة انفس مائة دينار وخمسين دينارا
ليحجوا بها فرجعوا ولم يشخص بعضهم واتانى بعض وذكر انه قد انفق بعض الدنانير وبقيت بقية وانه يرد على ما بقى وانى قد رمت مطالبة من لم ياتنى
بما دفعت اليه فكتب ع لا تعرض لمن لم ياتك ولا ياخذ ممن اتاك شيئا مما ياتيك به والاجر قد وقع على الله وهذه الاخبار ناطقة بانه يثبت الحج للمنوب
عنه بعد الاستنابة مطلقا فاى حاجة الى كون الاجير مقبول القول او لا حتى يشترط عدالته والاصل عدم اشتراطها ولا كونه مظنون الصدق وهو

ومن شرائط النايب التفقه بحال الحج

الاظهر نعم لو كان المستنيب وصيا او وكيلا ودلت القراين على ارادة الموصى او الموكل لاستنابة العدل او الثقة كما هو الظاهر فى الاكثر يجب استنابته كما
مر فى كتاب الصلوة ومنها ان يكون فقيها بحال الحج اى عارفا بما يلزم عليه من افعال الحج اجتهادا او تقليدا للروايتين مصادف المتقدمة ولتوقف الاتيان
بما عليه وهل يشترط علم المستنيب بفقاهته او عدم علمه بعدمها او لا يشترط شئ منهما مقتضى الروايتين الاول فهو المعول وان لم يقل به فى استيجار
الصلوة لان الصلوة واجبة على كل احد ومقتضى معاملة العلماء بل الحج مع الناس اكتفائهم فى حجتهم فى تكاليفهم بعدم العلم بالعدم وبنائهم معهم
على كونهم عالمين باحكامهم وان امكن الخدش فى الصلوة ايض فن واللازم معرفته هو العلم بما يجب عليه الاتيان به من اعمال الحج دون ما يمكن ان يحتاج
اليه من مسايل الشك والسهو وقدر الكفارات والاحكام المفروضة احتياجه اليها وكذا اللازم هو المعرفة حال كل فعل فلو لم يعلم الجميع مفصلا اولا
ولكن كان معه اصل يرجع اليه عند كل عمل كان كافيا ولو كان بتعليم مرشد عادل يحج معه واما ما احتمله الشهيد فى س من كفاية العلم الاجمالى بذلك فلا
افهم حقيقته فانه ان اراد حال الاجارة او قبل الاعمال فلا يشترط العلم مط لا التفصيلى ولا الاجمالى وان كان حال الفعل فلا معنى لكفاية الاجمالى فيها
كونه قادرا على السير والاتيان بمناسك الحج والوجه ط ومنها موت المنوب عنه او عجزه كما مر نعم يجوز التبرع بحج التطوع لغيرهما كما ياتى ومنها خلو ذمته من حج
واجب عليه فى عام النيابة بالاصالة او بالاستيجار او بالافساد او بغير ذلك فلو وجب عليه حج فى ذلك العام لم يجز له ان ينوب عن غيره بالاجماع للنهى عن
الضد الموجب للفساد وللاخبار المستفيضة من الصحاح وغيرها كصحيحة سعد عن الرجل الصرورة يحج عن الميت قال نعم اذا لم يجد الصرورة ما يحج به عن نفسه
فان كان له ما يحج به عن نفسه فليس يجزى عنه حتى يحج من ماله الحديث وغيرها من الاخبار ومن شغلت ذمته بواجب موسع او مقيد بالعام القابل
كما لو نذر او استاجر لان يحج فى القابل جازت له النيابة قبل عام الوجوب من غير خلاف يعرف وكذا من استقر فى ذمته الحج فى عام وعجز عن ادائه فيه ولو
مشيا كالمستقر من حج الاسلام ويجوز له الاستنابة اذا تمكن من الركوب ح بمال الاجارة بشرط ضيق الوقت بحيث لا يحتمل تجدد الاستطاعة
لان العجز يمنع عن الوجوب وخالف فيه بعضهم ولا وجه له ولو صار نائبا فى عام وتجدد بعد النيابة له الاستطاعة فى ذلك العام يصح النيابة ويحج
للنيابة لان المانع الشرعى كالعقلى ويحج لنفسه فى العام القابل بشرط بقاء الاستطاعة وكذا يجوز النيابة لو لم يكن مستطيعا وعلم حصول الاستطاعة
قبل المسافرة لعدم الوجوب قبل الحصول فيجوز له النيابة وبعدها لا يحصل تمام الاستطاعة للمانع الشرعى ويتفرع عليه انه لو اوصى احد بولده نيابة الحج

في بيان عدم جواز النيابة عن الكافر

بنفسه لوالده اول عام وفاته ولم يكن للولد مال بنفسه ولكن يستطيع بالميراث بعد فوت ابيه يجوز له قبول الوصية وبعده لا يكون مستطيعا فى
العام الاول ولو كان له مال قبل فوت ابيه يجوز له قبول الوصية مقيدا بحجه لنفسه قبل فوت ابيه فلو لم يحج قبله لا يجوز له الحج نيابة ولو ظن تمكنه
من الحج لنفسه قبل وفات ابيه فقبل الوصية فلم يتمكن او مات ابوه فى ذلك العام بطلت الوصية وعاد المال الى الورثة ومنها اذن المولى ان كان
النايب عبدا فلا يصح بدون اذنه ووجهه واضح ومعه يصح باجماعنا للاطلاقات **المسئلة الثانية** لا يصح النيابة عن الكافر للاجماع

ومع الحجة فيه بدون ما قيل من انه يستحق في الآخرة العقاب دون الثواب وهو من لوازم صحة الفعل ولا قوله سبحانه ما كان للنبي والذين آمنوا ان يستغفروا للمشركين ولا قوله ان ليس للانسان الا ما سعى لمنع كون ثواب الآخرة من لوازم صحة الفعل لجواز ترتب الاجر الدنيوي كما ورد في كثير من الافعال او تخفيف عقاب الآخرة وعدم استحقاق الكافر لهما مم كما ورد في بعض الموثقات عن الرجل يحج فيجعل حجته او عمرته او بعض طوافه لبعض اهله الى ان قال وان كان ناصبا ينفعه ذلك قال نعم يخفف عنه ولمنع كون نيابة الحج استغفارا ولكون الاستنابة سعيا من المنوب عنه ولا يصح ايضا من المسلم الناصب الا ان يكون بالنيابة لمكاتبة ابن مهزيار وصحيحة ابن عبد ربه واما غير الناصب من المخالفين فيصح منه على الاظهر وفاقا لجماعة للاصل والاطلاقات الا اذا ثبت فعل لا يجوز عندنا ومنعه جماعة مطلقا لعدم انتفاعه بشيء من الاعمال واستحقاقه العقاب الدائم وكونه كافرا ويرد على الاول ان المسلم عدم انتفاعه لاخروي فلعله يوجر به في الدنيا ومنه يظهر ما يرد على الثاني ايضا وعلى الثالث بمنع كونه كافرا اسلمنا ولكن المستند في عدم الصحة عند الاجماع المنتفي في ذلك لنفسه **الثالثة** قالوا لا بد من نية النيابة وتعيين المنوب عنه وفي خبره ان هذا الحكم مقطوع به في كلامهم ونسبه بعض شراح الشرايع الى المسلم المنبئ عن الخلاف واستدل له بقوله انما الاعمال بالنيات وان لكل امرئ ما نوى وفيه انه انما هو في الاعمال التي يحتمل الاشتراك ويمكن وقوعه على وجوه عديدة فلا بد فيه من قصد المميز ولما لا يمكن وقوعه الا على وجه واحد فلا يحتاج الى مميز كما هو مستوفى في مبحث النية من الوضوء والصلوة فعلى هذا يتجه القول بعدم لزوم قصد النيابة ووقوع الفعل للمنوب عنه قهرا ولو قصد غيره ويدل عليه صحيحة ابي حمزة والحسين في رجل اعطى رجلا ما لا يحج عنه فحج عن نفسه فقال هي عن صاحب المال ونحوها مرفوعة محمد نعم اذا كان وقت النيابة موسعا او كان الحج للغير تبرعا يجوز التخلف فوقوعه عن النيابة يتوقف على قصدها وعلى هذا وردت الروايات المفيدة لقصد الحج عن شخص ولو كان المنوب عنه متعددا بان ينوب عن اثنين في عامين بدون التعيين يجب تعيين المنوب عنه ايضا ولا يجب تسمية المنوب عنه باللفظ قولا واحدا نعم يستحب كما يأتي **الرابعة** يجوز نيابة كل من الرجل والمرأة عن الآخر بالاجماع مطلقا في الاول وفي غير الصرورة من الثاني للمستفيضة من الاخبار الصحيحة وغيرها والروايتان المنافيتان بظاهرهما لذلك الحكم شاذتان مطروحتان مع انهما في الحقيقة غير منافيتين لعمومهما بالنسبة الى الصرورة الذكر ما ل والذي لا مال له واختصاص المجوزات بمن لا مال له فيجب التخصيص مع ان مدلول احديهما عدم اجزاء حجة عن حجتين لا عدم اجزاء حج الصرورة وعلى الحق المشهور في الصرورة منه ايضا للمستفيضة بل كما قيل المتواترة من الاخبار المتضمنة لعدم حج المرأة الصرورة عن الرجل غير ناهض لاثبات الزائد عن الكراهة بل في بعضها دلالة عليها دلالة واضحة **الخامسة** لو مات النائب قبل اتمام المناسك فان كان قبل الاحرام لم يجز عنه اجماعا للاصل والاجماع وبه يخصص الاخبار الآتية المصرحة بالاجزاء مع الموت في الطريق مطلقا وان كان بعد الاحرام ودخول الحرم اجزء حجه عمن حج عنه وبرئت ذمته عن فرضه ولا حاجة الى الاستنابة له ثانيا بلا خلاف يوجد بل بلا خلاف على الظاهر المصرح به في التنقيح وغيره وشرح المفاتيح بل بالوفاق كما في خبره بل بالاجماع كما عن الكافي والمنتهى وجماعة بل بالاجماع المحقق لا للاجماع المنقول لو ثبوته في المنوب عنه بالاجماع او صحيحي ضريس والعجلي المتقدمتين في مسألة موت الحاج لنفسه لعدم حجية الاول وكون الثانيين قياسا وعدم ثبوت الاجماع المركب بل للاجماع المحقق وموثقة اسحق الصحيحة عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه عن الرجل يموت فيوصي بحجة فيعطي رجل دراهم يحج بها عنه فيموت قبل ان يحج ثم اعطى الدراهم غيره قال ان مات في الطريق او بمكة قبل ان يقضي مناسكه فانه يجزي عن الاول ومرسلة حسين بن عثمان الصحيحة ايضا في رجل اعطى رجلا ما يحجه فحدث بالرجل حدث فقال ان كان خرج فاصابه في بعض الطريق فقد اجزئت عن الاول والا فلا ومرسلة حسين بن يحيى الصحيحة ايضا في رجل اعطى رجلا ما لا يحج عنه فمات قال ان مات في منزله قبل ان يخرج فلا يجزي عنه وان مات في الطريق فقد اجزء عنه وجه الاستدلال انها دلت على الاجزاء في الطريق مطلقا خرج عنها قبل الاحرام بالاجماع وبقي الباقي والقول بانه تخصيص بعيد كما في خبره غفلة عن حال بلد السؤال الذي هو المدينة فان محل الاحرام فيها قريبة منها معدودة من حدودها بل يمكن ان يقال انه ما لم يصل الى مسجد الشجرة الذي هو الميقات لم يخرج من المنزل عرفا وتضعيف تلك الروايات بعد وجودها في الاصول المعتبرة وصحتها عمن ذكر لا وجه له ولا يعارضها موثقة الساباطي في رجل حج عن آخر ومات في الطريق قال قد وقع اجره على الله ولكن يوصي فان قدر على رجل يركب في رحله ويأكل زاده فعل لعدم صراحتها في الوصية بالحج للمنوب عنه اولا بل يحتمل ان يراد الوصية بما بقي من الاجرة ليستعملها هو احد القولين كما يأتي ويكون قوله وان قدر الى آخره على الاستحباب ولعدم صراحتها في الوجوب ثانيا فلعله مستحب وان مات بعد الاحرام وقبل دخول الحرم اجزء ايضا على الاظهر وفاقا للشيخ في طو وف والحلي في السرائر فان اصحابنا لا يختلفون في ذلك للاخبار المذكورة بالتقريب المذكور بعينه **السادسة** لو مات النائب فاما يكون قبل العمل المبرء للذمة وهو الاحرام او مع دخول الحرم على اختلاف القولين او بعده وعلى الثاني اما يكون قبل الاتيان بجميع المناسك او بعده وعلى الثاني اما يكون قبل الشروع في العود او بعده فعلى الاول فان كان الاستيجار لافعال الحج او الحج خاصة اي نص على الخصوصية لا يستحق من الاجرة شيئا واستعيد الجميع لو اخذها قولا واحدا والوجه واضح وان كان الحج مطلقا من غير تنصيص بالخصوصية فكذلك على الاظهر الاشهر وفاقا للايضاح وط والسرائر جاعلا اياه مقتضى اصول المذهب والمختلف وكره وضه ولك وذخيره وغيرهم من المتأخرين لان الحج اسم للافعال المخصوصة ومفهومه لا يتناول غيره اصلا ولم يأت الاجير بشيء مما تعلقت الاجارة به وان اتى بمقدماته ووجه الاجرة انما يوزع على اجزاء الفعل المستأجر عليه والمقدمات خارجة عن ذلك خلافا للمحكي عن النهاية والكافي والمقنعة والمهذب والغنية فقالوا بانه يستحق مع الاطلاق بنسبة ما فعل من الذهاب الى المجموع منه ومن افعال الحج في يه وعد وشا وغيرها فنسبته الى ما ذكر مع العود ايضا وضعفه ظاهر مما ذكر سيما بالنسبة الى العود الذي لا مدخل له في الحقيقة ولا في المقدمات

في بيان انه لا يصح النيابة عن المسلم الناصب

في بيان شرطية نية النيابة وتعيين المنوب عنه

في بيان جواز نيابة كل من الرجل والمرأة عن الآخر

في بيان ترتيب الحكم لو مات النائب قبل العمل

وفي ان النائب ... المنوب ... فيرجع عليه الاجرة

قيل ويمكن تنزيل اطلاقهم على ما اذا شهدت قراين العرف والعادة بدخول قطع المسافة في الاجارة وان لم يذكر في صيغتها فيكون اللفظ متناولا لها بالالتزام ولهذا يعطى الاجير من الاجرة الكثيرة ما لا يعطى من يحج من الميقات وفيه انه ان اريد بدخول قطع المسافة في الاجارة كونه مرادا من لفظ الحج مجازا حتى يكون اللفظ مستعملا فيه وفي الافعال فيصح النسبة نحو لكن يكون مذكورا في الصيغة لان المجاز مع القرينة كالحقيقة في كونه مذكورا ولا معنى لتناول اللفظ له بالالتزام ايضا بل يكون مستعملا فيه ومع ذلك تنزيل الاطلاق عليه بعيد جدا او جعل اعطاء الاجرة الكثيرة قرينة عليه فاسد لعدم دلالته على التجوز في لفظ الحج اصلا نعم لكون الحج المحتاج الى المقدمات الصعبة والمؤنة الكثيرة اشق يعطى الاجرة عليه اكثر وان اريد به ارادة الاتيان به للتوصل الى المعنى الحقيقي للحج فهو كذلك ولكن كلما كان بين الاجير والميقات مسافة اراد قطعها ولا معنى للتخصيص بقوله اذا شهدت ولا تنزيل الاطلاق ومع ذلك لا يكون داخلا فيما استوجر له لا صريحا ولا التزاما فان كل من يستاجر بناء لبناء داره يريد خروجه من بيته ومجيئه الى موضع العمل وليس ذلك مما استوجر له قطعا لا عرفا ولا عادة وعلى هذا فان كان مراده من تناول اللفظ لها بالالتزام استلزامه لارادة المستاجر الاتيان به فهو ولكن لا يدخل بذلك فيما استوجر له وان اريد استلزام الاجارة للحج للاجارة لقطع المسافة فهو ولذا لو استاجر نفسه لاحد لان يحج عنه في العام القابل بالاطلاق ثم اجر نفسه لاخر لان يقطع المسافة ويحج عنه في العام الحاضر فقطعها له ومكث في مكة الى القابل وحج عن الاول اجزء عنه وبالجملة اطلاق الاجارة للحج ينصرف الى مجرد الافعال الا ان يكون قرينة على وقوع الاجارة على قطع المسافة ايضا فيكون من القسم الاتي وان كان الاستيجار على الحج والذهاب اليه او عليها وعلى العود ايضا استحق منها بنسبة ما قطع من المسافة الى ما بقي من المستاجر عليه وعلى الثاني فالمشهور انه يستحق الجميع ولا يستعاد منه شيء وعن الغنية انه لا خلاف فيه عندنا وعن غيرها اجماع اصحابنا عليه لانه قد برء ذمة المنوب عنه فكان كما لو اكمل الحج وورده في ك بانه انما يتم اذا تعلق الاستيجار بالحج المبرء للذمة اما لو تعلق بالمعهود او الافعال المخصوصة لا وجه لاستحقاقه جميع الاجرة وان كان ما اتى به مبرء للذمة لعدم الاتيان بالفعل المستاجر عليه واستحسنه في خيرة وكذا بعض من تاخر انه لم يثبت نص او اجماع على استحقاق الجميع فيه اذ لم يثبت عندنا والمنقول منه ليس بحجة فالاظهر انه كالاول في انه مع الاستيجار للحج مخصوصا او مطلقا يستحق من الاجرة بنسبة ما اتى به من افعاله الى جميعها وعلى الثالث فمع اطلاق الحج او التخصيص به او ضم الذهاب ايضا يستحق الجميع ولا يستفاد منه شيء ولو ضم العود ايضا فنسبة الذهاب والافعال الى العود وعلى الرابع فكالثالث الا انه يدخل فيما فعل ما اتى به من العود ايضا والدليل على كل ما ذكر من النسبة والاستعادة بحسبها فيما لم يفعل الاجماع على ذلك وان الاجير انما يستحق بقدر ما فعل من الفعل المستاجر له فان قيل مقتضى عقد الاجارة تملك الاجير تمام الاجارة بمجرد العقد وصرح به في موثقة الساباطي فيمن اعطى رجلا ما لا يحجه به فيحج عنه من الكوفة فيحج عنه من البصرة قال لا باس اذا قضى جميع المناسك فقد تم حجه ...

وعليه حجة فالاستعادة مخالفة للاصل يجب الاقتصار فيها على موضع الاجماع في جميع ما ذكر ومنها اذا احرم او دخل الحرم فيجب عليه استرداد شيء لانه موضع الاجماع قلنا المستند هنا الاجماع الواقع على ان الاجير لا يستحق ما لم يفعله من المستاجر له وهذا الاجماع مسلم وعليه بناء الاستدلال ولا حاجة الى نقله في كل جزئي جزئي ولذا لا يحتسب الذهاب في صورة الاطلاق **فرع ان** الو نسي كيفية الاستيجار من الاطلاق والتقييد فالظاهر العمل باصالة عدم التقييد فيجعل المستاجر له الحج مطلقا وبه يخرج عن اصل عدم التسلط على استعادة الزايد عن القدر المتيقن لكون الاول مزيلا للثاني وعلى هذا فلو ادعى ورثة الاجير دخول الذهاب ايضا وانكره المستاجر يكون عليهم الاثبات **ب** كيفية الاستعادة بالنسبة انه يستعلم اجرة كل فعل مخصوص عن اهل العرف وينسب الى مجموع مال الاجارة فيستعلم اجرة من ذهب الى الشام مثلا او الى مدينة او الميقات واجرة من حج من الميقات واجرة من عاد من مكة الى الوطن مثلا وينسب كل الى مال الاجارة ويعمل فيه بحسبها ولا يلاحظ في اجرة الذهاب والعود ان المقصود الاهم هو الحج حتى لا يقابلها الا اقل قليل بل الملحوظ نفس قطع المسافة فيقال لمن كان له شغل من العراق الى المدينة او من المدينة الى العراق فبكم يستاجر وهكذا **الس**ابعة مقتضى القواعد انه يعتبر في صحة الاجارة تعيين النوع الذي يريده المستاجر ولو بالقراين الحالية لاختلافها في الكيفية والاحكام ولا يخفى انه ظاهر ما ينافي ما ذكروه في مسئلة جواز العدول الى التمتع من انه اذا علم ان قصد المستاجر التخيير وقد ذكره هو ايضا بعد ذلك بدليل من تخصيص الحكم بجواز العدول عن الافراد الى التمتع بما اذا كان المستاجر مخيرا بين الانواع فان مقتضى ذلك جواز التخيير وصحة الاجارة التخييرية والتحقيق ان الاجارة يقع تارة على منافع الشخص في الزمان المعين وان كان مراد المستاجر استيفاء نفع خاص منه واخرى على العمل اما في زمان معين او مطلقا فان وقعت على الطريق الاول يحتمل التخيير فيستاجر الشخص في سنة معينة مطلقا لان يحج بما يامره او بما يشاء الاجير فالمنتقل الى المستاجر منفعة الشخص وله ان يجبره في كيفية ايجاد المنفعة ومن هذا القبيل اجارة الشخص لمعونة السفر او الخدمة مع ان انواعها غير محصورة وان وقعت على الطريق الثاني بان يستاجره للحج خاصة اي ينتقل اليه هذه المنفعة منه خاصة فلا شك في اشتراط التعيين لاختلاف العمل والكيفية وزمان كل منهما فلا يحتمل التخيير للزوم تعيين المنتقل اليه من المنافع ويحصل مما ذكرنا انه ان وقعت الاجارة على الشخص لجميع منافعه وان كان ذلك لاجل العمل الخاص لا يجب تعيين النوع وان وقعت على العمل اي على الشخص لاجل العمل اي على منفعة مخصوصة منه يجب التعيين لعدم جواز نقل منفعة غير معينة والاول من قبيل اجارة الشخص لمعونة السفر او للتجارة او للسفر بامره او للخدمة فانها يصح مع عدم تعيين نوع العمل والثاني من قبيل اجارته لسفر غير معين او خدمة غير معينة فانها لا يصح **الثامنة** اذا وقعت الاجارة على العمل المعين لا يجوز العدول عنه الى غيره بلا خلاف اذا كان الغير مرجوحا لقاعدة الاجارة والسالم عن المعارض بالمرة ولو كان راجحا فيه خلاف والاقوى عدم جواز العدول مع تعيين المرجوح على المستاجر والاستيجار له او احتمال تعلق غرضه بفعل المرجوح للقاعدة ولرواية علي

كتاب الحج

المتضمنة للسؤال المجمع على تصحيح ما يصح عنه عن رجل اعطى رجلا دراهم يحج بها حجة مفردة فقال ليس له ان يتمتع بالعمرة الى الحج لا يخالف صاحب الدراهم
ولا ينافيها صحيحة ابي بصير في رجل اعطى رجلا حجة مفردة فيجوز له ان يتمتع بالعمرة الى الحج قال نعم انما خالف الى الفضل والخيرة لان المراد منها الفضل المنوب
عنه لا مطلقا ولا شك انه مخصوص بما اذا لم يستاجر لما تعين عليه كالمرجوح والا لم يكن فضلا له بل يكون حراما عليه ولكن سياق التعليل مفهم لكون الفضيلة
موجبة لرضا المستاجر ولو احتمل تعلق غرض له بفعل المرجوح لا يعلم رضاه وجوازه في غير الصورتين للصحيح المذكورة التي هي بمقتضى التعليل بالتقريب
المذكور اخص مطلقا من الرواية المتقدمة فيخصص بها وبشهادة الحال برضا المستاجر واذنه في العدول وان ما ذكر في العقد للرخصة الى الاذن ولا
شك انه مع علمه بالاذن في العدول يجوز له ذلك لان الامر منوط برضاه ثم انه اذا عدل الى غيره ففي صورة عدم الجواز يقع العمل للمنوب عنه لقصد النيابة و
لا يستحق الاجير شيئا من الاجرة والوجه واضح وفي صورة الجواز فالاولى يستحق تمام الاجرة اذ يكون جواز العدول للحج معلوما من قصده فكان كالمنطوق به
وعند بعضهم فيه نظر اذ جواز العدول لا يستلزم استحقاق الاجرة وذلك لان من الامور ما يكفي فيه العلم برضا المالك ولو بشاهد الحال كالتصرف في ملكه
ومنها ما لا يكفي فيه ذلك بل يتوقف على ثبوت التوقيف من الشرع كبيع ماله بعنوان اللزوم فان من اشترى متاعا بعشرة للتجارة وعلم غاية رضاه
بخمسة عشر فباعه احد بعشرين لم يرتكب محرما الا انه لا يلزم البيع لتوقفه على بيع المالك او وليه او وكيله المصرح بتوكيله او اجازته بعد الفضولي
على قول وجواز العدول من الاول واستحقاق الاجرة من الثاني انه لم يثبت من جواز الاتيان بعمل لشخص استحقاق الاجرة عليه بل هو يتوقف على ذكره
العمل في متن العقد ولا يكفي مجرد الرضا نعم لو دلت قرينة على ان المراد من المرجوح الاعم منه ومن الراجح مجازا يكون في حكم المذكور **التاسعة**
لو استاجر للحج من طريق معين ففي جواز العدول عنه مطلقا كالشيخين والقاضي والكاشي والحلبي والجامع والشافعي وغيرهم او الا مع العلم بتعلق غرض
بذلك المعين كما في يع بل اكثر المتاخرين كما قيل بل قيل هو المشهور او عدم جوازه الا مع العلم بانتفاء الغرض في ذلك الطريق كبعضهم اقوال اقويها
الاخير للقاعدة المتقدمة دليل الاول صحيحة حريز عن رجل اعطى رجلا حجة يحج عنه من الكوفة فحج عنه من البصرة قال لا باس اذا قضى جميع مناسكه فقد تم
حجه وهو دليل الثاني ايضا بتقييد الصحيح بالقيد المذكور لظهورها في انتفائه ورد باجمال الدلالة وقصورها عن افادة الجواز مطلقا لاحتمال
تعلق قوله من الكوفة بقوله اعطى وكون السؤال لتجويز الاعطاء من الكوفة موجبا لتوهم وجوب الحج منه كما في خبره او كونه صفة لقوله رجلا كما
في الكافي او وقوع الشرط خارج العقد وعدم الاعتبار بمثله عند الفقهاء كما ذكره السيد نعمة الله الجزائري او كون الدفع على وجه الرزق لا الاجارة
كما في المنتقى وهو ظاهر الرواية او كون المراد حصول الاجزاء بذلك ونفي الباس عنه للمستاجر بعد وقوع الفعل لا جواز ذلك للاجير كما في خبره ايضا
وان كان غير الاول والاخيرين بعيدا ثم لو خالف الشرط وحج من الغير يصح حجه وان تعلق الغرض بالطريق المعين لانه بعض العمل المستاجر عليه و
قد امتثل بفعله والاصل عدم ارتباطه بالطريق الا ان يصرح بالارتباط والاشتراط فلم يبرء ذمة النايب عن الحج ايضا واما الاجرة فيجب
توزيعها على الحج والطريق المشترط مع الطريق المخالف فيه بالنسبة ومع الارتباط لا يستحق شيئا منها **العاشرة** لو استاجره لحج التمتع وسائر الاحكام
وضاق وقته عن التمتع فهل يجوز له العدول الى الافراد للمنوب عنه ويجزي عنه كما يجوز ويجزي للحاج لنفسه ام لا لم اعثر على مصرح من الفقهاء بحكمه والذي
يقوى عندي الثاني للاصل والقاعدة المتقدمة كما بينتها وذكر الجواب عن عموم ما دل على العدول المعذور الى ما تيسر له في باب اجارة الصلوة من كتاب الصلوة
مع ان عموم ما دل على عدول المتمتع الى الافراد مع العذر لا يفيد ازيد من جوازه او لزومه عليه وعدم ترتب اثم او شيء اخر عليه من هذه الحيثية وهو مسلم
ولا يدل ذلك على برائته عما لزم عليه من جهة الاجارة واستحقاقه لكمال الاجارة ومنه يعلم انه لو اوصى احد باستيجار احد للتمتع لا يجوز للوصي شرط العدول
مع العذر لعدم استفادة الاذن فيه من الوصية نعم لو اذن فيه الموصي جاز ويجزي ايضا عما يجب عليه من الحج ثم لو حصل للاجير العذر وعدل مع عدم الشرط
المجوز للعدول فان وسع عام اجارته يؤخر الحج الاستيجاري الى العام القابل والا فيكون كمن لم يتمكن من الحج اصلا فيعمل في الاجرة بالتوزيع على الطريق و
الحج ان كانت بازائهما والا يستحق منها شيئا ان كانت بازاء الحج فقط **الحادية عشر** لا يجوز للاجير ان يوجر نفسه ثانيا في السنة التي استوجر لها بلا
وجه واضح ويجوز في غيرها مطلقا وان كانت الاجارة الثانية في العام المتاخر لعدم دليل على وجوب اتصال مدة الاستيجار بزمان العقد ولا
على فورية الحج الاستيجاري ولو كان فوريا على المستاجر وان كانت الاجارة الاولى مطلقة ولم يكن قرينة على ارادة التعجيل يصح الثانية مطلقة و
معينة في العام الاول وفي غيره للاصل وعدم دليل على بطلان نوع منها وعدم اقتضاء الاطلاق الخالي عن القرينة للتعجيل **الثانية عشر** لا يجوز
استنابة غيره الا مع الاذن له صريحا او فحوى ممن يجوز له الاذن فيها او ايقاع العقد مقيدا بالاطلاق لايقاعه مطلقا فانه يقتضي المباشرة بنفسه
او بغيره او بما يدل عليه كان يستاجر لتحصيل الحج عن المنوب عنه وبايقاعه مطلقا ان يستاجره ليحج عنه فان هذا الاطلاق يقتضي مباشرته كل ذلك
للاصول المقررة وبها افتى جماعة بل قيل لا خلاف فيه واما رواية عثمان ما تقول في الرجل يعطى الحجة فيدفعها الى غيره قال لا باس فلا دلالة فيها على الاستيجار
بوجه بل مدلولها اعطاء ما يحج به لاجل الحج فيحتمل التوكيل ايضا بل هو الظاهر فيسئل انه اذا اعطى رجل وجه حجة لغيره هل يجب على الغير مباشرته بنفسه
او يجوز له الدفع الى الغير **الثالثة عشر** لو صد الاجير قبل اكمال العمل المستاجر عليه حجا كان او مع الذهاب او الاياب ايضا يستعيد منه بنسبة
المتخلف منه من العمل ان كانت الاجارة مقيدة بسنة الصد لانفساخها بفوات الزمان الذي تعلقت به ولا يلزم المستاجر اجابته لو التمس عدم
الاستعادة وضمن الحج من قابل للاصل وعدم تناول العقد لغير تلك السنة خلافا للمحكي عن ظ السرائر وط وعد والحلبي فيلزم ومستنده غير واضح

في بيان انه لا يجوز للاجير ان يستنيب غيره الا باذن المستاجر

في بيان عدم جواز النيابة عن اثنين في عام واحد

مع احتمال ان يكون مرادهم الجواز برضا المستاجر كما قيل ولا كلام فيه ح ولا فرق بين ان يقع الصد قبل الاحرام ودخول الحرم او بعدهما او بينهما والعموم
دل على استعادة ما بازاء المتخلف من العمل والحاقه بالموت قياس مع الفارق لعدم الاجزاء مع الصد بعد الاحرام ودخول الحرم عن نفسه فكيف عن
غيره خلافا لبعضهم فالحقه بالموت ولا وجه له وان كانت الاجارة مطلقة وجب على الاجير الاتيان بالحج بعد الصد لعدم انفساخها به وهل للمستاجر
او الاجير الفسخ الظ لا للاصل وقيل نعم وعلى تقدير الفسخ له اجرة ما فعل واستعيد بنسبة ما تخلف ومتى انفسخت الاجارة استوجر من موضع الصد
مع الامكان الا ان يكون عن مكة من الميقات لوجوب انشاء الحج منه **الرابعة عشر** لا يجوز ان ينوب عن اثنين في عام لان الحج الواحد لا يقع
عن اثنين اجماعا هذا في الواجب واما المندوب فقد دلت الاخبار الكثيرة على جواز الاشتراك فيه فيجوز الاستنابة فيه على هذا الوجه بان يستاجر اثنان
او اكثر بعقد واحد لان يحج تطوعا عام لا بان يوجر نفسه لاثنين او اكثر بعقود متعددة فان كل عقد يقتضي الاستقلال فلا يجوز بعده **الخامسة
عشر** لا يجوز النيابة في الطواف الواجب عن المتمكن الحاضر ويجوز مع العذر وسيجيء تحقيقه في بحث الافعال والاعذار **السادسة عشر** لو
حج احد عن ميت وجب عليه الحج تبرعا برئت ذمته وصح سواء ترك الميت مالا اولا وسواء كان المتبرع وليا ام لا بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا و
المستفيضة من الصحاح وغيرها الخالية عن المعارض بالمرة وكذا يجوز التبرع عن الميت والحي بالتطوع بالاجماعين والاخبار المستفيضة القريبة
من التواتر بل قيل لعلها متواترة وفي التبرع عن الحي بالواجب مطلقا اذا كان له العذر المسوغ للاستنابة وكفايته عنه وجهان اجودهما العدم اذ الاخبار
لاستنابة صريحة في امره بالتجهيز من ماله فلعل لهذا العمل واجب عليه مقام الحج بنفسه وكفاية فعل الغير موقوفة على الدليل وهو في المقام مفقود واما
مع عدم العذر المسوغ فلا يجوز التبرع عنه قطعا **السابعة عشر** ما يلزم الاجير من كفارات الجنايات في احرامه فهو من ماله بلا خلاف يعرف
كما قيل بل بالاجماع كما عن الغنية لانها عقوبة جناية صدرت عنه او ضمان في مقابلة اتلاف وقع منه ولتوجه الخطابات بها الى الجاني فيكون عليه
الثامنة عشر لو افسد الاجير حجه يجب عليه اتمامه وقضاؤه من قابل ويجزي عن المستاجر مطلقا معينة كانت الاجارة او مطلقة وفاقا للدروس
ولا يستعاد الاجرة منه شيئا لموثقة ابن عمار لحديثها في الرجل يحج عن اخر فاجترح في حجه شيئا يلزم فيه الحج من قابل او كفارة قال هي للاول تامة و
على هذا ما اجترح والاخرى فان ابتلي بشيء يفسد عليه حجه من قابل اتجزي عن الاول قال نعم قلت لان الاجير ضامن للحج قال نعم ومنهم من قال
بانفساخ الاجارة بالافساد في المعينة واستعادة الاجرة ومنهم من اوجب عليه في المطلقة حجة ثالثة غير الفاسدة وقضائها والوجوه كلها اجتهادا
في مقابل النص **التاسعة عشر** من وجب عليه حجان مختلفان كحجة الاسلام والنذر ومنعه مانع جاز ان يستاجر لحجين لهما في عام واحد على
المعروف من مذهب الاصحاب كما في الشرح وباتفاق علمائنا كما عن كره لثبوت جواز الاستنابة فيهما وعدم دليل على لزوم اختلاف العام واشتراط عدم وجوب
الترتيب وتحققه في المنوب عنه لم يكن لوجوب الترتيب بل لعدم امكان صدور الحجين منه في عام واحد **العشرون** يستحب للنائب ان يذكر المنوب
عنه باسمه في المواطن وعند كل فعل من افعال الحج بلا خلاف كما في شرح عن المن وعلى مذهب الاصحاب كما في المنتهى واتفاقا كما في شرح المفاتيح وهو الحجة فيه لانه مقام
التسامح مضافا الى صحيحة محمد في المواطن والمواقف ورواية الحلبي فيما بعد ما يحرم وصحيحة ابن عمار عند الاحرام وتوهم دلالة بعضها على الوجوب ضعيف
لخلوها عن الدال عليه والتسامح انه لو كان لوجب الحمل على الاستحباب للاتفاق على عدم الوجوب ودلالة الاخبار عليه كمرسلة ابن فضال ورواية البزنطي و
يستحب ان يعيد فاضل الاجرة بعد الحج انه لم يقتر على نفسه للشهرة الكافية في المقام ولرواية مسمع اعطيت رجلا دراهم يحج بها عني ففضل منها شيء
فلم يرده علي فقال هو له لعله ضيق على نفسه في النفقة لحاجته الى النفقة دل التعليل انه لولا الضيق على النفس لكان الرد اولى اذ لولاه لم يحسن التعليل
ومرسلة ابن فضال وقد جاءت رواية انه ان فضل مما اخذه فانه يرده ان كانت نفقته واسعة وان كان قتر على نفسه لم يرده ويستفاد وجه القيد
من الروايتين مضافا الى رواية محمد بن عبد الله القمي عن الرجل يعطى الحجة يحج بها ويوسع على نفسه ففضل منها ايردها عليه قال لا هو له ولا ينافي
استحباب الرد موثقة الساباطي عن الرجل ياخذ الدراهم يحج بها هل يجوز له ان ينفق منها في غير الحج قال اذا ضمن الحج فالدراهم له يصنع بها ما احب
عليه حجه اذ غايتها جواز عدم الرد وهو غير مناف للاستحباب ويستحب للمستاجر ان يتمم للاجير لو اعوزه الاجرة لفتوى الاصحاب ولما فيه من المساعدة للمؤمن
والرفق به ويكره ان تنوب المرأة اذا كانت صرورة لرواية صالح والشحام القاصرتين عن افادة الحرمة لاحتمال الجملة الخبرية فالقول بالحرمة كما قيل
ضعيف بل يكره نيابة المرأة مطلقا لروايتي عبيد بن زرارة وابي بصير **الحادية والعشرون** من اوصى بحجة ينصرف الى الميقاتي للاصل
الا مع التصريح او شهادة القرائن ثم لو لم يعين القدر يؤخذ اجرة المثل المتوقف الحج عليه ووجوب ما يتوقف عليه الواجب على هذا ولو وجد من
ياخذ باقل من اجرة المثل وجب الاقتصار عليه اذا لم يرض الوارث بالزائد لعدم التوقف ح وما في كلام بعضهم من الاستشكال في الاول بان اجرة المثل
كالمنطوق به والحكم بوجوب الاقتصار على الاقل لو وجد من ياخذه لا يخلو عن تدافع ويلزم الفحص عنه لو احتمل وجدانه لما ذكر وكذا لو لم يوص من يحج عنه
واخذ الاجرة من صلب ما لزم المأخوذ يكون من اصل المال ان كان حجة الاسلام ومن الثلث ان كان غيرها المأخوذ بلا خلاف يعرف في صحيحي معاوية
ابن عمار وغيرهما ولو عين القدر فان لم يكن زائدا عن اجرة المثل كان كما سبق الا في الاقتصار على الاقل مع وجدان من ياخذه فانه لا يجب ح بل يؤخذ الاقل
من الاصل ح والزائد من الثلث وان كان زائدا على اجرة المثل فيؤخذ الاجرة من الاصل والزائد من الثلث مع كون الحج حجة الاسلام والكل من
الثلث ان كان غيرها والاجرة المأخوذة من الاصل هي اجرة الميقاتية كما يأتي بيانه في كتاب الوصية **الثانية والعشرون** اذا اوصى احد

في بيان انه يستحب للنائب ان يذكر المنوب عنه باسمه في المواطن

في بيان انه لو اوصى بحجة ينصرف الى الميقاتي

ان يحج

كتاب الحج

ان يحج عنه بها فان علم مراده من المرة او التكرار على وجه خاص يعمل به وان لم يعلم شيء منهما او علم التكرار ولم يعلم وجهه فمقتضى روايتي محمد بن الحسين التكرار الى ان يستوفي الثلث اوليهما عن رجل اوصى ان يحج عنه مبهما فقال يحج عنه ما بقي من ثلثه شيء والاخرى قال اوصى عني منهما ولم يسم شيئا كيف ذلك فقال يحج عنه ما دام له مال ولكن متأخري الاصحاب حملوهما على فهم قصد التكرار وقالوا ولم يفهم منه ذلك اكتفى بالمرة وان فهم التكرار على وجه خاص عليه والا فالمرتين وان فهم التكرار بقدر الثلث او ازيد عمل بمضمون الخبرين ولا يخفى ان ذلك طرح لهما راسا وعمل بمقتضى القواعد ولا وجه له مع عدم ظهور عامل بهما من المتقدمين سوى شاذ وقد افتى بمضمونهما في الكافي عنده من لا يعمل بغير الصحاح ونحوها واما نحن ففي توسعة من ذلك فالوجه العمل بمضمونهما ومتابعة قصده ان كان مفهوما والتكرار الى تمام الثلث ان كان مبهما **الثالثة والعشرون** اذا اوصى ان يحج عنه سنين متعددة وعين لكل سنة قدرا معينا تفصيلا او اجمالا كل سنة عن حجتها جمع من نصيب سنتين او السنين ما يمكن به الاستيجار لحجة فصاعدا او يستأجر به الحجة لمكاتبتي ابراهيم بن مهزيار وعلي بن محمد الحصين المنجبر ضعفهما لو كان بدعوى كون الحكم مقطوعا به في كلام الاصحاب في ك وصح في الجزاير وصح ضه للهندي بل بدعوى عمل الاصحاب كافة كما قيل وبالشهرة المحققة احديهما ان مولاك علي بن مهزيار اوصى ان يحج عنه من ضيعة صير ربعها لك في كل سنة حجة بعشرين دينارا وانه منذ انقطع طريق البصرة يضاعف المؤن على الناس فليس يكتفون بعشرين دينارا وكذلك اوصى عدة من مواليك في حججهم فكتب عليه السلام يجعل ثلث حجج حجتين ان شاء الله والثانية ان ابن عمي اوصى ان يحج عنه بخمسة عشر دينارا في كل سنة فليس يكفي فما تأمرني في ذلك فكتب عليه السلام يجعل حجتين حجة ان الله عالم بذلك وقد يستدل له ايضا بخروج المال عن الارث بوجوب صرفه في الحج وكونه بقدر مخصوص فاذا تعذر الثاني لم يسقط الاول ومرجعه الى قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور وهي عندي ضعيفة جدا **الرابعة والعشرون** يستحق الاجير مال الاجارة بالعقد لانه مقتضى صحة المعاوضة ولرواية مسمع ومحمد بن عبد الله القمي وموثقة الساباطي المتقدمة جميعا في مسألة العشرين وعلى هذا فلو كانت عينا فزادت او نمت بعد العقد فهما للاجير قال في ك لكن لا يجب تسليمها الا بعد العمل كما في مطلق الاجارة وعلى هذا فليس للوصي التسليم قبله ولو سلم كان ضامنا الا مع الاذن من الموصي المستفاد من اللفظ او اطراد العادة **اقول** عدم وجوب التسليم بعد كونه ما له يحتاج الى الدليل ولا يسلم ذلك في مطلق الاجارة حتى في الحج الذي دلت المستفيضة المتقدمة عند ذكر اشتراط العدالة على براءة ذمة المنوب عنه بعد الاجارة وورد اخبار اخر فيمن انفق مال الاجارة الحج وانفقه ولم يترك شيئا ولم يحكم في شيء منها بالضمان والمسألة محل اشكال والاحتياط للوصي ونحوه ان يشترط عدم التسليم الا بوثيقة في ضمن العقد **الخامسة والعشرون** لو كان عند شخص وديعة ومات صاحبها وعليه حجة الاسلام كان له ان يقتطع قدر اجرة الحج منها فيستأجر به ويرد الفاضل ان كان للورثة بلا خلاف في الجملة لصحيحة العجلي عن رجل استودعني مالا فهلك وليس لوارثه شيء ولم يحج حجة الاسلام قال حج عنه وما فضل فاعطهم ومقتضى اطلاقها بل عمومها الحاصل بترك الاستفصال وجوب ذلك سواء اذن الورثة فيه او لا وسواء علم ان الورثة لا يؤدون الحج عنه او ظن ذلك او لم يعلم ذلك ولم يظن بل علم الاداء او ظن ولكن الاكثر قيدوه بما اذا علم انهم لا يؤدونه كما في فع ويع وشا وغيرها او بما اذا ظن ذلك كالسر وبعض اخر فيه وفيها يجب استيذانهم لان مقدار اجرة الحج وان كان خارجا عن الميراث الا ان الوارث مخير في جهات القضاء وله الحج بنفسه والاستقلال بالتركة والاستيجار بدون اجرة المثل فيقتصر في منعه من التركة على موضع الوفاق وربما استأنس له بقوله وليس للورثة شيء **اقول** لا شك انه اذا علم المستودع او ظن ظنا مقبولا شرعا ان الورثة قد ادوه ليس له ذلك لبراءة ذمة الميت وعدم وجوب حج عنه واما قبل ادائهم فلا شك ان مقدار الاجرة لم ينتقل اليهم لان الارث بعد الدين الذي منه الحج كما صرح به في النصوص ونسبة الوارث وغيره في وجوب صرف ذلك في الحج وجوبا كفائيا مشروطا بعدم العلم ببراءة ذمة الميت من طريق اخر تبرع او مال غيره او اقل من اجرة على السواء فما دام عدم العلم بالبراءة وتحقق الشرط يكون الاقتطاع واجبا كفائيا على المستودع ما لم يعلم اداؤهم لا يجوز له تركه بل يجب عليه عينا كما هو شأن الواجبات الكفائية ووجوب استيذان الوارث فيه يحتاج الى دليل وكونه مخيرا في جهات القضاء لا يدل عليه لان المسلم فيه انه ما دام بقاء المال وعدم صرفه في الاستيجار مخير في الجهات وهو مسلم لكون وجوب الصرف كما مر مشروطا بعدم الاداء من جهة اخرى فتخييره ايضا مشروط بالبقاء واما التخيير على الاطلاق فلا نسلمه حتى في المقام المتضمن للنص المنافي بعمومه له والحاصل ان المسلم ان الوارث مخير بشرط بقاء المال وعدم صرفه في الحج وللمستودع الاستيجار بشرط عدم اداء الوارث او غيره من هذه الجهة او جهة اخرى فيعمل بعموم الصحيح ويحكم بوجوب استيجار المستودع مطلقا الا ما خرج عنه بالاجماع وهو ما اذا علم اداء الحج وعليه الفتوى **فروع** أ الاستيجار واجب على المستودع لظاهر الامر المقيد له وتعبير بعض الاصحاب بالجواز اما بارادة معناه الاعم الجامع للوجوب كما قيل او باعتبار ما ذكرنا من كونه مشروطا بعدم العلم باداء الوارث من جهة اخرى فللمستودع اعلام الوارث وادائهم من جهة اخرى وله الاخذ من الوديعة فيكون الاخذ جائزا وان كان احد فردي المخير ب الوارث اما يعلم بالوديعة ام لا فان لم يعلم بها فللمستودع الاستيجار بدون اعلام الوارث وله اعلامهم ان علم عدم امتناعهم عن الاستيجار والاداء من جهة اخرى او عدم تمكنهم من الامتناع والا فلا يجوز الاعلام لكونه سببا لتفويت الواجب وسبب الحرام حرام وان علم بها فان امكن للمستودع اثبات وجوب الحج على الميت ولو باعتراف الوارث واثبات الاستيجار لو استأجر وجب عليه الاستيجار ايضا وكذا ان لم يمكن له ذلك ولكن لم يكن للوارث تسلط عليه والا فلا يجب عليه لاستلزامه الضرر المنفي شرعا معارضا لادلة استيفاء الصحيح وكذا ان امكن له ذلك ولكن عدم وقوف الوارث على حكم الشرع وتضرره بذلك ولذا اعتبر في كره وغيره امن المستودع من الضرر وهو في موقعه ب اعتبر بعضهم في ذلك استيذان الحاكم اما مع امكانه كبعضهم

او مطلقا كما هو اقتصار او فيما خالف الاصل على المتفق عليه واستبعده بعضهم لاطلاق النص وبرتهما هو بتضمنه الامر الامام وهو منه اذن له اقول
يمكن ان يقال انه لا شك في ان كونه اذنا منه موقوف على امر زايد على صدور الامر الشرعي المساوي فيه كل مكلف وهو ملاحظة جهة الاذنية له والا
عدمه مسلما ولكن كل من الامرين محتمل اي كونه من جهة حكم الشرع او من جهة الاذنية فاللازم ملاحظة استيجار المستودع خلاف الاصل حتى
يقتصر فيه على موضع اليقين او هو الاصل حتى يتوقف الخروج عنه على اليقين مقتضى الاخبار المتواترة معنى المصرحة بوجوب قضاء الحج عن الميت عن اصل
ماله من غير خطاب الى شخص معين وجوبه على كل مكلف كفاية وهو يتحمل وجوب الكفائي للمستودع اصلا اثباتا فالتوقف على الاذن يحتاج الى دليل وعلى
هذا فلو كان هذا الامر من الامام لزم ثانيا لا بد في التوقف عليه من ثبوت انه امر وبجهة حصول الاذن وهو غير معلوم وهل الحكم مختص بالوديعة
كما حمل عليه جماعة لاختصاص النص او يتعدى الى ساير الحقوق المالية من الغصب والدين وغيرهما كما اختاره اخرون التحقيق فيه البناء على ما ذكرنا من
كون استيجار المستودع مخالفا للاصل او موافقا له فعلى الاول يحكم بالاقتصار وعلى الثاني بالتعدي وعلى ما ذكرنا فالحق هو الثاني ثم قالوا مقتضى النص
ج الودعي بنفسه ولكن الاصحاب جوزوا له الاستيجار بل ربما جعلوه اولى خصوصا اذا كان ذلك انسب واستند بعضهم في ذلك الى تنقيح المناط القطعي
وهو جيد مع انا ان اردنا الحج بنفسه من اللفظ في هذا المقام محل تامل وعلى ما ذكرنا من الاصل يصير جواز الاستيجار اظهر ولو استاجر المستودع
ثم علم الوارث وانكر احد الامرين من وجوب الحج او الاستيجار كان على المستودع الاثبات للاصل ولا يدل النص على قبول قوله لان حكمه انما هو في حق
شخص خاص ولانه انما هو بعد فرض ان عليه الحج وحكمه بهما ان كان كما قلت يحج عنه كما هو المراد في جميع السؤالات والجوابات الواردة في الاحاديث
فلا يرد ما نقله في المنتهى عن بعض المتاخرين من كون مقتضى الحديث نفوذ اقرار المستودع في حق الوارث ولا حاجة الى ما اجاب صاحب المنتهى في المقام
ولو تعدد من عنده الوديعة وعلموا بالحق جاز لكل منهم الاخراج والاستيجار بل وجب كفاية ويجوز لهم توزيع الاجرة ايضا ولو لم يعلم بعضهم بالحق تعين
على العالم ولو حجوا جميعا مع علم بعضهم ببعض صح السابق خاصة وضمن اللاحق ولو اتفقوا ان لا علم فلا ضمان مع الاجتهاد اللازم والوجه في الكل
واضح **السادسة والعشرون** من اوصى ان يحج عنه شخص معين فاما يعين الاجرة او لا وعلى التقديرين اما يكون الحج واجبا او ندبا فهذه
اربع صور فان عين الاجرة وكان واجبا يخرج الاجرة المعينة من الاصل ان كانت مقدار اجرة المثل من الميقات او اقل وان زادت عنها اخرج
الزايد من الثلث ان لم يجز الورثة ثم لو امتنع الموصى له من الحج بطلت الوصية لتعلقها بشخص معين ويجب استيجار غيره باقل ما يوجد من يحج عنه لا للوصية
بل لوجوب قضاء الحج الواجب فان امتنع من اخذ المعين وطلب الازيد لم يجب اجابته وان لم يزد عن اجرة المثل لانه يخرج عن الوصية ويساوي الاجنبي
يجوز استيجاره بالازيد لو لم يوجد من ياخذ الاقل وان كان ندبا يخرج الاجرة المعينة من الثلث الا مع اجازة الورثة فينفذ من الاصل ولو امتنع الموصى له
من الحج فالظاهر بطلان الوصية وسقوط الحج لما مر من تعلق الوصية بشخص معين وعدم ترك الميسور بالمعسور مع احتمال ارتباط احدهما بالاخر ثم كما بينا
في موضعه قيل لو علم تعلق غرض الموصى بالحج مطلقا وجب اخراجه لان الوصية على هذا التقدير يكون في قوة شيئين فلا يبطل احدهما بفوات الاخر و
فيه نظر لان الوصية ايضا كالتوكيل ونحوه من الامور التي يتوقف ثبوتها على الانشاء اللفظي ولا يتحقق بشاهد الحال بل ولا الفحوى لانها امور
توقيفية لم يثبت التوقيف في غير المذكور فلا يفيد علم في وجوب العمل بالوصية العلم بتعلق غرض الموصى بشيء الا ان يعلم ارادة هذا الغرض من اللفظ
مجازا بالقرينة دون معناه الحقيقي وما نحن فيه ليس كذلك وان لم يعين الاجرة وكان واجبا يجب اجابة الموصى له فيما يرضى بان يحج به وان كان زايدا
عن الاجرة الا ان الزايد يخرج من الثلث ولو زاد عن الثلث ايضا ولم يرض بما يفي به ولم يجز الورثة بطلت الوصية ويستاجر غيره باقل ما يوجد وقيل يجب
استيجاره باقل ما يوجد من يحج عنه وعن بعض احتمال وجوب اعطاء اجرة مثله ان اتسع الثلث وعلى هذا القولين يبطل الوصية لو لم يرض الموصى له
بالاقل او الاجرة ولا وجه له ولو امتنع الموصى له من الحج مطلقا بطل الوصية ويستاجر من يحج بالاقل لاجل وجوب القضاء من الاصل وان كان ندبا يجب
اجابة الموصى له بما يرضى من الثلث مطلقا وان زاد عن الثلث ولم يجز الورثة او امتنع الموصى له من الحج بطلت الوصية راسا ولا يجب استيجار و
الحج في جميع هذه الصور من الميقات الا ان يدل قرينة على ارادة الموصى من البلد فيستاجر منه ويخرج غير اجرة المثل الميقاتي في الواجب منه من الثلث
ولو قصر الثلث عن الاستيجار عن البلد ولم يجز الورثة فالحق بطلان الوصية وعدم وجوب الاستيجار بحسب الامكان لان الموصى به هو الحج البلدي
وهو غير ممكن نعم يستاجر الميقاتي من الاصل مع وجوب الموصى به ثم المراد بالواجب المحكوم باستيجاره من الاصل او مع بطلان الوصية هو حجة الاسلام
دون غيره بل هو في حكم المندوب كما مر سابقا **السابعة والعشرون** لو عين الموصى الاجرة وكان بقدر لا يرغب فيها اجير اصلا بطلت
الوصية بالحج قطعا لبطلان التكليف بغير الممكن وهل يبقى الوصية بالقدر المعين من المال او يبطلها مطلقا فيكون لمالك البر فيصرف في وجوه
كما اختاره في التذكرة والمنتهى بل جعله في ك المشهور بين الاصحاب او يعود ميراثا مطلقا كما اختاره في ك لو الاول ان طرء القصور لعارض والثاني ان قصرت
الاجرة ابتداء كما حكي عن المحقق الثاني واستوجهه ثاني الشهيدين ايضا احسنها اوسطها لان الاصل في مال الميت الثابت بالعمومات والاطلاقات
الانتقال الى الوارث الا ما تعلق به دين او وصية والوصية قد بطلت هناك بعدم امكان الاتيان بها فلا وجه لعدم الانتقال احتج الاول بان
هذا القدر من المال قد خرج عن ملك الورثة بالوصية النافذة ولا يمكن صرفه في الطاعة التي عينها الموصى فيصرف الى غيرها من الطاعات لدخوله
في الوصية ضمنا ويرد عليه منع تحقق الوصية النافذة لان النفوذ فرع الامكان واذ ليس فليس وامكان الطاعة الاخرى لا يفيد لعدم كونها موصى

في بيان وجوب الحج على الودعي او الاستيجار

فيما لو اوصى ان يحج عنه شخص معين باجرة معينة فيجب العمل بالوصية ولو كانت الاجرة ازيد عن اجرة المثل

في بطلان الوصية بالحج لو عين اجرة لا يرغب فيها اجير

بها وجرية

بها ودخولها ضمنا انما يتم على قاعدة من لا يترك الميسور بالمعسور وقد بيّنا بطلانها في موضعه ودليل الثالث صحة الوصية ابتداء فيخرج عن الوارث لنفوذ الوصية المعينة فلا يعود اليه الا بدليل ولم يثبت غاية الامر انه قد تعذر صرفه في الوجه المعين فيكون كمجهول المالك فيصرف في وجوه البر ويرد عليه اولا ان عدم دليل عوده الى الوارث لا يوجب صرفه في وجوه البر ايضا لعدم الدليل عليه ايضا ومجهول المالك الذي يصرف فيها انما هو غير ذلك لما على النحو المعهود وقياس ذلك عليه باطل وثانيا ان لنا ان نقول ان الموصى به على هذا الوجه انما هو مثل المبيع بشرط الخيار او المبيع الذي ثبت فيه خيار الغبن للمشتري او المؤجر بالذي ثبت للمستأجر خيار الفسخ بعد فوت المؤجر لحصول نقصان في منفعته او عينه فان العين في الاولين والمنفعة في الاخير لم ينتقل بالموت الى الوارث ولكن كان للميت في العين والمنفعة المذكورين حقا هو كونه بحيث لو فسخ العقد ينتقل اليه وهذا الحق قد انتقل الى الوارث لانتقال جميع حقوق المورث اليه ولازم ذلك انتقال العين او المنفعة اليه بعد الفسخ فكذا فيما نحن فيه فنقول ان الموصى به انما هو بحيث لو بطلت الوصية فيه ابتداء او لعارض لصار كما كان ملكا للموصي وهذا حق له ينتقل الى الوارث ويلزمه انتقال الموصى به اليه فان قيل من اين علم ثبوت هذا الحق للموصي حتى ينتقل الى الوارث قلنا لان الموصى به كان ملكا له فالاصل بقائه عليه الا بقدر علم خروجه منه ولم يعلم الا هذا القدر يعني علم انه خرج عن ملكه ما دامت الوصية واجب العمل بها واما الزائد عنه فلا فان قيل بالوصية خرج عن ملكه فيستصحب ذلك قلنا بالوصية صار واجب الصرف في الوصية ولزمه الخروج عن ملكه فاذا انتفى الملزوم لا يمكن استصحاب اللازم **فروع أ** لو احتمل رغبة الاجير في بعض الاعوام الآتية فان كان عام الوصية معينا ولم يرغب فيه اجير لم يلزم الا انتظار وبطلت الوصية ولو كان مطلقا وجب الانتظار ما لم يحصل اليأس لاستصحاب وجوب العمل بالوصية **ب** ما ذكرنا من العود الى الوارث انما هو في الحج المندوب والزائد من الحجة الميقاتية في الواجب واما اجرة الميقاتية فيه فلا تعود اليه الا اذا كان المال بقدر لا يفي بها ايضا كما مر **ج** لو كان القدر المعين بقدر لا يرغب فيه اجير اصلا ولكن كان له نماء بعد حصوله يمكن وفاؤهما بالحج كذا كان له منفعة وافية مع الاصل بالحج بعد مدة او امكن استنماء المال بالتجارة وصرفه في الحج بعد مدة فهل يجب العمل بالوصية ام لا الظاهر الثاني لان الوصية انما تعلقت بالاصل دون النماء ولعدم وفائه بالوصية تبطل الوصية ويعود ميراثا فلا يكون نماؤه الا للوارث نعم لو اوصى بالاصل والنماء يجب العمل بها **الباب الثاني** في الحج المندوب اعلم انه يستحب الحج لفاقد الشرائط الخالي عن الموانع ومنه العبد المأذون والفقير والصبي المميز للاجماع وعمومات الترغيب فيه وكذا يستحب لمن حج تكراره استحبابا مؤكدا كما نطقت به الاخبار وصرح به العلماء الاخيار وفي بعض الاخبار ان من حج ثلث حجات لم يصبه فقر ابدا ويكره للموسر ترك الحج خمس سنين متوالية كما صرح به في روايتي ذريح وحمران فالواو يشترط في حج التطوع الاسلام وفي خبره لا اعلم خلافا في ذلك والظاهر ان المراد اشتراطه في الصحة دون الاستحباب ويشترط فيه ايضا ان لا يكون عليه حج واجب فوري للمنافاة للواجب المضيق فيكون منهيا عنه وقال في خيره انه لا يبعد ان يقال النهي متعلق بامر خارج فلا يلزمه فساد الحج وعن ظاهر صحته ووقوعه عن حجة الاسلام وعن ف صحته تطوعا وبقاء حجة الاسلام في ذمته ويشترط فيه ايضا اذن الزوج والمولى كما مر ولا يشترط البلوغ وقد مر ايضا **الباب الثالث** في اقسام العمرة بحسب الحكم وهي ايضا كالحج ينقسم الى واجب اصلي او عارضي ومندوب ونذكر بعض احكامها بحسب هذه القسمة في مسائل **المسئلة الاولى** يجب العمرة على الفور في العمر مرة باصل الشرع على كل مكلف بالشرائط المعتبرة في الحج بالكتاب والسنة والاجماع المحقق والمنقول مستفيضا ففي صحيحة زرارة العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحج فان الله تعالى يقول واتموا الحج والعمرة لله وفي صحيحة الفضل في قول الله تعالى واتموا الحج والعمرة قال هما مفروضان الى غير ذلك من الاخبار الغير العديدة **الثانية** الحق المشهور وجوب العمرة عند تحقق استطاعتها وعدم توقفه على تحقق الاستطاعة للحج بل لو استطاع لها خاصة وجبت كما انه لو استطاع للحج خاصة وجب دون العمرة لاطلاق الاوامر وعدم وجدان دليل يدل على ارتباط احدهما بالاخر في الوجوب كما صرح به غير واحد وفي المسئلة قولان آخران احدهما ان كلا منهما لا يجب الا عند الاستطاعة للاخر وثانيهما ان الحج يجب باستطاعته دون العمرة فانه لا يجب الا عند الاستطاعة للحج ونقل ذلك عن س وهذا في العمرة المفردة واما عمرة التمتع فلا ريب في توقف وجوبها على الاستطاعة للحج ولها الدخول فيه وارتباطها به وكونها بمنزلة الجزء منه وهو موضع وفاق ومدلول عليه بالاخبار **الثالثة** العمرة المتمتع بها تجزي عن العمرة المفردة المفروضة اجماعا فتوى محققا ومنقولا ونصا ففي حسنة الحلبي اذا تمتع الرجل بالعمرة فقد قضى ما عليه من فريضة العمرة وفي صحيحة يعقوب بن شعيب يكفي الرجل اذا تمتع بالعمرة الى الحج مكان تلك العمرة المفردة قال كذلك امر رسول الله صلى الله عليه وآله اصحابه وفي رواية احمد بن محمد بن ابي نصر عن العمرة واجبة هي قال نعم قلت فمن تمتع يجزي عنه قال نعم وفي رواية ابي بصير فاذا ادى المتعة فقد ادى العمرة المفروضة **الرابعة** قد يجب العمرة بنذر او عهد او يمين وبالاستيجار وبالافساد اي اذا افسد عمرة يجب عليه فعلها ثانيا وان كانت مندوبة كالحج على ما قطع به الاصحاب وبفوات الحج فانه يجب التحلل منه بعمرة مفردة كما يأتي في مسائل فوات الحج وقالوا يجب ايضا لمن دخل مكة بل الحرم عدا من يستثنى كما يأتي في مسائل فوات الحج وقالوا يجب ايضا لمن دخل مكة بالحرم عدا من يستثنى كما يأتي في اخر كتاب الحج في بحث خصائص الحرم والمراد بالوجوب الوجوب التخييري دون المعين لتخير الداخل بين احرام الحج والعمرة **الخامسة** ما عدا ما ذكر مندوب مستحب بلا خلاف في استحبابها تمتعا كما يستحب حج التمتع وافرادا لغير المتمتع ووقع الخلاف في المدة التي يستحب فيها العمرة المفردة بعد عمرة اخرى اي في الزمان الذي يصح فيه تتابع العمرتين المفردتين فمنهم من لم يقدر بينهما حدا بل جوز الاعتمار في كل يوم مرة فصاعدا حكي ذلك عن السيد والحلي والديلمي وكثير من المتأخرين وعن الناصريات نسبته الى اصحابنا مؤذنا بدعوى الاجماع عليه لاطلاقات الامر بالاعتمار فلا يتقيد بوقت دون وقت ومنهم من قال ان اقل ما يكون بينهما عشرة ايام وهو منقول عن الاسكافي والشيخ في احد قوليه والمهذب والجامع والاصباح وغيره وكره والمنتهى والرواية علي بن ابي حمزة وفيها قال لكل شهر

انتظار

علمه

عمرة فقلت يكون اقل فقال يكون لكل عشرة ايام عمرة ومنهم من قال ان اقله شهر وهو القول الاخر للشيخ وابن حمزة والحلبي وابن زهرة والنافع ولف
وان احتمل كلام الاخيرين للتوقف والتردد بين الشهر والسنة لصحيحي الحلبي وابن عمار وموثقتي يونس واسحق ورواية علي بن ابي حمزة المتضمنة لقوله ع لكل شهر
عمرة كما في بعضها او في كل شهر عمرة كما في بعض اخر وعن العماني انه لا يكون في السنة الا عمرة واحدة فاقل ما يكون بينهما السنة لصحيحي الحلبي وزرارة لا يكون
عمرتان في سنة كما في احدهما والعمرة في كل سنة كما في الاخرى **اقول** لا ينبغي الريب في ضعف القول الاخير وان صحت روايتاه لشذوذهما كما صرح به غير
واحد مضافا الى ضعف دلالة الاخيرة على المنع عن الزايد واحتمالهما التقية لموافقتها لبعض العامة كما قيل وعمومهما بالنسبة الى المتمتع بها والمفردة
واختصاص معارضاتهما بالاخيرة قطعا ومن بعض ما ذكر يظهر جواب ادلة القول الثالث ايضا فانها غير دالة على المنع عن الزايد بل غايتها الدلالة على
جواز الاعتمار في كل شهر وان لكل شهر عمرة وهو لا يدل على النهي عن الزيادة كما اعترف به من المتاخرين جماعة بل يؤكد عدم الدلالة رواية علي بن
ابي حمزة المتقدمة فلا معارض لذيل هذه الرواية المجوزة لها في كل عشرة وضعف سندها غير ضاير بعد وجودها في الكتب المعتبرة فلا وجه لردها
بالمرة وهو دليل القول الثاني ولكن في دلالتها على ما هو مراده من المنع من الزايد ايضا نظر من المنع من الزايد ايضا نظر من المنع وسبيلها سبيل
الاخبار السابقة واقتضاء سوق السؤال له ممنوع غايته فلم يبق الا دليل القول الاول وهو في غاية الجودة والمتانة والايراد عليه بان الاطلاقات
بالنسبة الى تحديد المدة بينها مجملة غير واضحة الدلالة وانما هي مسوقة لبيان الفضيلة مردود بكفاية الفضيلة لحسنها في كل مرة ولا يحتاج الى
تحديد المدة مع ان المقام مقام الاستحباب المتحمل للمسامحة فيكفي فيه فتوى الاجلة فضلا عن الاجماع المحكي والله العالم **المقصد الثاني** في بيان

في بيان المواقيت واحكامها

المواقيت واحكامها وهي جمع الميقات والمراد منها الامكنة المعينة شرعا للاحرام بيانا ان الاحرام الذي هو اول افعال الحج والعمرة يجب ايقاعه في موضع معين
وقد قرر الشارع لكل طائفة موضعا خاصا يجب عليها احرامه منه وباعتبار تعدد تلك الطوائف تكثرت المواقيت فمنهم من جعلها خمسة ومنهم من قال
انها ستة ومنهم من حصرها في سبعة ومنهم في عشرة وليست تلك الاختلافات باعتبار الاختلاف في جواز الاحرام من الجميع وعدمه لان الجميع مما
جوز او بل اوجب الاحرام اهله منه بل لكل نكتة في تعيين العدد بحسب نظره كما ان من ذكر الخمسة نظر الى ذكرها بخصوصها في بعض الاحاديث والى انها
مما خصها رسول الله صلى الله عليه وآله بذلك الحكم وبذلك عرف ولا حكم له غير ذلك وكما ان من لم يذكر الفخ لانه ليس ميقاتا للحج واجب او عمرة واجبة وهكذا وبالجملة
مجموع المواقيت التي يتحقق فيها الاحرام عشرة **الاول العقيق** وهو ميقات العراقيين والنجديين ومن والاهم وهو في اللغة كل واد عقه السيل
اي شقه فانهره ووسعه وسمي به اربعة اودية في بلاد العرب احدها الميقات وهو واد يندفق سيله في غوري تهامة كما حكي عن تهذيب اللغة وله
طرفان ووسط فاوله المسلخ بفتح الميم وكسرها كما في الشرح بالمهملتين كما عن فخر المحققين والتنقيح اي الموضع العالي ومكان اخذ السلاح ولبس لامة
الحرب ويناسبه تسميته بريد البعث ايضا كما ياتي او بالخاء المعجمة كما حكاه الشهيد الثاني عن بعض الفقهاء اي موضع النزع سمي به لانه ينزع فيه الثياب
للاحرام ومقتضى ذلك تاخر التسمية عن وضعه ميقاتا واوسطه غمرة بالمعجمة ثم الميم الساكنة وقيل المكسورة ثم المهملة منهلة من مناهل طريق مكة
وهي فصل ما بين نجد وتهامة كما عن الازهري والقاموس سميت بها لزحمة الناس فيها واخره ذات عرق بالمهملة المكسورة ثم المهملة الساكنة وهو الجبل
الصغير سميت بها لانه كان بها عرق من الماء اي قليل وقيل انها كانت قرية فخربت ثم كون العقيق ميقاتا لمن ذكر مما لا اختلاف فيه بل نقل عليه الاجماع
مستفيضا ويدل عليه الاخبار المستفيضة كصحيحة ابن عمار من تمام الحج والعمرة ان يحرم من المواقيت التي وقتها رسول الله لا تجاوزها الا وانت محرم
فانه وقت لاهل العراق ولم يكن يومئذ عراق بطن العقيق من قبل اهل العراق ووقت لاهل اليمن يلملم ووقت لاهل الطايف قرن المنازل ووقت لاهل المغرب العراقيه
الجحفة وهي مهيعة ووقت لاهل المدينة ذا الحليفة ومن كان منزله خلف هذه المواقيت مما يلي مكة فوقته منزله وصحيحة الحلبي الاحرام من مواقيت خمسة وقتها
رسول الله صلى الله عليه وآله لا ينبغي لحاج ولا لمعتمر ان يحرم قبلها ولا بعدها وقت لاهل المدينة ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة يصلي فيه ويفرض الحج ووقت لاهل الشام الجحفة
ووقت لاهل نجد العقيق ووقت لاهل الطايف قرن المنازل ووقت لاهل اليمن يلملم ولا ينبغي لاحد ان يرغب عن مواقيت رسول الله صلى الله عليه وآله وقريبة منها
الاخرى لعبيد الله بن علي الحلبي وفيها بعد قوله ويفرض الحج فاذا خرج من المسجد وسار واستوت به البيداء حين يحاذي الميل الاول احرم والخبر حدثني عن الفضل وقت الله
وقته رسول الله صلى الله عليه وآله او شيء صنعه الناس فقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله وقت لاهل المدينة ذا الحليفة ووقت لاهل المغرب الجحفة وهي عندنا مكتوبة مهيعة و
وقت لاهل اليمن يلملم ووقت لاهل الطايف قرن المنازل ووقت لاهل نجد العقيق وما انجدت **اقول** الانجاد الدخول في ارض نجد اي وقت لمن دخل

في بيان ميقات كل طائفة من الحج

ارض نجد وروفاعة وقت رسول الله صلى الله عليه وآله العقيق لاهل نجد وقال هو وقت لما انجدت الارض وانتم منهم ووقت لاهل الشام الجحفة ويقال لها المهيعة **اقول**
وانتم منهم اي ممن دخل ارض نجد وعلي عن احرام اهل الكوفة وخراسان وما يليهم واهل الشام ومصر من اين هو فقال اما اهل الكوفة وخراسان وما يليهم
من العقيق واهل المدينة من ذي الحليفة والجحفة واهل الشام ومصر من الجحفة واهل اليمن من يلملم واهل السند من البصرة اي ميقات اهل البصرة
وعمر بن يزيد وقت رسول الله صلى الله عليه وآله لاهل المشرق العقيق نحوا من بريدين ما بين بريد البعث الى غمرة ووقت لاهل المدينة ذا الحليفة ولاهل نجد قرن المنازل
ولاهل الشام الجحفة ولاهل اليمن يلملم قال في الوافي البعث بالموحدة ثم المهملة ثم المثلثة اول العقيق وهو بمعنى الجيش كانه بعث الجيش من هناك ولم
نجده في اللغة اسما للموضع كذلك ضبطه من يعتمد عليه من اصحابنا فما يوجد في بعض النسخ على غير ذلك لعله مصحف وفي مرسلة به وقت رسول الله صلى الله عليه وآله لاهل العراق
العقيق واوله المسلخ ووسطه غمرة واخره ذات عرق واوله افضل ونحوها الرضوي واما ما في صحيحة عمر بن يزيد المذكورة من ان الميقات لاهل نجد

قرن المنازل

كتاب الحج

في بيان الرابع من المواقيت ذات عرق

قرن المنازل عند فسره بعضهم باصل الموضع المرتفع واريد الطايف وقيل لعل لنجد طريقين لكل طريق ميقات واما ان حد العقيق من المسلخ الى ذات عرق فيدل عليه المرسلة والرضوى المتقدمين ورواية ابي بصير حد العقيق اوله المسلخ واخره ذات عرق ويدل على مبدئه ايض رواية اخرى عن ابي بصير حد العقيق اوله المسلخ واخره ذات عرق ويدل على مبدئه ايض رواية اخرى عن ابي بصير حد العقيق ما بين المسلخ الى عقبة غمرة والظ عدم خلاف في ذلك التحديد وكون ما ذكره عقيقا وانه ليس غيره بعقيق يحرم منه نعم في صحيحة ابن عمار اول العقيق بريد البعث وهو دون المسلخ بستة اميال مما يلي العراق وبينه وبين غمرة اربعة وعشرون ميلا بريدان ومقتضاها تقدم مبدء العقيق على المسلخ بستة اميال ولكنها شاذة بل فيها انها خلاف ما اتفقت عليه كلمة الاصحاب والاخبار ويمكن الجمع بان المراد في الصحيحة مطلق العقيق وفي باقي الاخبار الميقات من العقيق وقيل ان هذه الستة اميال وان كانت من العقيق ولكنها خارجة عن بطنه الذي هو الميقات كما نص عليه في صحيحة ابن عمار الاولى وكيف كان فلا يجوز تقديم الاحرام على المسلخ وكانه لا خلاف فيه بل الظ انه اجماعي وادعى بعضهم الاتفاق عليه ايض ويدل عليه الاخبار الثلثة المذكورة ولا يضر معارضة الصحيحة اذ غايتها الاجمال المقتضي لاستصحاب الاشتغال الى ان يعلم البرائة الغير المعلوم الا بالتاخير الى المسلخ ثم لا تاخيره عن ذات عرق وهو ايض اجماعي نصا وفتوى وهل يجوز التاخير الى ذات عرق كما هو المشهور بل قيل كاد ان يكون اجماعا بل نسبه جماعة الى الاصحاب والى المعروف بينهم مشعرين بدعوى الاجماع عليه بل عن ف والناصريات والغنية الاجماع عليه ولا يجوز التاخير عن الغمرة الا لمرض او تقية كما عن الشيخ في يه ووالد الصدوق بل عن الصدوق في المقنع والهداية وتبعهما الشهيد في س ومال اليه بعض متاخري المتاخرين دليل المشهور المرسلة والرضوي والحدود وروايتي ابي بصير المتقدمة المؤيدة برواية مسمع اذا كان منزل الرجل دون ذات عرق من مكة فليحرم من منزله المنجبرة بما مر ذكره ووجه النافين صحيحة عمر بن يزيد والرواية الاخرى لابي بصير وصحيحة ابن عمار الاخيرة الراجحة على ما تقدم بصحة السند وموافقة اصل الاشتغال ومخالفة العامة كما يدل عليه الصحيحة المروية في الاحتجاج عن صاحب الامر ع عن الرجل يكون مع بعض هؤلاء ويكون متصلا بهم يحج وياخذ عن الجادة ولا يحرم هؤلاء من المسلخ فكتب اليه في الجواب يحرم من ميقاته ثم يلبس الثياب ويلبي في نفسه فاذا بلغ الى ميقاتهم اظهره واجيب عنها بعدم تكافؤها ولو كانت صحيحة للمرسلة واخويها الشهرة المرسلة وشذوذ الصحيحة مضافا الى عدم دلالة الصحيحة الثانية على خروج ذات العرق بل شيء بالكلية وتضمنها ما لم يقل به احد من ان اول العقيق ما دون المسلخ ودلالة الاخيرين على خروج الغمرة ايض لخروج الغاية عن المغيى بل دلالة الرواية على خروج المسلخ ايض لمثل ذلك وهما باطلان اتفاقا ومنه يظهر وجه مرجوحية لرواية ابي بصير الثانية لموافقتها من هذه الجهة للعامة ووجه راجحية للمرسلة واخويها لمخالفتها العامة من تلك الجهة ومن جهة التصريح بان العقيق من المواقيت المنصوصة عن رسول الله ص وهو ايض مما لا يقول به العامة وعلى هذا فتعين الجمع بحمل الصحيحين والرواية على ان المراد ان ذات عرق وان كانت من العقيق الا انها لما كانت ميقات العامة وكان الفضل فيما تقدم عليها فالتاخير اليها وترك الفضل انما يكون لعلة وعذر او تقية كما يشير اليه كلام الحلي في السرائر بل يحتمله كلام المخالفين في المسئلة ايض ولعله لذلك لم يجعلهم الفاضل والشهيد مخالفين صريحا بل نسباهما بالاشعار والظهور **اقول** كلما ذكروا وان كان كك الا ان الشذوذ المخرج عن الحجية غير ثابت بعد فتوى مثل الصدوقين والشيخ والشهيد بل الكليني ايض حيث اقتصر في التحديد على رواية ابي بصير الثانية وصحيحة ابن عمار فيبقى دليل الطرفين متكافئين فيجب الرجوع الى اصل الاشتغال ولذا لم يجترء اكثر المتاخرين المرجحين لادلة المشهور على الفتوى به وجعلوا الاخير احوط وهو كذلك لو لم يكن اظهر مع انه الاظهر ايض لما مر فتدبر ثم انهم ذكروا ان المسلخ افضل من الغمرة وهي من ذات عرق على دخولها في العقيق وهو كذلك لفتوى الاصحاب الكافية في مقام التسامح مضافا في الاول الى المرسلة والرضوي وموثقة يونس الاحرام من اي العقيق افضل ان احرم فقال من اوله فهو افضل وموثقة اسحق عن الاحرام من غمرة قال ليس به باس ان يحرم فيها وكان بريد العقيق احب الي اقول اذ البريد الذي اوله وفي الثاني الى مرسلة الكافي اذا خرجت من المسلخ فاحرم عند اول بريد يستقبلك واول بريد بعد المسلخ هو بريد غمرة كما يستفاد من الاخبار وقد يقال ان افضل مواضع العقيق بركة الشريف وهي بركة مربعة في يمين من يذهب من العراق الى مكة في حواليها اشجار الشوك الكثيرة ولا دليل على تلك الافضلية واحتمل بعضهم ان يكون ذلك مبنية على افضلية كل من المسلخ والغمرة وذات العرق وكونها في اول المسلخ ولم يظهر لي ذلك بعد الفحص

و الثاني مسجد الشجرة وهو ميقات اهل المدينة كما صرح به في عه والناصريات وجمل العلم والعمل وشرحه وشرح الارشاد والكافي والاشارة والغنية والسرائر والمعتبر والمنتهى والمهذب وطوف وير بل جميع كتب الشيخ والصدوق والقاضي والديلمي وكره بالنصوص المعتبرة المتواترة كصحيحة ابن عمار وفيها فخرج رسول الله ص في اربع بقين من ذي القعدة فلما انتهى الى ذي الحليفة فزالت الشمس اغتسل ثم خرج حتى اتى المسجد الذي هو عند الشجرة فصلى فيه الظهر ثم عزم على الحج مفردا وخرج حتى انتهى الى البيداء عند الميل الاول فصف له سماطين فلبى بالحج مفردا الحديث وابن سنان الواردة في حج رسول الله ص وفيها فلما نزل الشجرة امر الناس بنتف الابط وحلق العانة والغسل والتجرد في ازار ورداء الحديث وابن وهب سالت ابا عبد الله ع ونحن بالمدينة عن التهيؤ للاحرام فقال اطل بالمدينة وتجهز بكل ما تريد واغتسل وان شئت استمتعت بقميصك حتى تاتي مسجد الشجرة ومرسلة في تحرم من الشجرة ثم ياخذ من اي طريق شاء ورواية رياح وفيها فلو كان كما يقولون لم يتمتع رسول الله ص بثيابه الى الشجرة ونحوها رواية ابي بصير ومرسلة النضر رجل دخل مسجد الشجرة فصلى واحرم ثم خرج من المسجد فبدا له قبل ان يلبي ان ينقض ذلك بمواقعة النساء اله ذلك فكتب نعم ولا باس به وقريبة منهما مرسلة جميل ورواية علي بن عبد العزيز وصحيحتا ابن عمار والبجلي صحيحة البجلي اذا صليت في مسجد الشجرة فقل وانت قاعد في دبر الصلوة قبل ان تقوم ما يقول المحرم ثم قم فامش حتى تبلغ الميل وتستوي بك البيداء

في بيان مسجد الشجرة

الناس

فاذا انتهيت الى البيداء فاذا استوت بك ظهره وصحيحة عمر بن يزيد اذا احرمت من مسجد الشجرة فان كنت ماشيا لبيت من مكانك الى المسجد الحديث والمروي في قرب الاسناد

ولاهل المدينة ومن يليها الشجرة وفي العلل الاتي علة احرم رسول الله صلى الله عليه وآله مسجد الشجرة ولم يحرم من موضع دونه فقال لانه لما اسرى به الى السماء الحديث و

لا ينافي تلك الاخبار المستفيضة من الصحاح وغيرها المتقدمة اكثرها الجاعلة لميقات اهل المدينة ذا الحليفة لانه مسجد الشجرة كما صرح به في

الاشارة ومن تاخر ذكره عنه من الكتب المتقدمة ويدل عليه صحيحتا الحلبيين السابقتين والمروي في قرب الاسناد ووقت لاهل المدينة ذا الحليفة وهي

الشجرة وصحيحة ابن عمار وفيها مسجد ذي الحليفة الذي كان خارجا من السقائف عن صحن المسجد ثم اليوم ليس شيء من السقائف منه وبذلك يجمع بين الاخبار و

كذلك بين فتاوى من اطلق المسجد كالكتب المتقدمة على الاشارة او ذا الحليفة كما عن السرائر واللمعة والوسيلة والمحقق الثاني الا ان بعض هؤلاء صرح

بافضلية المسجد او طيبة وظاهرها عدم تعين المسجد وصرح الاخير بان جواز الاحرام من الموضع كله مما لا يكاد يدفع ويدفعه ما سبق ذكره من تصريح

الصحيحين وغيرهما بان ذا الحليفة هو مسجد الشجرة والامر في طائفة من الاخبار المتقدمة بالاحرام منها وانها التي وقتها رسول الله صلى الله عليه وآله المؤيدة بعمل الاكثر بل

بالاجماع المحكي عن الناصريات والغنية وبروايات غير ما ذكر ايضا كصحيحة ابن سنان من اقام بالمدينة وهو يريد الحج شهرا او نحوه ثم بدا له ان يخرج في غير طريق المدينة

فاذا كان حذاء الشجرة والبيداء مسيرة ستة اميال فليحرم منها وقريبة منها صحيحته الاخرى وكذا لا ينافي ما ذكرناه صحيحة عبيد الله الحلبي المتقدمة حيث قال فاذا

خرج من المسجد وسار واستوت به البيداء حين يحاذي الميل الاول احرم حيث ان ظاهرها جواز الاحرام من خارج المسجد كما فهمه صاحب الذخيرة لان هذا انما

هو اذا اريد من الاحرام معناه الحقيقي وليس كذلك قطعا للمنافاة لصدره بل المراد التلبية كما يدل عليه صحيحة ابن وهب عن التهيؤ للاحرام فقال في مسجد

الشجرة فقد صلى فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وقد ترى ناسا يحرمون فلا تفعل حتى تنتهي الى البيداء حيث الميل فتحرمون كما انتم في محاملكم تقول لبيك اللهم لبيك الخ

حيث جعل الاحرام هو التلبية وصحيحة ابن سنان هل يجوز للمتمتع بالعمرة الى الحج ان يظهر التلبية وفي صحيحته الاخرى ان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يكن يلبي حتى ياتي البيداء

وفي صحيحة ابن حازم اذا صليت عند الشجرة فلا تلب حتى تاتي البيداء ودلت عليه صحيحة ابن عمار ومرسلة النضر وصحيحة الحلبي المتقدمة ايضا هذا ثم انه يجوز احرام

اهل المدينة ايضا من الجحفة بالجيم المضمومة ثم المهملة الساكنة ثم الفاء المفتوحة فناء على سبع مراحل من المدينة وثلث من مكة كما عن بعض اهل اللغة وعنه ان بينها

وبين البحر نحو ستة اميال وعن غيره ميلان قيل ولا تناقض لاختلاف البحر باختلاف الازمنة وقيل كانت مدينة فخربت سميت بها لاجحاف السيل بها اي

ذهابه بها وسميت مهيعة بفتح الميم وسكون الهاء وفتح الياء المثناة التحتانية ومعناها المكان الواسع وفي القاموس كانت قرية جامعة على اثنين وثمانين

ميلا من مكة وتسمى مهيعة نزل بها بنو عبيد وهم اخوة عاد وكان اخرجهم العماليق من يثرب فجاءهم سيل فاجحفهم فسميت جحفة وعن المصباح المنير منزل بين مكة

ومدينة قريب من رابغ بين بدر وخليص وجواز احرامهم منها مما لا خلاف فيه كما صرح به جماعة بل نقل بعضهم عليه الاجماع ويدل عليه المستفيضة من

الاخبار كصحيحة علي المتقدمة وفيها واهل المدينة من ذي الحليفة والجحفة وابن عمار عن رجل من اهل المدينة احرم من الجحفة قال لا باس والحلبي من اين يحرم الرجل اذا

جاوز الشجرة فقال من الجحفة ولا يجاوز الجحفة الا محرما ولابي بصير خصال عابها عليك اهل مكة قال وما هي قلت قالوا احرم من الجحفة ورسول الله صلى الله عليه وآله احرم من

الشجرة فقال الجحفة احد الوقتين فاخذت بادناهما وكنت عليلا او رواية الحضرمي وفيها وقد رخص رسول الله صلى الله عليه وآله لمن كان مريضا او ضعيفا ان يحرم من

الجحفة وهل جواز الاحرام منها مقيد بحال الضرورة اي المشقة التي يعسر تحملها كما فعله الاصحاب من غير خلاف ظاهر الا من نادر عملا بالادلة الدالة على توقيت

الشجرة الظاهرة في عدم جواز العدول عنها الا مرة خرج عنها حال الضرورة بالاجماع والمعتبرة فبقي الباقي تحتها مندرجا او مطلق كما عن

الجعفي والوسيلة للاطلاق الصحاح الثلاثة الظ هو الاول لان الصحاح وان كانت مطلقة الا انها من هذه الحيثية شاذة للحجية غير صالحة ومع ذلك يجب

تقييدها بالرواية الاخيرة لانها بمعنى الشرط متضمنة فيدل بالمفهوم على اختصاص الرخصة بالمريض والضعيف ومثلهما في المشقة هذا مع ما في الصحاح من

قصور الدلالة على العموم سيما الاولى اذ ليس المراد ان اهل المدينة محرمون من الموضعين كما هو مقتضى حقيقة اللفظ فمجاز ويمكن ان يكون التوقيت في الجملة ولو في

حال الاضطرار بل وكذا الثانية لجواز ان يكون السؤال عن رجل من اهل المدينة اي ساكنيها من على طريق الشام وكان السائل توهم ان الشجرة ميقات اهل

المدينة مطلقا وان مر على طريق اخر بل وكذا الثالثة اذ لا اشك ان بعد التجاوز عن الشجرة يكون العود اليها والاحرام منها مشقة وضرورة سيما مع ايجابه التخلف عن

الرفقة ثم على ما ذكرنا من تقييد جواز التاخير بحال الضرورة فهل يجوز سلوك طريق لا يؤديه الى الشجرة اختيارا فيحرم من الجحفة كما اختاره في س وك وغيرهما

للاصل وعموم جواز الاحرام من اي ميقات اتفق المرور عليه ولو لغير اهله ولكون المراد باهل كل ميقات من يمر عليه اولا يجوز لاطلاق الاخبار بكونه ميقاتا لهم

مع الاول المذكور لان كونه ميقاتا انما هو لاهله والمراد عنه من يمر عليه وايضا على ما ذكرنا لو عصى من لا ضرورة له وترك الاحرام من الشجرة هل يصح له الاحرام من

الجحفة كما عن س و ك او لا كما يظهر من بعض الوجه التفصيل بالامكان وعدم المشقة فلا يصح والا فيصح **فرع** واذ عرفت تعين الاحرام من مسجد الشجرة فلو كان

المحرم جنبا او حائضا احرما به مجتازين لحرمة اللبث وان تعذر بدونه فهل يحرمان من خارجه كما صرح به الشهيد الثاني ولد وغيره لوجوب قطع المسافة من

المسجد الى مكة محرما ام يؤخرانه الى الجحفة لكون العذر ضرورة مبيحة للتاخير الاحوط الاحرام منهما وان كان الاظهر الثاني لما ذكر ولعدم دليل على توقيت الخارج

لمثلهما ومنع وجوب قطع المسافة محرما عليه وتمثيل الضرورة في الاخبار بالعلة والمرض والضعف لا يوجب التخصيص بعد القول باتحاد العلة قطعا وعدم

بالفصل ظاهرا قد برا **الثالث** الجحفة وهو ميقات اهل الشام بلا خلاف يوجد لصحاح الحلبيين ورفاعة وعلي وعمر بن يزيد المتقدمة وهي ايضا

ميقات اهل مصر ومغرب كما صرح به في صحاح ابن عمار والخزاز وعلى السابقة **الرابع** وهو ميقات اهل اليمن يلملم ويقال الملم ويرمرم جبل على

مرحلتين

كتاب الحج

مرحلتين من مكة وكونه ميقاتا مما لا خلاف فيه ايضا ووقع التصريح به في الصحاح المستفيضة المتقدمة **الخامس** قرن المنازل بفتح القاف
وسكون الراء وهو ميقات اهل الطايف وهو قرية عند الطايف واسم الوادي كله قال في القاموس قال وغلط الجوهري في تحريكه وفي نسبته
اويس القرني اليه لانه منسوب الى قرن بن رومان بن ناجية بن مراد بل قيل اتفق العلماء في تغليطه فيهما وانما اويس من بني قرن بطن من مراد ولا يخفى انه ايضا صرح
بالتحريك ولا يخفى انه ايضا يصح بالتحريك ولا ينسبه اويس اليه وانما قال والقرن حي من اليمن ومنه اويس القرني وبالجملة لا كلام في كونه ميقاتا و
به صرح كثير من الصحاح المتقدمة **فائدة** قال في المنتهى ابعد تلك المواقيت ذو الحليفة وهو على عشرة مراحل من مكة على ميل من المدينة ويليه
في البعد الجحفة والمواقيت الثلثة الباقية على مسافة واحدة بينها وبين مكة ليلتان قاصدتان **السادس** مكة وهو ميقات حج المتمتعين في
حجهم خاصة كما ياتي بيانه والله العالم **السابع** وهو ميقات من كان منزله اقرب من المواقيت الخمسة الى مكة فان ميقاته دويرة اهله اي منزله
بلا خلاف يعرف كما في الذخيرة وفي المدارك انه مجمع عليه بين الاصحاب وعن المنتهى انه قول اهل العلم كافة الا مجاهد ويدل عليه المستفيضة من الصحاح وغيرها
كصحيحة ابن عمار المتقدمة في الميقات الاولى والاخرى من كان منزله دون الوقت الى مكة فليحج من منزله وفي حديث اخر كما نقله الشيخ اذا كان منزله
دون الميقات الى مكة فليحرم من دويرة اهله وحسنة مسمع اذا كان منزل الرجل دون ذات عرق الى مكة فليحرم من منزله وصحيحة ابن مسكان عمن كان منزله
دون الجحفة الى مكة قال يحرم منه وفي رواية رياح بعد السؤال عما روي عن علي ان من تمام حجك احرامك من دويرة اهلك وانما معنى دويرة اهله
من كان اهله وراء الميقات الى مكة ومرسلة الصدوق عن رجل منزله خلف الجحفة من اين يحرم قال من منزله والاخرى من كان منزله دون المواقيت
ما بينها وبين مكة فعليه ان يحرم من منزله الى غير ذلك واما اعتبار القرب الى عرفات كما ذكره جماعة فلا دليل عليه ثم الحكم يعم اهل مكة ايضا على المشهور بين
الاصحاب بل نفى بعضهم الخلاف فيه ويدل عليه مرسلة الصدوق المتقدمة وما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال فمن كان دونهن فمهله من اهله بل يمكن الاستدلال عليه
بصحيحة ابن عمار المشار اليها ايضا ومعناها ان من كان منزله خلف هذه المواقيت من طرف مكة ولا شك ان اهل مكة ايضا كذلك بل يمكن الاستدلال بجميع
الاخبار المتقدمة سوى المرسلة الاخيرة بان يفسر نحو قوله من كان منزله دون الميقات الى مكة بان المراد من كان منزله في جميع ذلك الموضع المبتدا بالميقات
المنتهي الى مكة واستشكل بعضهم فيهم من جهة ان الاقربية الى مكة يقتضي المغايرة ومن جهة الصحيحين الواردين في المجاور وانه يحرم من الجعرانة سواء انتقل فرضه
الى اهل مكة ام لا ولا يخفى ان الاقربية انما ورد في كلام الاصحاب دون الاخبار والصحيحان واردان في حكم المجاور فلعل هذا مختص به مع انه ياتي شذوذ تلك الاخبار
ايضا **الثامن** محاذاة الميقات وهو ميقات من حج على طريق لا يفضي الى احد المواقيت ومنه طريق البحر وكونها ميقاتا للمذكور مشهور بين الاصحاب بل نسبه
بعضهم الى الشهرة العظيمة لصحيحة ابن سنان من اقام بالمدينة وهو يريد الحج شهرا او نحوه ثم بدا له ان لا يخرج في غير طريق المدينة فاذا كان حذاء الشجرة والبيدا
مسيرة ستة اميال فليحرم منها وصحيحة الاخرى وفيها فليكن احرامه من مسيرة ستة اميال فيكون حذاء الشجرة من البيداء ويتعدى الى سائر المواقيت بالاجماع
المركب ولا يعارضها مرسلة في يحرم من الشجرة ثم ياخذ من اي طريق شاء لعدم دلالتها على الوجوب اولا وشذوذها ثانيا واحتمالها للحرج في بعض الاحيان
ثالثا وهل الميقات الذي يحرم بذلك من محاذاته هو الميقات الاقرب الى الطريق كما هو مذهب الاكثر واليه ذهب الفاضل في المنتهى او الى مكة كما عن عدة و
غيره او اي ميقات كان كما عن الاسكافي والحلي والمختار في شرح وهو مقتضى الصحيحين الاول فهو المختار في العمل ويكفي المحاذاة التقريبية لعدم امكان التحقيق غالبا
فلا يكون متعلق التكليف الا الظن ومن لم يمكن له سبيل الى الظن ايضا يحرم من اول موضع يحتمل المحاذاة ويجدد النية الى اخر موضع كذلك ولا حرج
فيه ومنع تقديم الاحرام على الميقات انما هو لا فيما كان بنية الاحتياط واختلفوا في حكم من سلك طريقا لا يحاذي شيئا منها وهو خلاف لا فائدة
فيه اذ المواقيت محيطة بالحرم من الجوانب ولو فرض امكانه فالمختار الاحرام من ادنى الحل لاصالة البراءة عن الزايد ويمكن ان يقال بذلك فيمن لا سبيل له الى
الظن ايضا لما ذكر بضميمة ان المتبادر من الصحيح غير ذلك الشخص **التاسع** ادنى الحل وهو ميقات العمرة المفردة الواقعة بعد حج الافراد والقران فان
المفرد والقارن اذا ارادا الاعتمار بعد الحج لزمهما الخروج الى ادنى الحل فيحرمان منه ثم يعودان الى مكة للطواف والسعي بلا خلاف فيه كما صرح به في المنتهى ويدل
عليه صحيحة عمر بن يزيد من اراد ان يخرج من مكة ليعتمر احرم من الجعرانة او الحديبية او ما اشبههما وغير ذلك من الاخبار واطلاقها يشمل كل من اراد العمرة
المفردة من مكة ايضا وان لم يكن مفردا او قارنا بل اراد التقرب بالعمرة والتحلل من الحج الفاسد وهو كذلك **العاشر** فخ وهو ميقات الصبيان في غير
حج التمتع عند جماعة وجعله اخرون موضع التجريد وان كان موضع احرامهم كغيرهم وياتي تحقيقه في المسئلة الثانية من بحث احكام الاحرام وههنا
مسائل **المسئلة الاولى** الحج والعمرة متساويان في المواقيت المذكورة فمن قدم الى مكة حاجا او معتمرا ومر بها يجب عليه الاحرام منها سواء
كانت العمرة عمرة تمتع او افراد وسواء كان الحج قرانا او افرادا الا حج التمتع فميقاته مكة والعمرة المفردة لمن ارادها من مكة فميقاتها ادنى الحل كما مر
الثانية كل من حج او اعتمر على طريق كالعراقي يمر بمسجد الشجرة فميقاته ميقات اهل ذلك الطريق بغير خلاف فيه يوجد كما صرح به جماعة بل
ادعوا الاجماع عليه بل هو اجماع محقق ايضا فهو الحجة فيه مضافا الى انتفاء العسر والحرج في الشريعة والنبوي هن لهن ولمن اتى عليهن من غير اهلهن و
صحيحة صفوان وفيها ان رسول الله صلى الله عليه وآله وقت المواقيت لاهلها ومن اتى عليها من غير اهلها وفيها رخصة لمن كانت به علة فلا يجاوز الميقات الا من علة
وغير ذلك **الثالثة** من احرم قبل الميقات لم ينعقد احرامه بالاجماع كما حكي عن جماعة منهم المنتهى ويدل عليه الاخبار المستفيضة جدا من الصحاح
وغيرها منها صحيحة الحلبي المتقدمة في الميقات الاول وصحيحة اذينة من احرم دون الميقات فلا احرام له وفي رواية زرارة وليس لاحد ان يحرم قبل

في بيان ابعد بعض المواقيت من مكة المعظمة

في بيان ميقات الصبيان

الوقت الذي وقت رسول الله ص وانما مثل ذلك مثل من صلى في السفر اربعا وفي رواية ابرهيم الكرخي عن رجل احرم في غير اشهر الحج او من دون الميقات الذي وقت رسول الله ص قال ليس احرامه بشئ فان احب ان يرجع الى اهله فليرجع فاني لا ارى عليه شيئا والمروي في العلل لا يجوز الاحرام دون الميقات الى غير ذلك واستثني من ذلك صورتان احديهما من نذر الاحرام من موضع معين قبل احد هذه المواقيت فيصح بشرط ان يقع في اشهر لو كان لحج او عمرة تمتع بها ومطلقا للعمرة المفردة على الاقوى وفاقا للشيخ في موضع من كتبه والنهذيبين وللمفيد والديلمي والقاضي وابن حمزة واكثر المتاخرين بل الاكثر مطلقا كما قيل لصحيح الحلبي وموثقة ابي بصير ورواية علي بن ابي حمزة المنجبرة ضعف بعضها او الجميع على ما قيل بما مر وخلافا للحلي ولف منعا عن الاستثناء لانه نذر غير مشروع وفيه انه شرع بالنصوص المذكورة وابدا بعض الاحتمالات المفيدة فيها غير ضاير ولو احتاط بالجمع بين الاحرام عن الموضع المنذور والميقات المقرر كان اولى وافضل وحكم باستحباب الجمع بعضهم ومنهم من اوجبه اذا كان النذر في الاحرام الواجب وثانيهما ان يعتمر في شهر رجب اذا خاف خروجه قبل الوصول الى احد المواقيت فانه يجوز له الاحرام قبل الميقات ليدرك فضل الشهر بلا خلاف فيه يعرف واتفاقهم عليه منقول في كلامهم ويدل عليه صحيحة ابن عمار وموثقة اسحق و الاحتياط فيه ايضا بتجديد الاحرام من الميقات **الرابعة** لا يجوز لمريد النسك تاخير الاحرام عن الميقات اجماعا فتوى و نصا لان ذلك مقتضى التوقيت مضافا الى الصريح بذلك في جملة من النصوص المعتبرة كصحيحة صفوان المتقدمة في المسئلة الثانية وصحيحة ابن اذينة والمروي في العلل وفيها التفصيل ولكن اذا انتهى الى الوقت فليحرم ورواية ابرهيم بن عبد الحميد عن قوم قدموا المدينة فخافوا كثرة البرد وكثرة الايام يعني الاحرام من الشجرة فارادوا ان ياخذوا منها الى ذات عرق فيحرموا منها فقال لا وهو مغضب من دخل المدينة فليس له ان يحرم الا من المدينة **اقول** لعل المراد من المدينة ميقات اهلها وفي بعض الصحاح من تمام الحج والعمرة ان يحرم من المواقيت التي وقتها رسول الله ص لا يجاوزها الا وانت محرم وفي اخر لا يجاوز الجحفة الا محرما **الخامسة** لو كان له عذر يمنع من الاحرام في الميقات فعن الشيخ وجماعة تجويز التاخير ويدل عليه صحيحة صفوان المتقدمة ومرسل المحاملي اذا خاف الرجل على نفسه اخر احرامه الى الحرم ومنعه الحلي والفاضل في جملة من كتبه وحملوا قول الشيخ تجويز تاخير صورة الاحرام واظهاره من التعري ولبس الثوبين وقالوا ان المرض والتقية لا يمنعان النية والتلبية وايد ذلك بحديث الميسور لا يسقط بالمعسور وبعض الحديث المتضمن لحكم من مر على المسلخ مع العامة بانه يحرم من الميقات من غير تلبس الثياب لاظهار الاثم يظهره من ميقاتهم **اقول** ما حدث المسلخ فغير ما نحن فيه لتصريح بالاحرام خفيا واكتفي بلبس الثياب بعد وهذا الكلام فيه ولا يتم الاستدلال بحديث الميسور لا يسقط بالمعسور كما بيناه في موضعه فلا معارض للصحيح والمرسل نعم يمكن ان يقال بلفظية النزاع لان مرادنا اما اذا لم يتمكن من الاحرام اصلا ومرادهما اما اذا تمكن منه باطنا وان لم يتمكن من استدامته او اظهاره وبالجملة لو لم يتمكن اصلا او ان كان فرضا نادرا اخر ولو تمكن باطنا يجب الاتيان به ويؤخر الاظهار وان تمكن من بعض واجباته دون بعض فالاولى الاتيان بما امكن بل الظاهر الوجوب لعدم ثبوت الارتباط ولو لم يحرم من الميقات المانع او سهوا وجهل بالحكم او الوقت يجب الرجوع اليه والاحرام منه مع الامكان بلا خلاف فيه بين العلماء كما عن المنتهى لتوقف الواجب عليه والمستفيضة من الاخبار كصحيحة الحلبي عن رجل ترك الاحرام حتى دخل الحرم فقال يرجع الى ميقات اهل بلاده الذي يحرمون منه فيحرم وان خشي ان تفوته الحج فليحرم من مكانه فان استطاع ان يخرج من الحرم فليخرج والاخرى في رجل نسي ان يحرم حتى دخل الحرم قال قال ابي ع عليه ان يخرج الى ميقات اهل ارضه فان خشي ان يفوته الحج احرم من مكانه وان استطاع ان يخرج من الحرم فليخرج ثم ليحرم وصحيحة ابن عمار عن امرأة كانت مع قوم فطمثت فارسلت اليهم فسالتهم فقالوا ما ندري عليك احرام عليك ام لا وانت حايض فتركوها حتى دخلت الحرم قال ان كان عليها مهلة فليرجع الى الوقت فليحرم منه وان لم يكن عليها وقت فليرجع الى ما قدرت عليه بعد ما يخرج من الحرم بقدر ما لا يفوته الحج ليحرم واما ما في طائفة من الاخبار في الجاهل والناسي من الامر بالخروج الى خارج الحرم بقول مطلق كصحيح ابن سنان ورواية الكناني او بالاحرام من مكانه او مكة او المسجد كموثقة زرارة وموثقة سورة بن كليب فيجب حملها على صورة عدم التمكن من الخروج الى الميقات كما هو الغالب فيحمل الاطلاق عليه حملا للمطلق على المقيد واقتصارا في الاطلاق على المتيقن نعم في المروي عن قرب الاسناد ما لا يمكن الحمل عليه الا انه لشذوذه مع عدم وضوح سنده لا يكافؤ ما مر السادسة لو تعذر رجوع الناسي او الجاهل الى الميقات فليرجع الى قرب الميقات بقدر الامكان وفاقا للشهيد وبعض اخر لصحيحة ابن عمار المتقدمة واختصاصها بالجاهل غير ضاير لعدم القول بالفصل وذكر في ك بعد نقل الصحيحة انه يمكن حملها على الاستحباب لعدم وجوب ذلك على الناسي والجاهل مع الاشتراك في العذر ولموثقة زرارة المشار اليها الواردة في حكم مثل المرأة المذكورة الحاكمة بانها يحرم من مكانها وفيه اولا ان كلامه يدل على اجماعية عدم وجوب الرجوع على الجاهل والناسي وهي ممنوعة وثانيا انه قياس مستنبط وثالثا ان الموثقة اعم مطلقا من الصحيحة فيجب التخصيص بها وان لم يمكن القرب فان كان خارج الحرم فليحرم من موضعه بلا خلاف فيه يوجد كما قيل لصحيحي الحلبي المتقدمتين اللازم تقييد اطلاقهما بالنسبة الى داخل الحرم عرفا بما في وان كان داخل الحرم فان امكن الخروج الى ادنى الحل خرج وجوبا واحرم منه لذيل صحيحي الحلبي وصحيحة ابن سنان عن رجل مر على الوقت الذي احرم منه الناس فنسي او جهل فلم يحرم حتى اتى مكة فخاف ان رجع الى الوقت ان يفوته الحج فقال يخرج من الحرم ويحرم ويجزيه ذلك وقريبة منها رواية الكناني في الجاهل وبتلك الاخبار يقيد مطلقات الاحرام من مكانه او من مكة او المسجد ولو تعذر الخروج من الحرم احرم في موضعه لما مر من الاخبار مضافا الى رواية سورة بن كليب **الثامنة** ذو المانع من الاحرام في الميقات في الحكم كالناسي والجاهل في الاحكام المذكورة لاطلاق صحيح الحلبي الاولى وكذا من لا يريد النسك ولا ممن لا يريد دخول مكة او جاز له دخول مكة بغير احرام كالمتكرر مثلا اذا قصد النسك بعد مروره على الميقات او تجدد له قصد دخول مكة بعد المرور عليه بل وكذا

في بيان انه اذا تعذر رجوع الناسي الى الميقات فليرجع الى قرب الميقات

تارك الاحرام عمدا عصيانا فانه كمن ذكر في جميع الاحكام اما في الرجوع الى الميقات والاحرام منه فبالاجماع ووجهه ظاهر واما في الاحكام فوفاقا للمحكي عن ط و المصباح ومختصره وجماعة من متاخري المتاخرين لاطلاق صحيحة الحلبي الاولى ودعوى عدم انصرافه الى العامد ممنوعة وخلافا للاكثر فحكموا بفوات الحج عنه لعدم ثبوت الاذن له من الشارع وللاطلاقات المتقدمة النافية للاحرام عمن احرم دون الميقات ويرد بثبوت الاذن بما مر وشمول الاطلاقات لما قبل الميقات ايض فيكون اعم مط فيجب تخصيصها بما مر قطعا **التاسعة** حكم من كان منزله دون الميقات في مجاوره ممن منزله الى ما يلي الحرم حكم المجاور للميقات في الاحوال السابقة لان منزله ميقاته فهو في حقه كاحد المواقيت الخمسة في حق الافاقي كذا ذكره في ك ولا باس **العاشرة** لو نسي الاحرام او جهله حتى قضى المناسك كلها يجزيه ولا قضاء عليه وفاقا للتهذيبين وبه وط والجمل والعقود والانتصار والوسيلة والمهذب والجامع والمع وعد وير والمنتهى والنكت ولك وغيرها بل الاكثر كما قيل وعن الك انه فتوى المعظم وعن س انه فتوى الاصحاب لمرسلة جميل عن احدهما عليه السلام في رجل كان متمتعا خرج الى عرفات وجهل ان يحرم يوم التروية بالحج حتى يرجع الى بلده ما حاله قال اذا قضى المناسك كلها فقد تم حجه والاخرى عن رجل نسي الاحرام بالحج فذكره وهو بعرفات ما حاله قال يقول اللهم على كتابك وسنة نبيك فقد تم احرامه فان جهل ان يحرم يوم التروية بالحج حتى يرجع الى بلده ان كان قضى مناسكه كلها فقد تم حجه ومرسلة جميل في رجل نسي ان يحرم او جهل وقد شهد المناسك كلها او طاف وسعى قال يجزيه عنه اذا كان قد نوى ذلك فقد تم حجه وان لم يهل والمشار اليه في قوله ذلك كل المناسك على الظاهر او الحج بجميع اجزائه جملة كما ذكره في ك او المراد من النية العزم المتقدم على الاحرام كما ذكره الشيخ وليس المراد منه نية الاحرام لان نيته من الجاهل به والناسي له غير متعقل واختصاص الصحيحين باحرام الحج غير ضائر لان الظاهر عدم الفاصل وكذا اختصاصها بالجاهل لان الظاهر شمول معنا الحقيقي اللغوي للناسي ايض كما صرح به بعضهم وللتصريح بالناسي ايض في المرسلة وضعفها لو كان بما ذكر وصحتها عن جميل منجبر خلافا للمحكي عن الحلي فاوجب القضا لوجوه ضعيفة اقويها عدم الاتيان بالمامور به على وجهه حسن لولا الروايتان واما معهما فلا ودعوى الاجماع في قوله اذا كان قد نوى ذلك وبه يخرج الروايتان عن الحجية لتخصيصها بالمجمل فيهما مع ان الصحيح يكون مخصصه بالمنفصل وهو لا يخرج عن الحجية على انه لا اجمال كما عرفت **الحادية عشر** المكي اذا بعد عن مكة ثم حج على ميقات من المواقيت الخمسة الافاقية احرم منه وجوبا بغير خلاف يعرف كما صرح به غير واحد اذ لا يجوز لقاصد مكة مجاوزة الميقات بغير احرام وقد صار هذا ميقاتا له باعتبار وروده عليه ويدل عليه النصوص الكثيرة ايض **المقصد الثالث** في بيان اقسام الحج والعمرة بحسب الكيفية وكيفية كل منهما اجمالا فنقول **اما كيفية الحج** فهي ان يحرم من موضعه ويتلبس بما يلزم الاحرام ويتعلق به من لبس ثوبيه والتلبية او ما يقوم مقامها والاجتناب عن محرماته ثم يخرج بعده الى عرفات ويقف بها الى وقته ثم يفيض منها الى المشعر ويمكث عنده الى الوقت المقرر ثم ياتي منى يوم العيد ويرمي الجمرة العقبة ثم يرمي بسبع حصيات ثم يذبح هديه فيها ان كان معه بالسياق او كان متمتعا ثم يحلق راسه او يقصر فيها ثم يمضي الى مكة فيطوف للحج ثم يصلي ركعتيه في محلهما ثم يسعى بين الصفا والمروة ثم يعود الى البيت فيطوف للنساء ويصلي ركعتيه ثم يرجع الى منى للمبيت بها ليالي التشريق ورمي الجمار الثلث في كل يوم منها وبها تم الحج **واما العمرة** فهي ان يحرم ويتلبس بما يلزمه ويتعلق به ثم ياتي البيت ويطوف به ثم يصلي ركعتيه في محلهما ثم يسعى بين الصفا والمروة ثم يقصر او يحلق في بعض افراد العمرة وكذا يطوف طواف النساء ويصلي ركعتيه في بعضها كما ياتي وبذلك يتم العمرة كل ذلك فيهما بالاجماع بل الضرورة في اكثرها ويدل عليه متفرقات الاخبار الواردة في ابواب الحج واخبار حج الانبياء وحج نبينا صلى الله عليه وآله كروايتي ابي ابرهيم وعبد الرحمن بن كثير الهاشمي الواردتين في حج ابينا ادم ع وصحيحتي ابني عمار وسنان الواردتين في حج نبينا ص وعمرته ثم الحج على ثلثة اقسام تمتع وقران وافراد بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا في كلام جماعة والمستفيضة من النصوص منها صحيحة ابن عمار على الاصح الحج ثلثة اصناف حج مفرد وقران وتمتع بالعمرة الى الحج وبها امر رسول الله ص والفضل فيها ولا نامر الناس الا بها ورواية الصيقل الحج عندنا على ثلثة اوجه حاج متمتع وحاج مقرن سائق الهدي وحاج مفرد للحج اما حج التمتع فهو ما تقدمه العمرة عليه وارتبطت به فيعتمر اولا ثم يحل منها ثم يحج وصورته ان يحرم من الميقات بالعمرة المتمتع بها ثم يمضي الى مكة ويطوف سبعا بالبيت ثم يصلي ركعتيه ثم يسعى بين الصفا والمروة ثم يقصر وح قد احل من كل شئ لزمه منه ثم ينشئ احراما اخر للحج من مكة ثم ياتي عرفات فيقف بها ثم يفيض الى المشعر ويقف به الى وقته ثم الى منى فيحلق ويهدي ويرمي العقبة ثم ياتي بمكة فيطوف ويصلي ركعتيه ثم يسعى ثم يطوف طواف النساء ويصلي ركعتيه ثم يعود الى منى فيبيت بها ليالي التشريق ويرمي في ايامها الجمار الثلث وتسمى هذه العمرة بالعمرة المتمتع بها الى الحج وهذا الحج التمتع الانتفاع والتلذذ وهذا الحاج يتحلل بين عمرته وحجه فيجوز له الانتفاع والتلذذ بما كان قد حرم مع الاحرام مع ارتباط عمرته بحجه حتى انهما كالشئ الواحد شرعا فاذا حصل بينهما ذلك فكانه حصل في الحج وصورة حج الافراد ان يحرم بالحج من حيث يصح له ثم يمضي الى عرفات فيقف بها ثم ياتي بمناسكه كما مر في التمتع وعليه في بعض افراده ان ياتي بعمرة مفردة عن الحج بعده وبعد الاحلال منه في اي وقت شاء ياتي بها من ادنى الحل وسمي افراد الانفصاله عن العمرة وعدم ارتباطه بها وصورة القران كالافراد الا انه يضيف الى احرامه سياق الهدي ولذلك سمي بالقران والعمرة على قسمين المتمتع بها كما مر والمفردة وصورتها ان يحرم من ميقاتها ثم يطوف ثم يصلي ثم يسعى ثم يحلق او يقصر ثم يطوف طواف النساء ثم يصلي ركعتيه ويدل على ذلك كله الاجماع القطعي بل الضرورة والاخبار الواردة المتكثرة فمن الاخبار المبينة للتمتع صحيحة زرارة وفيها قلت وكيف يتمتع قال ياتي الوقت فيلبي بالحج واذا اتى مكة طاف وسعى واحل من كل شئ وهو محتبس وليس له ان يخرج من مكة حتى يحج ومنها الاخبار الواردة في حج احرام رسول الله ص مع الناس بالحج ثم امرهم بعد الفراغ عن السعي بجعله عمرة والاحلال ثم الاحرام بالحج والاتيان بمناسكه وقوله لهم لو استقبلت من امري

ما استدبرت لفعلت كما فعل الناس والتصريح بان ذلك حج التمتع كما في صحيحة الحلبي الى انواع الحج افضل فقال التمتع وكيف يكون شيء

افضل منه ورسول الله صلى الله عليه وآله يقول لو استقبلت من امري ما استدبرت لفعلت ما فعل الناس ومنها صحيحة ابن عمار على المتمتع بالعمرة الى الحج ثلثة اطواف بالبيت

وسعيان بين الصفا والمروة فعليه اذا قدم مكة طواف بالبيت وركعتان عند مقام ابرهيم وسعي بين الصفا والمروة ثم تقصر وقد احل هذا للعمرة و

عليه للحج طوافان وسعي بين الصفا والمروة ويصلي عند كل طواف بالبيت ركعتين عند مقام ابرهيم ورواية ابي بصير المتمتع عليه ثلثة اطواف بالبيت و

طوافان بين الصفا والمروة وقطع التلبية من متعته اذا نظر الى بيوت مكة ويحرم بالحج يوم التروية ويقطع التلبية يوم عرفة حين يزول الشمس وصحيحة

ابن حازم على المتمتع بالعمرة الى الحج ثلثة اطواف بالبيت ويصلي لكل طواف ركعتين وسعيان بين الصفا والمروة وصحيحة زرارة قلت وما المتعة قال يهل

بالحج في اشهر الحج فاذا طاف بالبيت وصلى الركعتين وسعى بين الصفا والمروة قصر واحل فاذا كان يوم التروية اهل بالحج ونسك المناسك وعليه

الهدي الحديث وصحيحة اخرى لابن عمار في القارن لا يكون قران الا بسياق الهدي وعليه طواف بالبيت وركعتان عند مقام ابرهيم وسعي بين الصفا و

المروة وطواف بعد الحج وهو طواف النساء واما المتمتع بالعمرة الى الحج فعليه ثلثة اطواف بالبيت وسعيان بين الصفا والمروة الى ان قال فعلى المتمتع

اذا قدم مكة طواف بالبيت وركعتان عند مقام ابرهيم وسعي بين الصفا والمروة ثم يقصر وقد احل هذا للعمرة وعليه للحج طوافان وسعي بين الصفا قدم

والمروة ويصلي عند كل طواف بالبيت ركعتين عند مقام ابرهيم واما المفرد للحج فعليه طواف بالبيت وركعتان عند مقام ابرهيم وسعي بين الصفا

والمروة وطواف الزيارة وهو طواف النساء وصحيحة الحلبي انما نسك الذي يقرن بين الصفا والمروة مثل نسك المفرد ليس بافضل منه الا بسياق الهدي

وعليه طواف بالبيت وصلوة ركعتين خلف المقام وسعي واحد بين الصفا والمروة وطواف بالبيت بعد الحج الحديث واخرى لابن حازم لا يكون

القارن قارنا الا بسياق الهدي وعليه طوافان بالبيت وسعي بين الصفا والمروة وطواف بعد الحج وهو طواف النساء وصحيحة الفضيل القارن الذي يسوق الهدي بعده

عليه طوافان بالبيت وسعي واحد بين الصفا والمروة واخرى لابن عمار المفرد للحج عليه طواف بالبيت وركعتان عند مقام ابرهيم وسعي بين الصفا

والمروة وطواف الزيارة وهو طواف النساء وليس عليه هدي ولا اضحية ورواية ابي بصير العمرة المبتولة يطوف بالبيت وبالصفا والمروة ثم يحل فان شاء

ان يرتحل من ساعته ارتحل والمراد بالعمرة المبتولة المفردة الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة الواردة في الموارد المختلفة وقد اختلف بعض روايات الباب

في بعض احكام القارن والمفرد وكذا وقع الخلاف في بعض مواردهما كما ياتي بيانه وتحقيق الحال فيه في باب احكام هذه الاقسام وعند ذكر الافعال

والله هو الموفق للصواب في جميع الافعال **المقصد الرابع** في تفصيل احكام كل من هذه الاقسام وشرايطه وافعاله وفيه ابواب **الباب الاول**

في شرايط التمتع واحكامه وتفصيل افعاله وفيه مبحثان **المبحث الاول** في شرايط حج التمتع من حيث هو تمتع واحكامه وفيه مسايل **المسئلة**

الاولى يشترط في وجوب حج التمتع البعد عن مكة فان حج التمتع فرض من لم يكن من حاضري مكة وكان نائيا عنها باجماعنا المحقق والمحكي في الانتصار

والغنية والمنتهى وكره والمع وغيرها وهو الحجة فيه مضافا الى قوله ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام والظ عود الاشارة الى جميع ما تقدم و

عن بعض فضلاء العربية ان معناه ذلك التمتع واستجوده بعضهم لما نص عليه اهل العربية من ان ذلك للبعيد مع انه قد صرح بذلك المعنى في المستفيضة

من الاخبار كرواية الاعرج ليس لاهل سرف ولا لاهل مر ولا لاهل مكة متعة يقول الله عز وجل ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وصحيحة علي لاهل مكة

ان يتمتعوا بالعمرة الى الحج فقال لا يصلح ان يتمتعوا لقول الله عز وجل ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وصحيحة زرارة قول الله عز وجل في كتابه ذلك

لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام قال يعني اهل مكة ليس لهم متعة كل من كان اهله دون ثمانية واربعين ميلا ذات عرق وعسفان كما يدور حول

مكة فهو ممن يدخل في هذه الاية وكل من كان وراء ذلك فعليه المتعة والى الاخبار المستفيضة الامرة بالتمتع مطلقا فمنها صحيحة صفوان الواردة في

حج رسول الله صلى الله عليه وآله وفيها ان هذا جبرئيل يامرني ان امر من لم يسق منكم هديا ان يحل ولو استقبلت من امري ما استدبرت لصنعت مثل ما امرتكم ولكني

سقت الهدي ولا ينبغي لسايق الهدي ان يحل حتى يبلغ الهدي محله الى ان قيل له فهذا الذي امرتنا به لعامنا هذا ام لما يستقبل فقال رسول الله صلى الله عليه وآله بل هو

للابد الى يوم القيمة ثم شبك اصابعه وقال دخلت العمرة في الحج هكذا الى يوم القيمة الحديث وبمضمونها صحيحة الحلبي وفيها واحرم الناس كلهم بالحج لا ينوون

عمرة ولا يدرون ما المتعة حتى اذا قدم رسول الله صلى الله عليه وآله مكة طاف بالبيت وطاف الناس الى ان قال فلما قضى طوافه عند المروة قام خطيبا فامرهم ان يحلوا و الناس

يجعلوها عمرة وهو شيء امر الله عز وجل به فاحل الناس الى ان قيل له ارايت هذا الذي امرتنا به لعامنا هذا ام لكل عام فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله لا بل للابد

ومنها صحيحة الحلبي دخلت العمرة في الحج الى يوم القيمة لان الله تعالى يقول فمن تمتع الاية فليس لاحد الا ان يتمتع لان الله انزله ذلك في كتابه وجرت به السنة انزله

من رسول الله صلى الله عليه وآله ومنها صحيحة ابن عمار من حج فليتمتع انا لا نعدل بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله لانعلم لله حجا غير المتعة انا اذا لقينا ربنا قلنا ربنا علمنا

بكتابك وسنة نبيك ومنها رواية محمد بن الفضيل الهاشمي انا نريد الحج وبعضنا صرورة فقال عليكم بالتمتع فانا لا نتقي في التمتع بالعمرة الى الحج

واجتناب المسكر والمسح على الخفين الى غير ذلك من الاخبار المتجاوزة حد الاحصاء وجه الدلالة انها دلت على وجوب التمتع مطلقا خرج منه غير النائي

بالاجماع وما مر من الاخبار وما ياتي فبقي النائي مع ان مورد اكثر تلك الاخبار والمخاطب بها النائون عن مكة **فرع** حد البعد الموجب للتمتع ثمانية

واربعون ميلا من كل جانب فانها المحكي عن علي بن ابرهيم في تفسيره والصدوقين والشيخ في يب وبه وفي والمع والكافي وكره والمنتهى والتحرير والدروس و

شرح المتعة وضه ولك وذخيره وغيرهم من المتاخرين بل عند اكثر الاصحاب كما في الاخيرين وفي تحقيق انه المشهور وفي المع ان القول الاخر شاذ نادر للمعتبرة

من الاخبار

من الاخبار كصحيحة زرارة المتقدمة ورواية وفيها ذلك اهل مكة ليس لهم متعة ولا عمرة قال قلت فما حد ذلك قال ثمانية واربعون ميلا من جميع نواحي
مكة دون عسفان وذات عرق ويدل عليه ايضا رواية الاعرج السابقة ومثلها صحيحة الحلبي وسليمان بن خالد وابي بصير قلت لاهل مكة متعة ورواية ابي نصر
قال لا ولا لاهل البستان ولا لاهل ذات عرق ولا لاهل عسفان وجه الدلالة انها تدل على انتفاء المتعة عن اهالي تلك المنازل التي بينها وبين مكة
ازيد من اثني عشر ميلا فيبطل بها ذلك القول فتعين به القول المختار للاجماع المركب بل يدل عليه ايضا صحيحة الحلبي في حاضري المسجد الحرام قال ما دون
المواقيت الى مكة فهو حاضري المسجد الحرام وليس لهم متعة وكذا صحيحة حماد بن عثمان في حاضري المسجد الحرام قال ما دون الاوقات الى مكة بالتقريب المذكور
ولا يضر كون بعض المواقيت على مسافة اكثر من ثمانية واربعين لان التعارض بكون جمع اخبار ثمانية واربعين بالعموم والخصوص المطلقين اللازم
تقديم الدال على الخاص كما هو القاعدة المجمع عليها خلافا للسرايع وشاد والمحكي عن الاقتصاد وط والتبيان ومجمع البيان وفقه القران وروض الجنان
والجمل والعقود والغنية والكافي والوسيلة والجامع والاصباح والاشارة وعدوا اثني عشر ميلا ولعله لظهور الاية في ان غير حاضري المسجد فرضه
التمتع بل قد اشرنا الى تواتر الاخبار بفرضية التمتع مطلقا خرج ما دون اثني عشر ميلا بالاجماع فيبقى الباقي وهذا احسن على طريقة الحلي ومن يحذو حذوه
في عدم العمل باخبار الآحاد حيث ان الدال على الزائد على اثني عشر ليس غير الآحاد سيما مع زعم احتمال ارادة توزيع الثمانية والاربعين ميلا الواردة
في رواياتها على اربع جوانب واما من يقول بحجية تلك الاخبار كما هو الثابت عن الائمة الاطهار فلا وجه لذلك اصلا واحتمال ارادة التوزيع
فاسد جدا سيما مع التنصيص بما دون عسفان وذات عرق وقد يستدل لهم ايضا بنص الاية على ان التمتع فرض من لم يكن حاضري المسجد
الحرام ومقابل الحاضر المسافر وحده اربعة فراسخ وضعفه ظاهر لمنع كون ذلك حد المسافر مقابل الحاضر وانما هو اصطلاح طار بعد نزول الاية ومنع كون المسافة
هذا مع وجود النصوص الكثيرة الصريحة في خلاف ذلك واما صحيحة حريز المصرحة بان من كان منزله من مكة من كل من الاربع جوانب ثمانية عشر ميلا
فلا متعة له فلا ينافي ما ذكرنا بمنطوقها اصلا اذ منطوقه عدم المتعة على من كان منزله ثمانية عشر نعم ينافيه عموم مفهومه اللازم تخصيصه بما
مر لكونه اخص مطلقا من المفهوم **الثانية** واذ عرفت ان فرض من كان على الحد المذكور حج التمتع وحج المذكور فتعلم انه ليس له العدول الى
غيره اختيارا بلا خلاف فيه بين الاصحاب كما في خيرة وعن المع وجملة من كتب الفاضل اجماعنا عليه ويدل عليه ان فرضه التمتع فلو عدل الى غيره لم يكن اتيا بالمأمور
فلا يجزيه وتصريح بعض الاخبار المتقدمة بانه ليس لاحد الا ان يتمتع واما في حال الضرورة فيجوز له العدول بلا خلاف ومن الضرورة ضيق الوقت عن ادراك
افعال الحج لو اتم العمرة فمن احرم للعمرة المتمتع بها وضاق وقته عن الاتيان بمناسكها والاحرام بالحج والاتيان بمناسكه عدل عن نية التمتع الى الافراد وان كان ممن
وجب عليه التمتع ثم مضى كما هو الموقف فاتم الحج بافعاله وعليه عمرة مفردة بعد الحج بلا خلاف يعرف فيه كما صرح به جماعة بل صرح بالاتفاق عليه ايضا ويدل عليه
القدر المشترك من الاخبار الآتية الا انه قد اختلفوا في حد ذلك الضيق الى اقوال الاول انه اذا زالت الشمس من يوم التروية ولم يكن احل من عمرته فقد فاتته
ويكون حجته مفردة حكي عن والد الصدوق ونقله في السرائر عن المفيد ايضا ويدل عليه صحيحة ابن بزيع عن المرأة تدخل مكة متمتعة فتحيض قبل ان تحل متى تذهب متعتها
قال كان ابو جعفر ع يقول زوال الشمس من يوم التروية وكان موسى ع يقول صلوة الصبح من يوم التروية فقلت جعلت فداك عامة مواليك يدخلون يوم
التروية ويطوفون ويسعون ثم يحرمون بالحج فقال زوال الشمس فذكرت له رواية عجلان ابي صالح فقال لا اذا زالت الشمس ذهبت المتعة فقلت فهي على احرامها
او يجدد احرامها للحج فقال لا هي على احرامها فقلت فعليها هدي فقال لا الا ان يحب ان يتطوع ثم قال اما نحن فاذا راينا هلال ذي الحجة قبل ان نحرم فاتتنا
المتعة **اقول** رواية عجلان هذه متمتعة قدمت مكة فرات الدم كيف تصنع قال تسعى بين الصفا والمروة وتجلس في بيتها فان طهرت طافت بالبيت
وان لم يطهر فاذا كان يوم التروية افاضت عليها الماء واهلت بالحج وخرجت الى منى فقضت المناسك كلها فاذا فعلت ذلك فقد حل لها كل شيء ما
عدا فراش زوجها الحديث والمراد من قوله في الصحيحة فقال لا بعد ذكر الراوي رواية عجلان يعني ليس مطلق يوم التروية وانما هو زوال الشمس ورواية
عجلان المذكورة وصحيحة البجلي والعلاء وابن رئاب وابن صالح المرأة المتمتعة اذا قدمت مكة ثم حاضت تقيم ما بينها وبين التروية فان طهرت طافت بالبيت
وسعت بين الصفا والمروة وان لم يطهر الى يوم التروية اغتسلت واحتشت وسعت بين الصفا والمروة ثم خرجت الى منى فاذا قضت المناسك و
زارت البيت طافت بالبيت طوافا لعمرتها ثم طافت طوافا للحج ثم خرجت فسعت فاذا فعلت ذلك فقد احلت من كل شيء يحل منه المحرم الا فراش
زوجها فاذا طافت اسبوعا اخر حل لها فراش زوجها ولا يضر عدم توثيق العلاء وابن صالح مع وثاقة البجلي وابن رئاب بعد الخبر غير صحيح كما في خبره
غير صحيح وصحيحة جميل عن المرأة الحائض اذا قدمت مكة يوم التروية قال تمضي كما هي الى عرفات فتجعلها حجة ثم تقيم حتى تطهر وتخرج الى التنعيم فتحرم فتجعلها
عمرة الثاني انه اذا غابت الشمس من يوم التروية ولم يحل من عمرته فاتته المتعة نقل عن الصدوق في المقنع والمفيد في المقنعة ويشهد له صحيحة العيص عن
المتمتع يقدم مكة يوم التروية صلوة العصر تفوته المتعة قال لا له ما بينه وبين غروب الشمس قال وقد صنع ذلك رسول الله ص وصحيحة علي بن يقطين
عن الرجل والمرأة يتمتعان بالعمرة الى الحج ثم يدخلان مكة يوم عرفة كيف يصنعان قال يجعلانها حجة مفردة وحد المتعة الى يوم التروية ورواية اسحق بن
عبد الله عن المتمتع يدخل مكة يوم التروية فقال للمتمتع ما بينه وبين الليل وقريبة منها رواية عمر بن يزيد ورواية اخرى منه اذا قدمت مكة يوم التروية
وقد غربت الشمس فليس لك متعة امض كما انت بحجك واخرى من اسحق المتمتع اذا قدم ليلة عرفة فليست له متعة يجعلها حجة مفردة انما المتعة الى يوم التروية
وقريبة منها رواية موسى بن عبد الله [illegible] رواية زكريا بن عمران عن المتمتع اذا دخل يوم عرفة قال لا متعة له يجعلها حجة مفردة حيث انه لا قائل

في انه اذا زالت الشمس من يوم عرفة ولم يتحلل فقد فاتت العمرة

بما بين غروب يوم التروية وزوال عرفة الثالث انه اذا زالت الشمس من يوم عرفة ولم يتحلل من المتعة فقد فاتت العمرة اختاره الشيخ في طريقيه وحكي عن الاسكافي والقاضي في المهذب وابن حمزة في الوسيلة واختاره في كشف اللثام وغيره وابن الكفي ويدل عليه صحيحة جميل المتمتع له المتعة الى زوال الشمس من يوم عرفة وله الحج الى زوال الشمس من يوم النحر ومرفوعة سهل في متمتع دخل يوم عرفة قال متعته تامة الى ان يقطع التلبية يعني يقطع الناس تلبيتهم وهو زوال الشمس من يوم عرفة الرابع انه اذا خاف فوت اختياري عرفة من غير تحديد له بزمان حتى لو لم يخف منه لم يجز العدول ولو كان بعد زوال الشمس من يوم عرفة حكي عن الغنية ولعل وجهه واختاره ايضا بعض شيوخنا المعاصرين بل هو ظاهر صاحب علل التحديد بزوال الشمس يوم عرفة بانه لو لم يتحلل قبله لم يغلب على الظن انه يدرك الناس في عرفات حيث ظهر منه ان الاصل فيه ادراك الناس بعرفات وان التحديد بالزوال ايضا لاجله واحتج له بالاصل وصدق الامتثال لرواية الميثمي لا باس للمتمتع ان لم يحرم من ليلة التروية ما لم يخف فوات الموقفين وصحيح الحلبي عن رجل اهل بالحج والعمرة جميعا ثم قدم مكة والناس بعرفات فخشي هو ان طاف وسعى بين الصفا والمروة ان يفوته الموقف فقال يدع العمرة فاذا اتم حجه صنع كما صنعت عايشة ولا هدي عليه وصحيح زرارة عن الرجل يكون في يوم عرفة بينه وبين مكة ثلثة اميال وهو متمتع بالعمرة الى الحج فقال يقطع التلبية تلبية المتعة ويهل بالحج بالتلبية اذا صلى الفجر ويمضي الى عرفات فيقف مع الناس ويقضي جميع المناسك ويقيم بمكة حتى يعتمر عمرة الحج ولا شيء عليه ورواية محمد بن سرو فيها بعد السؤال عمن يتوافى ليلة التروية ساعة يدخل مكة ان شاء الله يطوف ويصلي ركعتين ويسعى ويقصر ويخرج بحجه ويمضي الى الموقف ويفيض مع الامام والاخبار المعتبرة المتضمنة لادراك المتعة ما ادرك الناس بمنى كمرسلة ابن بكير وصحيحي الحلبي ومرازم وغيرها بناء على ان ظاهرها ادراكهم بمنى قبل مضيهم الى عرفات مما دل على ادراكها بادراك الناس مطلقا كرواية ابي بصير المرأة تجيء متمتعة فطمثت قبل ان تطوف بالبيت فيكون طهرها ليلة عرفة فقال ان كانت تعلم انها تطهر وتطوف بالبيت وتحل من احرامها وتلحق بالناس فلتفعل والخامس انه اذا خاف فوت اضطراري عرفة وهو مذهب الحلي في السرائر وحكي عن محتمل الحلبي ولعله لصدق ادراك الموقفين معه وللاخبار المستفيضة من الصحاح وغيرها المتضمنة لان من اتى بعدما يفيض الناس من عرفات ويدركها ليلة النحر فقد تم حجه كصحيحة ابن عمار رجل ادرك الامام وهو بجمع فقال ان ظن انه ياتي عرفات فيقف بها قليلا ثم يدرك جمعا قبل طلوع الشمس فلياتها وان ظن انه لا ياتيها حتى يفيضوا فلا ياتها وليقم فقد تم حجه وغيرها من الصحاح المتكثرة **اقول** لا شك في ان الاصل بقاء الاشتغال بالتمتع الى ان يعلم عدمه والمتحقق هنا بعدم امكان دركه الحاصل بالاتيان بجميع واجبات عمرته وحجه ولازم اصالة الوجوب ما لم يعلم عدم امكان درك الوقوف الواجب بعرفات اذ مع دركه يدرك جميع افعال العمرة والحج الواجبة ولا شك ايضا ان بعد درك جميع افعالها الواجبة الاصل برائة الذمة لصدق الامتثال وللاتيان بالمامور به المستلزم للاجزاء ولا شك ايضا ان الاصل بقاء الاشتغال وعدم البرائة عما اذا لم يؤت بجميع افعالها الواجبة ركنا كان ما لم يؤت به او غير ركن لان عدم الركنية لا يخرجه عن الوجوب وان لم يكن تركه مبطلا في بعض الصور او مطلقا بعوض او بدونه بدليل ثم لا زم ذلك وجوب الاتيان بالتمتع بعد ذلك في عام الا ان يدل دليل على قيام غيره من افراد او غيره مقامه والمتحصل من جميع ذلك اصلان احدهما برائة الذمة مع الاتيان بجميع افعالها الواجبة الا بدليل يعارضه في مورده وثانيهما عدم البرائة مع عدم درك بعض واجباته الا بالاتيان بفعل اخر يقوم مقامه بدليل شرعي ولازم الاول صحة المتمتع ما دام يدرك الوقوف الواجب بعرفات كما هو القول الرابع ولازم الثاني عدم ادراك التمتع بعدم ادراكه كذلك الا ان يخرج عن احد الاصلين بدليل والقولان الاولان مخالفان للاصل الاول والخامس للثاني والثالث كالرابع في ان لم نقل بوجوب الوقوف من اول الزوال وكالرابع ان قلنا به فاللازم هو ملاحظة تمامية ادلة تلك الاقوال وعدمها فنقول اما دليل القول الاول فكان حسنا لولا معارضته مع الاكثر منه عددا واوضح دلالة والاشهر فتوى ولكنه معارض مع جميع ادلة الاقوال المتاخرة عنه المتقدم ذكرها مضافا الى غيرها من المستفيضة كرواية محمد بن ميمون قدم ابو الحسن متمتعا ليلة عرفة فطاف واحل واتى بعض جواريه ثم احل بالحج وخرج وصحيحة محمد الى متى يكون للحاج عمرة قال الى السحر من ليلة عرفة ومرسلة ابن بزيع اهل بالمتعة بالحج يريد يوم التروية الى زوال الشمس وبعد العصر وبعد المغرب وبعد العشاء ما بين ذلك كله واسع فلولا ترجيح الاخيرة بما ذكر يجب الرجوع الى الاصل المتقدم هذا مع ما في ذلك القول من الشذوذ المسقط الادلة عن الحجية ومع ذلك اخباره مختصة بالحايض والتعدي الى غيرها كما هو المطلب يحتاج الى الدليل والاجماع المركب غير ثابت كيف وصرح صاحب ذخيرة بالفصل ومحتملة لارادة حج التطوع وارادة الافضل فيه كما يشعر به قوله في صحيحة ابن بزيع اما نحن فاذا رأينا هلال ذي الحجة خرجنا الخ واذن فسقوط ذلك القول جدا واضح وكذا القول الثاني لنحو ما مر من الشذوذ والمعارضات الموجبة للرجوع الى الاصل وكذا القول الخامس لمخالفته للاصل الثاني مع قصور ادلته عن النهوض لاثبات المطلب اما الاول فلظهور ادراك الموقف بدرك الناس فيه هو انما يكون في الاختياري ومع ذلك يعارضه اخبار ادراك الناس بمنى اللازم حمله على ادراكهم قبل عرفات بالاجماع واما الثاني فلان غاية ما يدل عليه تلك الاخبار ان من ادرك الاضطراري فقد تم حجه ولا كلام فيه بل هو كذلك وانما الكلام في تمامية التمتع المركب من العمرة المتقدمة والحج واين هو من ذلك فلم يبق الا القول الثالث والرابع فان قلنا ان الموقف هو جميع ما بين الزوال الى الغروب فيتحد القولان ولا يكون اختلاف بينهما ويتميز القول الحق وان قلنا بانه المسمى فيتعارض ادلة القولين وظاهر ان ما يعارض دليل القول الثالث من ادلة الرابع منحصر برواية الميثمي واما البواقي فبين غير مناف له وبين معاضد له كاخبار ادراك الناس بمنى ولا شك ان رواية الميثمي مع مرجوحية سندها بالنسبة الى دليل الثالث وعدم ظهور عامل بها او غير نادر من القدماء اعم مطلقا من اخبار قول الثالث فتعين تخصيصها بها مع ان المصرح به في بعض طرق الميثمي انه ما لم يخف فوات الموقفين ولا شك ان لم يتحلل من العمرة قبل الزوال يخاف الفوت البتة كما صرح به الشيخ في

في الاختيار وهو منه جدا ونبادره منه سيما مع تصريح طائفة من اخبار درك الموقفين

التهذيبين

فيما اذا حاضت المرأة المتمتعة او نفست قبل الطواف ففيها اقوال

التهذيبين فاذن القول الحق هو القول الثالث وعليه الفتوى **الثالثة** اذا حاضت المرأة المتمتعة او نفست قبل الطواف ومنعها العذر من الطواف
وبقية افعال عمرتها لضيق الوقت عن التربص الى الطهر ففيه اقوال **الاول** انها تعدل الى الافراد وهو الاشهر كما في ك وغيره والكف والتبيح وشرحه بل
في الاخيرين كاد ان يكون اجماعا وهو ظ ايض بل عن ف والمع والمن وكره الاجماع عليه لصحيحي ابن بزيع وجميل المتقدمتين وموثقة اسحق بن عمار عن المرأة
تجيء متمتعة فتطمث قبل ان يطوف بالبيت حتى تخرج الى عرفات قال تصير حجة مفردة قلت عليها شيء قال دم تهريقه وهي اضحيتها ومرسلة اسحق بياع
اللؤلؤ الصحيح عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح منه المرأة المتمتعة اذا طافت بالبيت اربعة اشواط ثم رات الدم فمتعتها تامة دلت بالمفهوم على انه قبل
اربعة اشواط لا يكون متعتها تامة ومرسلة ابرهيم بن اسحق كمرسلة اسحق وزاد وان هي لم تطف الا ثلثة اشواط فليستانف الحج فان اقام بها جمالها
بعد الحج فلتخرج الى الجعرانة او الى التنعيم فلتعتمر **والثاني** ما حكي عن علي بن بابويه والحلبي وابن زهرة والاسكافي وهو انها لا يعدل بل مع الضيق تؤخر
طواف العمرة فتسعى ثم تحرم بالحج ثم تقضي مناسكها للحج وتقضي طواف العمرة مع طواف الحج وعن الغنية الاجماع عليه للمستفيضة من الاخبار كصحيحة البجلي
العلا وابن رئاب في رواية عجلان المتقدمتين ورواية اخرى لعجلان اذا اعتمرت المرأة ثم اغتسلت قبل ان تطوف قدمت السعي وشهدت المناسك
فاذا طهرت وانصرفت من الحج قضت طواف العمرة وطواف الحج وطواف النساء ثم احلت من كل شيء وثالثه متمتعة دخلت مكة فحاضت فقال لتسعى
بين الصفا والمروة ثم تخرج مع الناس حتى تقضي طوافها بعد ومرسلة يونس عن امرأة متمتعة طمثت قبل ان تطوف فخرجت مع الناس الى منى فقال
اوليس هي على عمرتها وحجتها فلتطف طوافا للعمرة وطوافا للحج وصحيحة الحلبي ليس على النساء حلق وعليهن التقصير ثم يهللن بالحج يوم التروية وكانت عمرة
وحجة فان اعتللن كن على حجهن ولم يضررن بحجهن وصحيحة الكاهلي عن النساء على احوالهن فقال يصلحن ما اردن ان يصلحن الى ان قال فاذا قضين طوا فهن
وسعيهن قصرن وجازت متعة ثم اهللن يوم التروية بالحج فكانت عمرة وحجة وان اعتللن كن على حجهن ولم يفردن حجهن **والثالث** التخيير بين الامرين حكاه
عن الاسكافي واحتمله بعض متاخري المتاخرين للجمع بين الاخبار **والرابع** ما استحسنه في الوافي والتبيح وهو انها ان احرمت بالمتعة قبل الحيض تمتعت كما
في القول الثاني وان حاضت قبل الاحرام افردت كما في القول الاول وبه جمع بين اخبار الطرفين واستدل له برواية ابي بصير في المرأة المتمتعة اذا احرمت
وهي طاهر ثم حاضت قبل ان تقضي متعتها سعت ولم تطف حتى تطهر ثم تقضي طوافها وقد قضت عمرتها وان هي احرمت وهي حائض لم تسع ولم تطف
حتى تطهر **اقول** لا يخفى ان ادلة القول الثاني برمتها خالية عن التصريح في الوجوب لانها بين جملة خبرية ومحتملة لها واما قوله في مرسلة يونس فلتطف فانما
هو بعد كونها على عمرتها ولكن لا دلالة فيها على وجوب الكون على العمرة فاذن فالقول الثاني المتضمن لتعين الكون على العمرة خال عن الدليل بالمرة
فساقط عن درجة العبرة مع انه على فرض الدلالة كلها اعم مطلقا من مرسلة اسحق وابرهيم اما لعمومها بالنسبة الى ما قبل الطواف وما بعده او بالنسبة
الى ما قبل اربعة اشواط الطواف وما قبلها فيجب تخصيصها بهما والقول بانه ان كان ما قبل اربعة اشواط يجعلها حجة وان كان ما بعدها يتمها عمرة كما
هو الاصح الاشهر كما ياتي ومنه يظهر سقوط القول الثالث ايض واما الرابع فمع عدم قايل به من المتقدمين والمتاخرين الموجب لشذوذه الباعث على طرح
ما يدل عليه لا يصلح رواية للجمع الذي ذكره لصريح المرسلتين المتضمنتين للعدول الى الافراد في كون الحيض بعد الاحرام بل وكذا صحيح ابن بزيع
لعطف الحيض بالفاء الدالة على الترتيب وكون الحيض بعد دخول مكة وهو لا يكون الا بعد الاحرام بل وكذا صحيحة البجلي وابن رئاب المتقدمة هذا مع
عموم تلك الرواية في حكمها بعدم العدول بالنسبة الى ما قبل اربعة اشواط وما بعدها ولذا حملها الشيخ على ما بعدها بل استشهد بها عليه فقال
بعد حمل الاخبار السابقة على ذلك ويدل عليه ما رواه ثم ساق الرواية وقال بعدها فبين ع في هذا الخبر صحيحة ما ذكرناه لانه قال ان هي احرمت
وهي طاهر جاز ان يكون حيضها بعد الفراغ من الطواف او بعد مضيها في النصف منه فجاز لها تقديم السعي وقضاء ما بقي عليها من الطواف
فاذا احرمت وهي حايض لم يكن لها سبيل الى شيء من الطواف فامتنع لاجل ذلك السعي انتهى ومنه يظهر ان الحق هو القول الاول وحكي في المسئلة
قول خامس وهي انها تستنيب من يطوف عنها ولا نعرف قايله ولا مستنده فهو ضعيف غايته **الرابعة** المناط للحايض والنفساء ايضا امر في
حق من ضاق وقته من عدم ادراكه زوال الشمس من يوم عرفة كما سبق دليله وقد اختار صاحب خيره فيهما زوال الشمس من يوم التروية بعد اختياره في
من ضاق وقته ما اخترناه والظاهر انه خرق الاجماع المركب ونسبة هذا القول فيهما الى علي بن بابويه والمفيد لا يفيد لانهما قالا بذلك فيه ايض
هذا مع ان ما استدل به لذلك التفصيل من انه مقتضى صحيحي ابن بزيع وجميل عليل لانهما لا يدلان على انه لا بد من كونهما حائضين يوم التروية
وانه اذا كانتا كذلك يعدلان والحيض يوم التروية لا يستلزم عدم دركهما الطواف الظاهر من قبل زوال يوم عرفة بل صحيحة جميل صريحة في بقاء حيضها
الى ما بعد عرفات ايض حيث قال ثم تقيم حتى تطهر بل ظاهر صحيحة ابن بزيع ايض ذلك حيث انها صريحة بان تحيضها بعد دخول مكة وبان عامة الموالي
يدخلون يوم التروية فالظاهر ان تحيضها لم يتقدم على التروية فلا ينطهر لزوال الشمس من يوم عرفة هذا مع ان تعارضها مع بعض ما مر وكون
الاصل مع زوال يوم عرفة ايض يكفي في الحكم به **الخامسة** لو حصل عذرها في اثناء الطواف ففي صحة سعيها مطلقا او العدم كذلك او
الاول ان كان بعد اربعة اشواط والثاني اذا لم يكن اقوال اصحها ثالثها وفاقا للصدوقين والشيخين والقاضي وابن حمزة والفاضلين وغيرهم
بل هو الاشهر كما صرح به في ك وغيره وغيرهما المرسلتي اسحق وابرهيم المتقدمتين وقريبة منهما رواية الاعرج خلافا للمحكي عن الصدوق والحلي فالاول
لصحيحة محمد عن امرأة طافت ثلثة اشواط او اقل من ذلك ثم رات دما قال تحفظ مكانها فاذا طهرت طافت بقيته واعتدت لما مضى ويضعف

لو حصل العذر في اثناء الطواف ففي حكم سعيها اقوال

بانها اعم مطلقا من الاخبار المتقدمة باعتبار شمولها الطواف النافلة والفريضة المتمتعة وغيرها واختصاص الاخبار بالمتعة فيجب تخصيصها بها او
تضعيف الاخبار بعد الانجبار وصحتها مما اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ضعيف بل لنا ان نقول ايضا ان تمام بقية هذا الطواف بعد الطهر
اعم من جعله من التمتع او الحج او كونه امرا تعبديا فلا يعارض ما مر اصلا والحلي فالثاني وتبعه بعض المتأخرين على ما قيل للاصل وصحيحة ابن بزيع
المتقدمة وتضعيفه كسابقه فان ما لم يدفع الاصل وتخصيص الصحيحة لاخصيته منها **السادسة** لو حصل الحيض بعد الطواف وصلوة
الركعتين صحت المتعة قطعا ووجب عليها السعي والتقصير لعدم توقفهما على الطهارة وللاخبار المستفيضة من الصحاح وغيرها واطلاقها بل
عمومها يشمل ما اذا كان قبل الركعتين ايضا كما هو الاصح الاشهر ويدل عليه خصوصا رواية الكناني المنجبرة المؤيدة بصحيحة محمد العامة للمتمتع وغيرها
ايضا فالاستشكال فيه كما في لك غير جيد واما بعض الاخبار الناهية عن سعي الحايض فشاذة ومع الاكثر منها الاوضح دلالة معارضة ومع ذلك
عن الدلالة على الحرمة خالية والله العالم **السابعة** اعلم ان ما ذكر من تعيين التمتع للنائي انما هو في حجة الاسلام دون التطوع والمنذور
صرح الشيخ في التهذيبين والمحقق في المع والفاضل في جملة من كتبه والشهيد في س وغيرهم بان من اراد التطوع بالحج كان مخيرا بين الافراد والثلاثة
بل ظاهرهم عدم الخلاف فيه حيث قال ان موضع الخلاف حجة الاسلام دون التطوع والمنذور انتهى نعم التمتع افضل ويدل على الحكمين مكاتبة
علي بن ميسر عن رجل اعتمر في شهر رمضان ثم حضر له الموسم ايحج مفردا للحج او يتمتع ايهما افضل فكتب اليه التمتع افضل ورواية عبد الملك عن التمتع
فقال تمتع قال فقضي انه افرد الحج ذلك العام او بعده فقلت اصلحك الله سالتك فامرتني بالتمتع واراك قد افردت الحج العام فقال اما والله الفضل نفسي
لفي الذي امرتك به ولكني ضعيف فشق علي طوافان بين الصفا والمروة فلذلك افردت الحج العام وصحيحة ابن سنان اني قرنت العام وسقت الهدي قال و
لم فعلت ذلك التمتع والله افضل لا يعودن وصحيحة ابن عمار اني اعتمرت في رجب وانا اريد الحج اسوق الهدي او افرد الحج او اتمتع فقال في كل فضل وكل حسن
فقلت اي ذلك افضل فقال تمتع هو والله افضل الى غير ذلك من الاخبار التي لا تحصى كثرة **الثامنة** يجب في التمتع من حيث هو تمتع زايدا على
ما يشترط في غيره امور الاول النية انه ليس مرادهم منها الخلوص والقربة او نية كل من الحج والعمرة او كل من افعالهما المتفرقة او نية الاحرام خاصة او والطهارة
نية المجموع جملة كما فسره بكل طائفة لعدم ظهور خصوصية ذكر شيء منها في هذا المقام مع ان بعضها مما ذكر مفصلا في مواضعها وبعضها مما
لا دليل له على الوجوب والشرطية بل المراد منه خصوص التمتع ليتميز عن القسمين الاخيرين وعن العمرة المفردة كما اوجهها في لف وغيره ويدل عليها
الاخبار المستفيضة كصحيحة احمد كيف اصنع اذا اردت ان اتمتع فقال لب بالحج وانو المتعة فاذا دخلت مكة طفت بالبيت الحديث وصحيحة ابان بابي شيء
اهل فقال لا تسم حجا ولا عمرة واضمر في نفسك المتعة فان ادركت متمتعا والا كنت حاجا وصحيحة البزنطي عن رجل متمتع كيف يصنع قال ينوي المتعة
ويحرم بالحج وموثقة اسحق بن عمار ان اصحابنا يختلفون في وجهين من الحج يقول بعضهم احرم بالحج مفردا وبعضهم يقول احرم وانو المتعة بالعمرة الى الحج
او الاكتفاء باضمار ذلك ولا ينافي ذلك جواز تجديد النية الى وقت التحلل ان فات اولا كما لا يضر في اشتراط الصوم بالنية جواز تجديدها الى الزوال
ان فات اول الوقت وكذا لا ينافيه قضية اهلال علي ع بما اهل به النبي ص لانها قضية في واقعة لا عموم لها فيمكن ان يكون عالما بكيفية اهلاله
او لم يكن عالما بحكم الواقعة حيث انه كان نزل في غيبته **الثاني** ان يكون مجموع عمرته وحجه في اشهر الحج بخلاف القسمين الاخيرين فان عمرتهما
لا يشترط ان يكون فيها وان اشترط كون اصل الحج فيها فيهما ايضا ثم ما ذكرنا من اشتراط كون المجموع في اشهر الحج مما وقع عليه الاجماع ونقله عليه في كلماتهم متكرر قال
في المنتهى الاجماع حاصل منعقد على انه لا ينعقد احرام حج ولا عمرة متمتع بها الى الحج الا في اشهر الحج وهو الدليل عليه مضافا الى صحيحة زرارة الثانية المتقدمة
في بيان كيفية اقسام الحج ولا يضر وقوعه بالجملة الخبرية لانها جواب عن سؤال الماهية وموثقة سماعة من حج معتمرا في شوال ومن نيته ان يعتمر ويرجع الى بلاده
فلا باس بذلك وان اقام هو الى الحج فهو متمتع لان اشهر الحج شوال وذو القعدة وذو الحجة فمن اعتمر فيهن واقام الى الحج فهي متعة ومن رجع الى بلاده و
لم يقم الى الحج فهي عمرة وان اعتمر في شهر رمضان او قبله فاقام الى الحج فليس بمتمتع وانما هو مجاور افرد العمرة فان هو احب ان يتمتع في اشهر الحج بالعمرة الى الحج فليخرج
منها حتى يجاوز ذات عرق او يجاوز عسفان فيدخل متمتعا بعمرة الى الحج الحديث وصحيحة عمر بن يزيد لا يكون متعة الا في اشهر الحج وعلى هذا فلو احرم بالعمرة الحج
المتمتع بها في غير اشهر الحج لم يجز له التمتع بها ثم اشهر الحج هي شوال وذو القعدة وذو الحجة كما عليه الاسكافي والصدوق والشيخ في يه بل الاكثر كما
قيل وعليه كافة المتأخرين وبه استفاضت الروايات وقال السيد والعماني والديلمي هي الاولان مع عشرة من ذي الحجة وقال الشيخ في الجمل والاقتصاد
والقاضي في المهذب مع تسعة منه وعن الحلبي مع ثمان منها وعن ف وط مع تسعة منه وليلة يوم النحر الى طلوع فجره وعن الحلي الى طلوع شمسه ولا فايدة
في هذا النزاع بل في الحقيقة هو لفظي للاتفاق على خروج وقت بعض الافعال بمضي العشرة وبقاء وقت البعض الى ما بعدها ايضا وكذا لا تنافي الاخبار
المستفيضة المصرحة بانها الثلثة كملا والنادر المتضمن للاولين والعشر اذ ليس المراد في الاولى انه يصح وقوع جميع الافعال في كل وقت من الثلثة ولا
انه يجب ايقاعها في المجموع من حيث المجموع ولا المراد في الثاني ان الاولين مع العشر هي الاشهر بل معنى الاولى ان افعالها يجب ان يكون في تلك الثلثة
ويصح اطلاق شهر عمل على ما يكون العمل في جزء منه كما يقال يوم صلوة الجمعة يوم الجمعة ومعنى الثاني انه بانقضاء العشر وعدم التلبس ينقضي الوقت
الثالث ان ياتي بالحج وعمرته في سنة واحدة بلا خلاف يعلم كما في ذخيره ومطلقا كما في ك وتيح وشرحه بل بالاتفاق كما عن كره واحتجوا له بالاخبار الدالة
على دخول العمرة في الحج الى يوم القيمة الناصة على ارتباط عمرة التمتع بحجه والمصرحة بانه لا يجوز للمتمتع الخروج من مكة حتى يقضي تمتعه وبان المتبادر من اخبار

التمتع

بان التمتع ايقاع نسكيه في عام واحد سيما اخبار عدم جواز خروجه من مكة حتى يقضي حجه سيما مع ملاحظة ندرة بقاء احرام العمرة الى السنة المستقبلة و
العبادات توقيفية يتوقف صحتها على دلالة وهي في المقام مفقودة ولا يخفى ما في جميع تلك الادلة من قصور الدلالة وعدم التمامية لعدم دلالة غير
الاخيرين منها على اعتبار كونهما في سنة اصلا ولذا جعلها بعض مشايخنا معاضدة لا حجة مستقلة وعدم نهوض الاخيرتين اما التبادر فلمنعه واما
التوقيفية فلحصول الطلب التوقيف باطلاق الادلة ولذا احتمل الشهيد الاجزاء لو بقي على احرامه بالعمرة من غير اتمام الافعال الى القابل وتبعه بعض مشايخنا
فقال بعد ما قال انه ذكر الشهيد من الاجزاء محتمل الحان قال وكيف كان فلا ريب في ان الاتيان بهما في سنة واحدة احوط **اقول** الادلة المذكورة
وان كانت قاصرة عن اثبات المط الا انه يدل عليه الاخبار المتكثرة المصرحة بانتفاء المتعة او ذهابها بزوال الشمس يوم التروية او عرفة او غروبها او الليلة
عرفة والامرة بجعلها حجة مفردة المتقدمة اكثرها في المسئلة الثانية ولو لم يعتبر في المتعة اتحاد سنة النسكين لم يصح ذلك النفي والحكم بالذهاب والامر
بالعدول على الاطلاق بل مطلقا والتقييد بمن اراد الحج في سنة العمرة او من لم يتمكن من البقاء الى عام اخر تقييد بلا دليل مع ان في جواز التقييد بالارادة من
اصله نظرا ويظهر من ذلك صحة القول المشهور وتماميته وعدم تاتي الاحتمال المذكور ووجوب كون الحج مع عمرته في عام واحد **الرابع** ان يحرم بحجه من بطن
مكة فهو الميقات له بلا خلاف كما قيل بل باجماع العلماء كما في لك ويح وشرحه وغيرها للاخبار المستفيضة منها رواية ابرهيم بن ميمون وفيها فانك متمتع
في اشهر الحج واحرم يوم التروية من المسجد الحرام وصحيحة ابن عمار اذا كان يوم التروية فاغتسل والبس ثوبك وادخل المسجد حافيا وعليك السكينة والوقار
ثم صل ركعتين عند مقام ابرهيم او في الحجر ثم اقعد حتى تزول الشمس فصل المكتوبة ثم قل في دبر صلوتك كما قلت حين احرمت من الشجرة واحرم بالحج ثم
امض وعليك السكينة والوقار فاذا انتهيت الى الروحاء دون الردم فلب فاذا انتهيت الى الردم واشرفت على الابطح فارفع صوتك بالتلبية حتى يأتي
منى وموثقة ابي بصير اذا اردت ان تحرم يوم التروية فاصنع كما صنعت حين تحرم خذ من شاربك ومن اظفارك واطل عانتك ان كان لك شعر وانتف
ابطيك واغتسل والبس ثوبيك ثم ائت المسجد الحرام فصل فيه ست ركعات قبل ان تحرم الى ان قال ثم تلبي من المسجد الحرام كما لبيت حين احرمت تقول
لبيك بحجة تمامها وبلاغها عليك فان قدرت ان يكون رواحك الى منى زوال الشمس والا فمتى تيسر لك من يوم التروية ورواية عمر بن يزيد اذا كان يوم
التروية فاصنع كما صنعت بالشجرة ثم صل ركعتين خلف المقام ثم اهل بالحج فان كنت ماشيا فلب عند المقام وان كنت راكبا فاذا نهض بك بعيرك وصل
الظهر ان قدرت بمنى واعلم انه واسع لك ان تحرم في دبر فريضة او دبر نافلة او ليل او نهار وصحيحة الحلبي عن الرجل يتمتع بالعمرة الى الحج يريد الخروج الى الطائف
قال يهل بالحج من مكة وما احب له ان يخرج منها الا محرما ولا يجاوز الطائف انها قريبة من مكة والاخرى وفيها فاذا اقاموا شهرا فان لهم ان يتمتعوا قلت
من اين قال يخرجون من الحرم قلت من اين يهلون بالحج فقال من مكة نحوا مما يقول الناس وصحيحة حماد وفيها فان مكث اشهرا قال يتمتع قلت من اين قال
يخرجون من الحرم قلت اين يهل بالحج قال من مكة نحوا مما يقول الناس وهذه الاخبار وان كانت قاصرة عن افادة الوجوب والتعيين الذي هو المط اما لكونها
بالجملة الخبرية او لما لا يجب قطعا من الاحرام من المسجد او في يوم التروية وايض كانت غير الاخيرة منها مخصوصة بالمسجد الحرام او موضع خاص منه والمط اعم منه
الا ان الاول يتم بضميمة اصل الاشتغال حيث انه لا اطلاق يدل على جواز الاحرام من اي موضع كان فيجب الاقتصار فيه على المتيقن مع ان الاجماع قرينة
على ارادة الوجوب من الجملة الخبرية ايض والثاني باطلاق الاخيرة الخالي عن المعارض لان المقيد غير دال على الوجوب لما عرفت وبصحيحة عمرو بن حريث
الصيرفي من اين اهل بالحج فقال ان شئت من رحلك وان شئت من الكعبة وان شئت من الطريق وفي بعض الطرق من المسجد بدل قوله من الكعبة و
موثقة يونس من اي المسجد احرم يوم التروية فقال من اي المسجد شئت اي اي موضع من المسجد ثم المراد ببطن مكة ما دخل على شيء من بنائها الصدق
الاسم الذي اطلقه صحيحة الحلبي فيجوز الاحرام من كل ما كان داخلا عليه ولكن الافضل ان يحرم من المسجد اتفاقا كما في لك ويق وغيرهما وهو الحجة فيه لكونه مقام
التسامح مضافا الى كونه اشرف الاماكن واستحباب الاحرام عقيب الصلوة وهي في المسجد افضل والامر به في الاخبار المتقدمة الذي ليس باقل من الاستحباب
وافضله مقام ابرهيم او الحجر مخيرا بينهما وفاقا للهداية والمقنع والفقيه ولك لصحيحة ابن عمار المتقدمة ولا ينافيها الامر بالمقام في رواية عمر بن يزيد لانه لا
يفيد هنا ازيد من الرجحان الاضافي او احد فردي المستحب لانهما ايض من المجاز المحتمل بعد عدم ارادة الحقيقة بالاجماع وفي فع وعن الكافي وعن الغنية والجامع
ويره والمن وكره وس وموضع من عد التخيير بين المقام وتحت الميزاب وفي يع وعن يه وط والمصباح ومختصره والمهذب والسرائر والاقتصار على المقام
وفي شاء على تحت الميزاب **فرع** لو احرم بحج التمتع من غير مكة عمدا اختيارا لم يجزه وليس نافعه منها التوقف الواجب عليه ولا يكفي دخولها محرما و
لابد من الاستيناف فيها على المعروف من مذهب الاصحاب المام ولو نسي الاحرام منها يعيد اليها وجوبا للاحرام مع المكنة ولو تعذر العود اليها لخوف او
ضيق وقت او غيرهما احرم من موضعه ولو كان بعرفات لصحيحة علي عن رجل نسي الاحرام بالحج فذكره وهو بعرفات ما حاله قال يقول اللهم على كتابك وسنة
نبيك فقد تم احرامه فان جهل ان يحرم يوم التروية بالحج حتى رجع الى بلده ان كان قضى مناسكه كلها فقد تم حجه وكذا لو تركه جهلا لكونه عذرا او لفحوى
ما دل على الاحرام من موضعه لو جهل الاحرام من المواقيت الاخر كما في موثقة زرارة وفيها بعد السؤال عن امرأة تركت الاحرام جهلا حتى قدمت مكة
انها تحرم من مكانها قد علم الله نيتها بل ثبت المط بالعلة المذكورة في هذه الموثقة ايض ويستفاد من صحيحة علي انه لو نسي الاحرام بالحج حتى يرجع الى بلده
صح حجه وهو المحكي عن الشيخ في طائفة من كتبه وعن ابن حمزة وهو الاقوى لما ذكر خلافا للحلي لانه ترك نية الاحرام ورد الصحيحة بانه اخبار احاد وهو بيتم
على اصله من عدم حجية الاحاد مع ان ترك الاحرام لا يستلزم ترك النية مع انه يمكن ان يكون نية العمرة المتمتع بها الى الحج في قوة نية لاحرام الحج **التاسعة**

مرجوحية خروج المتمتع بعد قضاء مناسك العمرة وقبل الحج عن مكة في الجملة اجماعي فتوى ونصا وفي المستفيضة تصريح بها وانما الخلاف في انها هل
هي على التحريم كما عن المش او الكراهة كما عن الحلي والفاضلين في بعض كتبهما وعلى التقديرين فمنتهى المرجوحية هل هو اتمام الحج او الاحرام به مطلقا او
الاول بدون الحاجة والضرورة والثاني معها الظ من الجمع بين اخبار المسئلة هو التحريم وانتفائه بالاحرام بالحج مطلقا وان كان الاحوط عدم
الخروج بالاحرام الا مع الحاجة والضرورة ثم لو خرج بدون الاحرام فان رجع في الشهر الذي خرج لم يحتج الى احرام آخر ودخل بغير احرام وان رجع بعده
احرم بالعمرة ثانيا ودخل مكة محرما واتى بمناسك العمرة ثم يحرم بالحج ويكون عمرته المتمتع بها الاخيرة ويقع الاولى مبتولة وهل يحتاج الى طواف النساء
ح للاولى ام لا الارجح هو الثاني **العاشرة** يجزي العمرة المتمتع بها عن العمرة المفردة بمعنى انه لا يجب على المكلف الجمع بينهما باجماع العلماء كافة كما
في المن للاجماع والمتكثرة من الروايات كصحيحة يعقوب وحسنة الحلبي وغيرهما **الحادية عشر** يختص حج التمتع بوجوب تقديم طوافه وسعيه
على الوقوفين كما ياتي بيانه في بحث افعال الحج وبيان مناسك مكة بعد الرجوع من منى **البحث الثاني** في افعال حج التمتع وقد عرفت انه الذي تقدم تفصيل
العمرة عليه ويقال للعمرة العمرة المتمتع بها فافعاله متضمنة لجميع افعال عمرته وحجه ومجموع افعاله الواجبة ثمانية عشر فعلا خمسة للعمرة الاحرام و
الطواف وركعتاه والسعي والتقصير وثلثة عشر للحج الاحرام والوقوف بعرفات والوقوف بالمشعر وثلثة افعال بمنى رمي جمرة العقبة والهدي و
الحلق او التقصير وخمسة افعال بمكة بعدها طواف الزيارة وركعتاه والسعي وطواف النساء وركعتاه وفعلان بعد العود الى منى المبيتوتة
ورمي الجمار الثلث واما المستحبات فنذكر في مطاوي ذكر الافعال الواجبة ففي هذا المقصد مطلبان **المطلب الاول** في بيان الافعال الخمسة
لعمرة حج التمتع وفيه خمسة فصول **الفصل الاول** في الفعل الاول وهو الاحرام والكلام فيه اما في مقدماته او افعاله او احكامه او تروكه فهيهنا
اربعة ابحاث نذكر بعد مقدمة لا بد من تقديمها نبين فيها معنى الاحرام وحقيقته وما به يتحقق فان كلام القوم في هذا المراد غير منقح جدا و
لنذكر اولا معنى الاحرام في الصلوة وما يتحقق به ليسهل المقصود بالقياس عليه ولذا قيل الاحرام في هذا المقام كالاحرام في الصلوة فنقول معنى الاحرام
في الصلوة الدخول في حالة يحرم معها ما يحرم على المصلي من التكلم والانحراف عن القبلة وغير ذلك او هو الدخول في الصلوة وصيرورته مصليا
ويلزمه الاول ايض كما ان الاول ايض يستلزم الثاني ويتحقق هذا الدخول بالتكبيرة نسب الاحرام اليها وسميت تكبيرة الاحرام ولكن ليست هي فقط
للاحرام بل التكبيرة المقارنة لنية الصلوة ولو حكمية فالتكبيرة جزء اخير العلة ولذا نسب اليها السببية اذا عرفت ذلك فنقول معنى الاحرام بالعمرة او
الحج على قياس ما ذكر هو الدخول في العمرة او الحج وصيرورة الشخص معتمرا او حاجا او دخوله في حالة يحرم عليه معها ما يحرم على احدهما ما لم يتحلل وذلك
اما هو بايقاع التلبية المقارنة لنية العمرة او الحج ولو حكمية او غيره من النية الفعلية لاحدهما الواقعة في الموضع المعين او هي مع لبس الثوبين اي
المقارن لها واما بمجموع التلبية والنية واللبس فهو راجع الى الاول لان المع ينسب الى جزء اخير العلة والاول هو الذي صرح به الشيخ في يب وصا
قال ان من اغتسل للاحرام وصلى وقال ما اراد من القول بعد الصلوة لم يكن في الحقيقة محرما وانما يكون عاقدا للحج والعمرة فانما يدخل في ان يكون
محرما اذا لبى واستدل له بالاخبار المستفيضة المجوزة لكل فعل يشاء قبل التلبي وهو الذي يطابق كلام الاكثر المصرحين بعدم انعقاد الاحرام الا
بالتلبية بل عليه الاجماع عن الانتصار والخلاف والجواهر والغنية وكره والمن وغيرها وهو الذي يستانسه الصحاح المستفيضة الآتية المجوزة لكل فعل يحرم على
المحرم قبل التلبي الموافقة لعمل الاصحاب وهو الذي يستفاد من اخبار مستفيضة كصحيحة ابن وهب عن التهيؤ للاحرام فقال في مسجد الشجرة فقد صلى
فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وقد ترى ناسا يحرمون فلا تفعل حتى تنتهي الى البيداء حيث الميل فتحرمون كما انتم في محاملكم تقول لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك
ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك لبيك بمتعة لعمرة الى الحج وعبيد الله بن علي الحلبي وفيها وقت لاهل المدينة ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة يصلي
فيه ويفرض الحج فاذا خرج من المسجد وسار واستوت به البيداء حين يحاذي الميل الاول احرم حيث صرحت بان ما يعمل في المسجد هو عزم الحج وان الاحرام
هو ما يعمل في البيداء وهو التلبية والبزنطي عن رجل متمتع كيف يصنع قال ينوي المتعة ويحرم بالحج فان المراد بالاحرام هنا التلبية كما يصرح به صحيحة
احمد كيف اصنع اذا اردت ان اتمتع فقال لب بالحج وانو المتعة ولكن لا يلائم ذلك اخبار مستفيضة اخرى مصرحة بمغايرة الاحرام والتلبي وانه قبله
كصحيحة ابن عمار صل المكتوبة ثم احرم بالحج او بالمتعة واخرج بغير تلبية حتى تصعد الى اول البيداء الى اول ميل عن يسارك فاذا استوت بك الارض
راكبا كنت ام ماشيا فلب والاخرى وفيها صليت ركعتين واحرمت في دبرهما فاذا انفتلت من صلوتك فاحمد الله الى ان قال ويجزيك ان تقول
هذا مرة واحدة حين تحرم ثم قم فامش هنيهة فاذا استوت بك الارض ماشيا او راكبا فلب وفي ثالثة اذا كان يوم التروية فاغتسل والبس ثوبيك
وادخل المسجد حافيا وعليك السكينة والوقار ثم صل ركعتين الى ان قال ثم قل في دبر صلوتك كما قلت حين احرمت من الشجرة واحرم بالحج ثم امض وعليك
السكينة والوقار فاذا انتهيت الى الروحاء دون الردم فاذا انتهيت الى الردم واشرفت على الابطح فارفع صوتك بالتلبية الحديث وفي صحيحة هشام
ان احرمت من عمرة او تريد البعث صليت وقلت ما يقول المحرم في دبر صلوتك وان شئت لبيت من موضعك والفضل ان تمشي قليلا ثم تلبي الى غير
ذلك من الاخبار وكذا لا يلائمه ما صرح به جماعة طبقا للاخبار من وجوب الاحرام عن الميقات وعدم جواز تاخير الاحرام عنه مع تصريح الاخبار
المستفيضة بجواز تاخير التلبية عنه واختلاف الاصحاب فيه كما ياتي وكذا لا يناسبه قول كثير منهم لو عقد الاحرام ولم يلب لم يلزمه كفارة بما فعله وكذا عدهم
التلبية احد واجبات الاحرام وقولهم انها يجب فيه وكذا حكمهم بوجوب النية للاحرام اذ لا نية عليحدة للتلبية ولذا لا يذكرون لتكبيرة الاحرام نية سوى

نية

كتاب الحج

نية الصلوة وكذا جعلهم الاحرام وفاقا للاخبار فعلا على حدة من افعال الحج والتلبية فعلا اخر على حدة او من اجزاء الاحرام كما لا يجعلون احرام الصلوة فعلا والتكبيرة فعلا اخر والثاني هو ظاهر الاكثر المستفاد من جميع ما مرّ من منافيات كون التلبية وحدها هو الاحرام ولكن لا يلايمه شئ مما ذكرنا من ملايمات كونه هو التلبية وقد يرجح الاول ويجمع بينه وبين منافياته بان ما يجوز تاخيره من التلبية هو الاجهار بها او رفع الصوت بها وقد يرجح الثاني ويجمع بينه وبين منافياته بحمل عدم انعقاد الاحرام الا بالتلبية في الفتاوى واطلاق الاحرام عليها في الاخبار انه ما لم يلب له ارتكاب المحرمات على المحرم ولا كفارة عليه وان لم يجز له فسخ النية **اقول** اما الجمع الاول فهو مما لا يقبله اخبار جواز تاخير التلبية الا بتكلف بعيد كما يأتي واما الثاني فلا مانع عنه بل هو الصحيح ولكن بان يقال انه قد عرفت ان الاحرام بالصلوة هو الدخول في اول جزء منه او الدخول في حال يحرم معها ما يحرم على المصلي وان المعنيين فيها يتحققان بالتكبيرة وليس لها جزء مقدم على التكبيرة لا يجوز معه ارتكاب المحرمات ولكن العمرة والحج يفترقان عن الصلوة في ذلك وفي امر اخر هو ان الواجب في نية الصلوة على التحقيق نية فعلية واحدة متحققة لمن يريد الصلوة قطعا ووقتها موسع من بدو الشروع في مقدماتها الى الشروع في التكبيرة وليس لها وقت معين اخر في ذلك الاثناء يجب الاتيان بها على التحقيق وبعد تحققها الا بد الى يكفي الحكمية الى اخر الصلوة بخلاف العمرة والحج فانهما وان يستلزمان عقلا نية فعلية في بدو الشروع الى مقدماتهما من غسل الاحرام وصلوته بل من الخروج من البيت والمسافرة ولكن يجب نية فعلية اخرى عند الميقات وهي المامور بها بقوله في الاخبار وانو المتعة ويفرض الحج ونحو ذلك فيمتازان عن الصلوة ونحوها بلزوم هذه النية الفعلية في ذلك الموضع كما يمتازان عنها وعن ساير الواجبات باستحباب التلفظ بالمنوي فيهما كما يأتي وهذه النية اول الافعال الواجبة للحج والعمرة وثانيها لبس الثوبين وثالثها التلبية ولكن الفعلين الاولين لا يحرمان شيئا من المحظورات على المحرم وانما يحرم بالثالث فيتحقق الاحرام باحد المعنيين بالنية ولبس الثوبين وهذا الذي يجب الاتيان به في الميقات ولا يجوز التجاوز عنه بدونه والاخر بالتلبية وفيها لا يحرم المحرمات فهذا هو التحقيق التام في المقام ولكن لا يترتب عليه كثير فايدة في العمل اذ الكل قايلون بوجوب النية واللبس في الميقات وعدم جواز التجاوز عنه بدونهما وانه لا يحرم المحرمات الا بالتلبية وانه لا يضر جواز تاخيرها عن الميقات على القول به في ذلك لانه يكون المراد بالاحرام الذي لا يجوز تاخيره على ذلك القول هو الاول وانما فايدته تشريح المقام وفهم الاخبار والجمع بين كلمات العلماء الاخيار اذا عرفت تلك المقدمة فاعلم انهم ذكروا ان للاحرام افعالا واجبة ومستحبة ومتروكا وظهر لك من التحقيق الذي ذكرناه انه ليس المراد ان الاحرام بنفسه من حيث هو هو فعل اخر من افعال الحج والعمرة وهذه الافعال اجزاء من افعالهما مما تحقق به الاحرام وسبب لتحقق الاحرام بالمعنيين كالتكبيرة التي هي فعل من الصلوة يتحقق بها الاحرام ومعنى مستحبات الاحرام انها افعال مستحبة للدخول في الحج او العمرة والشروع في احدهما او مستحب لكل فعل من افعاله بخصوصه والاول هو مقدمات الاحرام التي تذكر قبل ذكر افعاله والثاني نذكر في ذيل كل فعل ومعنى واجباته انها مما لا بد منها في الدخول فيهما ومعنى تعدد الافعال انه بالمجموع يتحقق الاحرام بالمعنيين فبالاول يتحقق الاحرام بالمعنى الاول ثم يجب الثاني وبالثالث المسبوق بالاولين بل المقارن لهما ولو كانت النية حكمية يتحقق المعنى الثاني فبالثلثة يتحقق معنيا الاحرام **البحث الاول** في مقدماته والتهيؤ له وهي كلها مستحبة وهي المراد بمستحبات الاحرام في الاكثر وهي امور منها توفير شعر الراس للحج مطلقا في اول ذي القعدة والعمرة في شهر لصحيحة ابن عمار فمن اراد الحج وفر شعره اذا نظر الى هلال ذي القعدة ومن اراد العمرة وفر شعره شهرا وابن سنان لا تاخذ من شعرك وانت تريد الحج في ذي القعدة ولا في الشهر الذي تريد الخروج الى العمرة ونحوها ورواية ابي حمزة ورواية الاعرج لا ياخذ الرجل اذا راى هلال ذي القعدة واراد الخروج من راسه ولا لحيته وصحيحة ابن ابي العلاء عن الرجل يريد الحج اياخذ من راسه في شوال كله ما لم ير الهلال قال لا باس به ما لم ير الهلال ولابن سنان اعف شعرك للحج اذا رايت هلال ذي القعدة وللعمرة شهرا وموثقة محمد خذ من شعرك اذا ازمعت على الحج شوال كله الى غرة ذي القعدة وانما دلت بالمفهوم على عدم جواز الاخذ الذي هو المراد من الامر قطعا بعد غرة ذي القعدة وهذه الروايات كما ترى شاملة لمطلق الحج كما صرح به جماعة من محققي المتاخرين فالتخصيص بالمتمتع كما في عبارات جماعة لا وجه له والاستناد في التخصيص الى بعض الروايات الاتية المثبتة للدم على المتمتع الحالق لو لم يكن ضعيف جدا لظهوره في حال الاحرام ولا لوقوع التمتع الذي هو احد افراد المسئلة في السؤال ثانيا وكذا اكثرها عامة لشعر الراس واللحية بل بعضها مصرح بالامرين فالتخصيص بالراس كما في كلام جمع منهم لا وجه له وكانه للروايات المشار اليها المثبتة للدم على الحالق المذكور ضعيف دلالتها ولصحيحة الكناني عن الرجل يريد الحج اياخذ شعره في اشهر الحج فقال لا ولا من لحيته ولكن ياخذ من شاربه ومن اظفاره وليطل ان شاء وفيها مع اخصيتها عن المدعى وعدم صراحتها فيما بعد دخول ذي القعدة عدم منافاتها للكراهة واستحباب الترك ثم مقتضى الثلثة الاخيرة من الروايات المتقدمة وان كان وجوب التوفير كما حكي عن عه وصا ويه استنادا اليها والى صحيحة جميل عن متمتع حلق راسه بمكة الى ان قال وان تعمد بعد الثلثين التي توفر فيها الشعر للحج فان عليه دما يهريقه ويجاب عن الاول مضافا الى المخالفة للشهرة القديمة بالمعارضة بما يدل على خلافه كصحيحة الكناني المتقدمة وموثقة سماعة عن الحجامة وحلق القفا في اشهر الحج فقال لا باس به والسواك والنورة ورواية محمد بن خالد الخزاز اما انا فاخذ من شعري حين اريد الخروج الى مكة للاحرام ورواية اسمعيل بن جابر او فر شعري اذا اردت هذا السفر قال اعفه شهرا والمروي صحيحا عن كتاب علي الرجل اذا هم بالحج ياخذ من شعر راسه ولحيته وشاربه ما لم يحرم قال لا باس وضعفه ان كان بالعمل منجبر وامكان الجمع بين هذه وبين الاولى بتخصيص هذه بغير ذي القعدة معارض بامكان تخصيص الاولى بالمحرم فيرجع الى الاصل وقيل بتاكد الاستحباب اذا اهل ذو الحجة ولا باس به لفتوى الفقيه وقيل للصحيحة جميل السابقة ولا دلالة لها ومنها قص الاظفار واخذ الشارب

ازالة الشعر الابط والعانة خصوصا بالاطلاء بالنورة لفتوى الطايفة والنصوص المستفيضة كالصحاح الاربع لابن عمار وحريز واستحباب الاطلاء ما
يختص بما اذا مضى خمسة عشر يوما من الطلية الاولى بل يستحب مطلقا عند جماعة من المتاخرين تبعا للمحكي عن ية وكرة والمنتهى لخبر ابن ابي يعفور اطلينا قلنا . فقلنا
منذ ثلثة ايام فقال اعيدا فان الاطلاء طهور وظاهر بعضهم اختصاص الاستحباب للاحرام بما اذا لم يمض المدة المذكورة لرواية ابي بصير اذا اطليت للاحرام
الاول كيف اصنع في الطلية الاخيرة وكم بينهما قال اذا كان بينهما جمعتان خمسة عشر يوما فاطل ولا يخفى ان الخبر الاول لا يختص بكون الثانية ولا الاولى
للاحرام والثاني مخصوص بكون الاول للاحرام ومقتضى الجمع بين الاخبار ان يقال باستحباب الطلي للاحرام مطلقا سواء مضى خمسة عشر يوما او لم يمض
لعمومها الا ان يطلي للاحرام قبله ولم يمض المدة المذكورة للخبر الاخير ولم يثبت له بعد شعر لموثقة ابي بصير في احرام الحج وفيها واطل عانتك ان كان لك شعر
فعليه الفتوى ومنهم من زاد في المستحبات تنظيف الجسد من الاوساخ وازالة الشعر منه مطلقا ولا باس به بعد فتوى الفقيه واشعار تعليل
الاطلاء في بعض الاخبار بانه طهور ومنها الغسل للاحرام اجماعا للمتواترة من النصوص كالصحاح الثلث لابن عمار وصحيحتي ابن وهب وهشام
المتضمنة جميعا للفظ اغتسل او لتغتسلوا وموثقة سماعة غسل المحرم واجب وفي مرسلة يونس الغسل في سبعة عشر موطنا منها الفرض ثلثة وعد من
الثلثة غسل الاحرام وصحيحتي ابن عمار والنضر وروايتي محمد وعلي بن ابي حمزة الامرة باعادة الغسل لمن لبس قميصا بعده وغير ذلك من الاخبار و
مقتضى تلك الاخبار جميعا وجوبه كما عن العماني وظاهر الاسكافي الا ان شذوذ قولهما بل مخالفته لظاهر الاجماع المحكوم به بالحدس مضافا الى عده
في بعض الاخبار في طي الاغسال المسنونة والى جواز الاحرام للحايض والنفساء مع كون غسلهما الغسل حقيقيا اوجب صرف تلك الاخبار عن ظواهرها و
حملها على الاستحباب **فروع** أ لو اكل او لبس بعد الغسل ما لا يجوز للمحرم اكله او لبسه اعاد الغسل لصحيحتي عمر بن يزيد وابن عمار وروايات علي بن ابي حمزة
ومحمد بل مقتضى الاولى الاعادة مع التطيب ايضا كما عن ية وس وغيرهما وهو كذلك لذلك وفي صحيحة النضر عن الرجل يغتسل للاحرام ثم ينام قبل ان يحرم
قال عليه اعادة الغسل ونحوها رواية علي بن ابي حمزة ب مقتضى الاخيرتين استحباب الاعادة مع النوم ايضا كما هو المحكي عن الاكثر والمؤيد بما دل عليه
لمن اغتسل للدخول مكة او الطواف ولا ينافيه نفي لزوم الغسل عنه في صحيحة العيص لانه لا ينافي الاستحباب فيحمل على نفي الوجوب كما فعله الشيخ او على نفي تاكد
الاستحباب كما ذكره بعضهم وهل يشاركه النوم باقي الاحداث ايضا كما اختاره في س ولك المحكي او لا كما عليه بعض من عنهما تاخر كما في الذخيرة الاقرب هو
الثاني للاصل ومنع الفحوى بل لو قلنا بكون الاحداث نواقض هذا الغسل ايضا لم يفد الاعادة لان الثابت من النصوص هو الغسل للاحرام لا الاحرام مع
الغسل ج مقتضى صحيحة ابن عمار المتضمنة لقوله اذا انتهيت الى العقيق من قبل العراق او الى الوقت من هذه المواقيت وانت تريد الاحرام الحديث
ان مكان الغسل الميقات كما صرح به جمع من الاصحاب ايضا بل قد يقال انه المتبادر من النص والفتوى مط ولكن يجوز تقديمه عليه مع خوف عوز الماء
في الميقات وفاقا للشيخ واتباعه كما عن التنقيح بل لعامة المتاخرين ايضا كما قيل بل بلا خلاف يعلم كما في غيره بل بالاجماع كما في لك لصحيحة ابن وهب اطل
بالمدينة وتجهز بكل ما تريد واغتسل وان شئت استمتعت بقميصك حتى تاتي مسجد الشجرة والحلبي عن الرجل يغتسل بالمدينة للاحرام ايجزيه ذلك
من غسل ذي الحليفة قال نعم وهشام اغتسلوا بالمدينة فاني اخاف ان يعز عليكم الماء بذي الحليفة فاغتسلوا بالمدينة والبسوا ثيابكم التي تحرمون
فيها الحديث ومقتضى الاولين جواز التقديم مط وان لم يخف عوز الماء كما قواه جماعة من متاخري اصحابنا وهو الاقرب لظهور عدم قايل به من التقييد
لا يضر لعدم ثبوت الاجماع بمجرده وهل يستحب الاعادة لو وجد الماء في الميقات ام لا فيه قولان الاقرب هو الثاني للاصل واستدل للاول بذيل صحيحة
هشام لا عليكم ان تغتسلوا ان وجدتم ماء اذا بلغتم ذا الحليفة ورد بان نفي الباس غير الاستحباب الا ان يتمم بانه اذا لم يكن به باس كان راجحا لكونه
عبادة **قولا** لا يتعين تقدير الباس بل الظاهر نفي اصل الغسل فهو دليل الثاني اقرب ه اشتهر يجزي غسل النهار ليومه والليل لليلته ما لم ينم بلا خلاف
للمستفيضة من النصوص بل المستفاد من بعضها كفاية غسل الليل لليوم واليوم لليل وافتى به جماعة ايضا ولا باس به وان كان الافضل في الاخيرة
الاتقاء لبعض الاخبار و لو احرم بغير غسل او صلوة اعاد الاحرام بعد تداركهما استحبابا على الاظهر الاشهر لصحيحة الحسين بن سعيد رجل احرم بغير صلوة
او بغير غسل جاهلا او عامدا ما عليه في ذلك وكيف ينبغي ان يصنع فكتب يعيده خلافا لمن حكي عنه الوجوب كالحلي وفيه انه غير واضح لاشتمال الجملة الخبرية
ويؤيده ظهور السؤال في الاستحباب هكذا الجواب ليتم المطابقة وللحلي فانكر الاستحباب ايضا ولعله للاصل بناء على اصله في الاحاد وهل يبطل الاحرام
الاول فيكون المعتبر منه هو الثاني ام لا فيكون المعتبر هو الاول الظاهر هو الثاني لعدم دليل على بطلان الاول وابطاله ولا استصحاب واطلاقات وجوب
الكفارة لمن ارتكب ما فيه الكفارة بعد الاحرام وقيل بالاول للمتبادر من الاعادة عرفا وتصريح الاصوليين بانها عبارة عن الاتيان بالشيء ثانيا
بعد الاتيان به اولا لوقوعه على نوع خلل وفيه منع انفهام ذلك عرفا والخلل الواقع في تصريح الاصوليين اعم من المبطل ولو سلم فلا نم كونه كذلك
في عرف الشارع واللغة بل ورد الاعادة في كثير من المواقع التي لم يبطل فيها الاصل ثم انه يظهر ثمرة الخلاف في وجوب الكفارة للمتخلل بين الاحرامين
واحتساب الشهرين بين العمرتين والعدول الى عمرة التمتع لو وقع الثاني في اشهر الحج ومنها ان يكون احرامه عقيب الصلوة ولا خلاف في رجحانه بل هو اجماعي
مقطوع به بل يدل عليه بعد المستفيضة من الصحاح وغيرها والمشاهرة على الاستحباب والاصل معهم وعن الاسكافي الوجوب وهو ظاهر اكثر الاخبار
بعد الا ان شذوذه بل مخالفته للاجماع المحقق بالحدس لعدم قدح مخالفة النادر فيه اوجب صرفها عن ظاهرها بل هنا امر آخر وهو ان جميع الاخبار
المتضمنة لما ظاهره الوجوب وارد على امر لا يقول احد بوجوبه بخصوصه من فريضة مخصوصة او نافلة كذلك بل لا يتعين شيء من الخصوصيات من معا

من الخصوص

في بيان استحباب كون الاحرام عقيب الصلوة

من النصوص فبعضها امر بها بعد المكتوبة واخرى بها بعد ست ركعات وثالث بالاربع ورابع باثنتين مع انه صرح في اخرى رواية عمر بن يزيد بانه واسع والملك
ان تحرم في دبر فريضة او دبر نافلة او ليل او نهار فلا يمكن اثبات وجوب شيء بل يرجع فيه الى الاصل فالواو الافضل ان يكون بعد الصلوة المكتوبة
اي الخمس اليومية ومنها صلوة الظهر والحج للاول بصحيح ابن عمار لا يكون احرام الا في دبر صلوة مكتوبة احرمت في دبرها بعد التسليم وان كانت نافلة
صليت ركعتين واحرمت في دبرها الحديث والاخرى صل المكتوبة ثم احرم بالحج او المتعة واخرج بغير تلبية حتى تصعد الى اول البيداء وثالثة اذا اردت
الاحرام في غير وقت صلوة الفريضة فصل ركعتين ثم احرم في دبرها ورواية الكناني لو ان رجلا احرم في دبر صلوة غير مكتوبة اكان يجزيه ذلك
ذلك قال نعم وموثقة ابن فضال في الرجل ياتي ذا الحليفة او بعض الاوقات بعد صلوة العصر او في غير وقت صلوة قال لا ينتظر حتى يكون الساعة
التي تصلي فيها ورواية ادريس عن الرجل ياتي بعض المواقيت بعد العصر كيف يصنع قال يقيم الى المغرب قلت فان ابى جماله ان يقيم عليه قال ليس له ان
يخالف السنة قلت اله ان يتطوع بعد العصر قال لا باس به ولكن اكرهه للشهرة وتاخير ذلك احب الي قلت كم اصلي اذا تطوعت قال اربع ركعات والثاني
بالتاسي بالنبي صلى الله عليه وآله حيث انه احرم بعد صلوة الظهر كما في صحيحة الحلبي وغيرها وبصحيح اخرى للحلبي لا يضرك بليل احرمت او نهار الا ان افضل ذلك عند زوال
الشمس وصحيح ابن عمار اذا كان يوم التروية انشاء الله فاغتسل الى ان قال ثم صل ركعتين في مقام ابراهيم او في الحجر ثم اقعد حتى تزول الشمس فصل المكتوبة ثم قل
في دبر صلوتك كما قلت حين احرمت من الشجرة واحرم بالحج الحديث **اقول** يرد على ادلة الاول بعدم دلالة الاخيرة لجواز ان يكون اولوية التاخير الى وقت
الفريضة لما ذكره فيها من كون التطوع موجبا للشهرة ومحلا للتقية ومنه يظهر عدم دلالة ما قبلها ايضا مضافا الى احتمال ان يكون المراد بوقت الصلوة
فيها اعم من وقت الفريضة والتطوع اي الوقت الذي لا يكره فيه التطوع عند الناس وكذا اللتين ما قبلهما فانه لا دلالة لهما على افضلية وقت الفريضة
وما بعدها وان كان سؤال السائل في اوليهما يشعر بذلك ولكنه ليس بحجة فلم يبق الا الاوليين وثانيهما لا يفيد العموم لانها مخصوصة باحرام غير المتمتع للحج في
مكة لقوله حتى يصعد البيداء بل وكذا اوليهما كما يظهر من ذيلها مع انهما معارضتان بما ياتي من الاخبار الدالة على افضلية احرام المتمتع للحج يوم التروية وعلى
افضلية ايقاعه صلوة الظهر مطلقا او للامام في منى فالتعميم ليس بجيد ومنه يظهر ما في دلالة الثاني من التعميم مع كون احرام الرسول بعد صلوة الظهر
في غير مكة كما يظهر من الصحيح مضافا الى ما في التمسك بالتاسي من المعارضة بصحيح الحلبي المتضمنة لاحرام رسول الله صلى الله عليه وآله وفيها فسالته متى ترى ان نحرم فقال
سواء عليكم انما احرم رسول الله صلى الله عليه وآله بعد الصلوة الظهر لان الماء كان قليلا كان يكون في رؤس الجبال فيهجر الرجل الى مثل ذلك في الغد ولا يكاد
يقدرون على الماء وانما احدثت هذه المياه حديثا فانها تدل على التسوية بالنسبة الينا والحمل على التسوية في الاجزاء دون الفضيلة خلاف الظاهر مع انه
كان لرسول الله صلى الله عليه وآله ايضا مساويا في الاجزاء والى ما في التمسك بالصحيحة الاخرى من انها انما تدل على الافضلية عند الزوال لا بعد صلوة الظهر الا ان يضم
معه ما مر من الافضلية بعد الفريضة ايضا فيصح وان ثبت الافضلية بعد صلوة منها واوجب ذلك حمل التسوية في الاولى على ما قيل من الاجزاء او على
محمل اخر ولكن يعارض عمومها ما اشير اليه من اخبار افضلية صلوة الظهر للمتمتع بمنى وعلى هذا فالظاهر ما ذكروه ولكن في غير احرام الحج للمتمتع ثم لو لم يكن وقت
فريضة واراد الاحرام يستحب ان يصلي صلوة الاحرام لرواية ابي نصر تصلي للاحرام ست ركعات يحرم في دبرها وموثقته وفيهما ثم ائت المسجد الحرام فصل
ست ركعات قبل ان يحرم الحديث والاقل منها اربع لرواية ادريس المتقدمة والاقل منها ركعتان للصحاح الثلث المتقدمة لابن عمار بل وظاهر الاخبار
استحباب صلوة الاحرام مطلقا سواء كانت الست او الاقل ولو احرم بعد الفريضة ايضا كما نسب الى ظاهر اكثر الاصحاب وهل يقدم صلوة الاحرام مع عدم ضيق وقت
الفريضة او بعكس المشهور كما قيل الاول وهو الاظهر لصحيح ابن عمار الاخيرة المصرحة بتقديم الركعتين في المقام او الحجر والرضوي المنجبر بالشهرة المحكية بل المحققة
فان كان وقت فريضة فصل هذه الركعات قبل الفريضة ثم صل الفريضة وعن الجمل والعقود والمهذب والاشارة والوسيلة والغنية العكس لعموم لا نافلة في
وقت فريضة ولان يقع الاحرام دبر صلوته فان المتبادر منه التعقيب بلا فاصلة ويضعف الاول بما مر في موضعه من جواز النافلة في وقت الفريضة
خصوصا مع خصوصية دليل تقديم صلوة الاحرام وتصريح بعض الاخبار من انها من الصلوة التي يصلي في كل وقت والثاني بالمعارضة بما دل على
افضلية ايقاعه دبر الفريضة مع اصحيته واكثريته فيحمل الدبر في القسمين على المعنى الاعم ويستحب ان يقرء في اولى ركعات الاحرام بالحمد والتوحيد
في الثانية بالحمد والجحد للتصريح به في بعض الصحاح وهو وان لم يفد ذلك الترتيب الا بحسب الترتيب الذكري الذي هو في الافادة قاصر الا انه يستفاد
الترتيب من المرسلة المروية في في وفي التهذيب بعد الصحيح المذكور بقوله وفي رواية اخرى انه يبدء في هذا كله بقل هو الله احد وفي الركعة الثانية بقل
يا ايها الكافرون الا في الركعتين قبل الفجر الحديث **البحث الثاني** في واجباته وهي امور ايضا **الاول** النية فالواو يجب فيها قصد الفعل والقربة
بلا خلاف ولا اشكال وظهر وجهه في كتاب الطهارة والصلوة وكذا قصد المميز ان امكن وقوع الفعل على وجوه كالاصالة والنيابة والندب والوجوب
اذا لم يكن مميز خارجي كما اذا كانت عليه نيابة موسعة او واجب موسع اذ مع الضيق لا يمكن وقوع الفعل الا على تلك الجهة فيكون هو المميز ومنه يظهر عدم
لزوم قصد حجة الاسلام اذ مع وجوبها لا يمكن وقوع غيرها وكذا يجب قصد الجنس من الحج والعمرة والنوع من التمتع او القران او الافراد لتوقف
التميز عليه لحصوله بما ينضم اليه من باقي النسك وعدم وجوب التميز الابتدائي كما مر في موضعه بل قد يقال بعدم اعتبار التميز هنا ايضا لان النسكين في الحقيقة
غايتان للاحرام غير داخلين في حقيقته ولا يشترط تعيين الغاية لعدم اختلاف حقيقة الفعل ولا اثاره ولا لوازمه باختلاف الغايات ولكنه غير جيد
لمنع كون الاحرام خارجا عن النسكين مامورا به بامر اصلي على حدة فيكونا غايتين له بل هو جزء من كل منهما مامورا به بتبعية الامر بهما مضافا الى منع

في واجبات الاحرام وهي امور الاول النية

عدم اختلاف الاثار واللوازم باختلاف الغايات فيمكن ان يكون لاحرام الحج اجزاء ولاحرام العمرة اجزاء وبل للصحاح وغيرها من المستفيضة المتقدمة
في بيان خصايص التمتع المصرحة بوجوب قصد المتعة المسرية الى ساير الانواع بعدم القول بالفصل المعتضدة باخبار دعا حال الاحرام المتضمنة
لتعيينه ولو نوى نوعا ونطق بغيره عمدا او سهوا فالمعتبر للمنوي لان النية امر قلبي ولا اعتبار بالنطق وصرح به في بعض الصحاح وكذا لو اخل بالنية عمدا او
سهوا لم يصح احرامه بلا خلاف فيه بين علمائنا كما في ك لفوات الكل او المشروط بفوات الجزء او الشرط هذا بيان المقام على ما هو الموافق لكلام القوم
واقول ان مرادهم بالنية المذكورة في هذا المقام ان كان نية نفس الاحرام فانا نرهم يقولون ان الاحرام هنا بمنزلة الاحرام في الصلوة وان التلبية
هنا قائمة مقام التكبيرة ونرهم لا يوجبون نية احرام للصلوة زايدة على نية الصلوة مع انه ورد في الاخبار الاحرام بالصلوة متكررا كوروده في
العمرة والحج فما وجه الفرق بينهما وان كان نية احد النسكين فهو لا يلايم ما ذكروه من نية الاحرام زايدة على نية التمتع ولا قولهم ان النسكين غايتان
للاحرام ولا يشترط تعيين الغاية في نية الفعل ثم اقول ان كان مرادهم هو الاول فلا دليل على وجوبه واشتراطه اصلا والاخبار كلها واردة في
نية العمرة او الحج او المتعة والاصل ينفيه فان قيل الاحرام فعل من افعال احد النسكين مامور به فيكون عبادة محتاجة الى النية قلنا لا نم ان الاحرام
فعل غير التلبس باحد النسكين والشروع فيه مطلقا او بما يحرم معه محظورات الحج والعمرة من اجزائهما فهو لفظ معناه احد الامرين لا انه امر اخر وجزء
مامور به بنفسه من حيث هو ولذا يكفي نية الصلوة عن نية احرامها وتكبيرها مع انه ايضا مما ورد به الامر في الاخبار فمعنى الاحرام الشروع او
الدخول في احد النسكين اما مطلقا او مقيدا بما ذكر فنيته يكفي عن نيته ومعنى غسل الاحرام وثوب الاحرام ونحو ذلك غسل الدخول في الحج و
مثلا الثوب الذي يجب لبسه في التلبس بالحج ومعنى عدم جواز تجاوز الميقات الا محرما اي الا متلبسا بالحج مثلا وان كان مرادهم هو الثاني فهو كذلك
وهو الذي يدل عليه الاخبار كقوله يهل بالحج او يفرض الحج او ينوي المتعة وغير ذلك واصرح من الجميع صحيحة ابن عمار الواردة في حج النبي ص وفيها فلما
انتهى الى ذي الحليفة فزالت الشمس اغتسل ثم خرج حتى اتى المسجد الذي هو عند الشجرة فصلى فيه الظهر ثم عزم على الحج مفردا وخرج حتى انتهى الى البيداء
عند الميل الاول فصف له سماطان فلبى بالحج الحديث وفي صحيحة الحلبي الواردة فيه واحرم الناس كلهم بالحج لا ينوون عمرة الحديث ولكن لا يحسن
جعل احد النسكين غاية الاحرام الا ان ذلك شيء قاله بعض متاخري المتاخرين ويمكن ان يكون مراد الباقين ايضا من نية الاحرام هو النية
الحاصلة بها الاحرام والدخول في النسك ثم انه على ان لا يكون المراد منه غير نية الحج او العمرة لا يشترط في تلك النية غير تصور افعال احدهما
مجملا او مفصلا ولو اعتبر نية الاحرام يعتبر تصور معناه وافعاله بل تصور محظوراته ولو بالاجمال على ان يكون بالاحرام تحريم هذه الاشياء او فعل يحرم معه هذه المراد مع
الاشياء واما لو كان المراد نية الحج او العمرة فلا يشترط ذلك وان لزم تحريم هذه الامور بالدخول في احدهما كما لا يشترط تصور منافيات الصلوة حال نيتها وان
حرمت بالدخول في الصلوة وقد ظهر مما ذكرنا ان جعلنا الاحرام فعلا ثم النية واللبس والتلبية من افعاله والمحظورات من تروكه انما هو جرى على الظاهر
المحرم عليه والا كان المناسب ان يجعل النية من افعال العمرة مثلا واللبس واحدا والتلبية واحدا والطواف واحدا الى اخر الافعال ويجعل المحظورات محظورات
العمرة وهكذا في الحج ويستحب في النية امر الاول ان يتلفظ بما يعزم عليه وينويه للاخبار المستفيضة كصحيحة ابن عمار وفيها واذا انفتلت من صلوتك فاحمد الله
واثن عليه وصل على النبي ص وقل اللهم اني اسئلك الى ان قال اللهم اني اريد التمتع بالعمرة الى الحج على كتابك وسنة نبيك فان عرض لي شيء يحبسني فحلني
حيث حبستني لقدرك الذي قدرت علي اللهم ان لم يكن حجة فعمرة احرم لك شعري وبشري ولحمي ودمي وعظامي ومخي وعصبي من النساء والثياب والطيب
ابتغي بذلك وجهك والدار الاخرة قال ويجزيك ان يقول هذا مرة واحدة حتى تحرم ثم قم فامش هنيهة فاذا استوت بك الارض ماشيا كنت او راكبا
فلب وصحيحة حماد قلت له اني اريد ان اتمتع بالعمرة الى الحج كيف اقول قال تقول اللهم اني اريد ان اتمتع بالعمرة الى الحج على كتابك وسنة نبيك ص وان شئت
التي تريد بنحو ها رواية ابي الصباح وصحيحة ابن سنان اذا اردت الاحرام والتمتع فقل اللهم اني اريد ما امرت به من التمتع بالعمرة الى الحج فيسر ذلك لي و
تقبله مني وحلني حيث حبستني لقدرك الذي قدرت علي احرم لك شعري وبشري من النساء والطيب والثياب فان شئت فلب حين تنهض وان شئت
فاخره حتى تركب الحديث ولا يخفى ان استحباب ذلك مخصوص بالحج والعمرة بل ان غيرهما من العبادات لا يستحب التلفظ بالمنوي فيه قال بعض شراح تبع ثم
الحج من ساير العبادات باستحباب التلفظ بما ينوي ويعزم عليه ثم ان ذلك غيرها يستحب زيادته في التلبية من قولك لبيك بحجة وعمرة ونحوه وليس هو
التلفظ بما يحرم به هو دعاء مستحب وقد فسر بعض شراح قول المص والتلفظ بما يعزم عليه بما يذكر في التلبية واستدل برواياته وليس بجيد
لذا عدهما في ك وتبع امرين وذكر الاول في الاخبار المذكورة قبل التلبية الثاني ان يشترط عند احرامه ان يحله من احرامه حيث منعه مانع من
الاتمام وان تمه عمرة ان لم يتيسر له حجة ولا خلاف في استحبابه كما صرح به غير واحد بل صرح جماعة بالاجماع ايضا ويدل عليه الصحاح المستفيضة كما مر
طائفة منها ويتادى بلفظ احاد المراد عملا بالاطلاق كما صرح به في المن وغيره وان كان باللفظ المنقول في احد الصحاح المتقدمة اولى ولا يتادى
بنية الاشتراط من دون التلفظ به لا اعتداد بها للاصل وقد وقع الخلاف في فائدة هذا الاشتراط بعد الاتفاق على انه جل اشتراط او لم يشترط
كما نطقت له النصوص التحلل عند الحبس من دون هدي وتعجيل التحليل قبل بلوغ الهدي محله وبانها سقوط الحج من قابل وبانها استحباب في الثواب
والتعبد لله سبحانه اعلم الثاني لبس الثوبين وهما واجبان بلا خلاف يعلم كما في المن وغيره وكفى بل هو مقطوع به في كلام الاصحاب كما في المجامع كما عن
وفي تبع وشرحه بل اجماع محقق ويدل عليه الاخبار المستفيضة كصحيحة عمار اذا انتهيت الى العقيق من قبل العراق او الى الوقت من هذه المواقيت و

[illegible]

[illegible]

لبس ثوبين

كتاب الحج

ان تريد الاحرام انشآء الله فانتف ابطيك وقلم اظفارك واطل عانتك وليكن فراغك من ذلك انشآء الله عند زوال الشمس وان لم يكن عند زوال
الشمس فلا يضرك غير انى احب ان يكون عند زوال الشمس والاخرى الواردة فى احرام الحج اذا كان يوم التروية فاغتسل والبس ثوبيك وقد مرت بتمامها فى مقدمة
الاحرام والثالثة الواردة فيه ايض وفيها اذا اردت ان تحرم يوم التروية الى ان قال واغتسل والبس ثوبيك ثم ائت المسجد الحرام فصل فيه ست ركعات
قبل ان تحرم الحديث وصحيحة هشام وفيها فاغتسلوا بالمدينة والبسوا ثيابكم التى تحرمون فيها الخبر وصحيحة ابن وهب وان شئت استمتعت بقميصك حتى
تاتى الشجرة فتفيض عليك من الماء وتلبس ثوبيك انشاء الله الى غير ذلك ولا يضر ورود بعض الاوامر فى تلو الاوامر المستحبة ولا وقوع بعض اخر بالجملة الخبرية
لان خروج جزء من الخبر عن حجية حقيقة بدلالة خارجية لا يوجب خروج الاخر ولان الاجماع وساير الاوامر قراين على ارادة الوجوب من الخبرية والظ كما ذكره فى
خيرة ان محل لبسهما قبل عقد الاحرام اى نية الحج او العمرة لا ليلا يكون بعده لابسا للمخيط ولعدم التلازم بينهما بل الصحيحى ابن عمار الاخيرتين المؤيدتين
بالاولى منها ايض وبغيرهما من الاخبار ايض وهل لبسهما من صحة الاحرام بمعنى انه ما لم يلبسهما لم يكن داخلا فى الحج او العمرة وان نوى احدهما كما ان من ينوى
الصلوة ليس داخلا فيها ما لم يشرع فى فعل اخر او لم يكن التلبية الغير المسبوق به من محرمة لما يحرم بالاحرام ام لا بل يدخل فى النسك بمجرد النية ويحرم عليه
بالتلبية ما يحرم وان لم يسبق به الا ان يكون واجبا ما ثوما تاركه حكى الاول عن ظاهر الاسكافى وليس كك فان كلامه لا يفيد سوى اشتراط التجرد
هو اعم من اشتراط اللبس والثانى مصرح به فى كلام جماعة كالمقدس الاردبيلى والشهيد الثانى وسبطه وخيرة وجماعة ممن تاخر عنهم بل نسب الى ظاهر الاصحاب
وهو الاقوى لان المراد بالاحرام اما هو الشروع فى الحج او العمرة والدخول فيه فقد تحقق بعزمه ونيته او صيرورته بحيث يحرم عليه المحظورات المعهودة فلا
يتحقق الا بالتلبية والاصل الموافق لاطلاقات التحريم بالتلبية عدم اشتراطها بمسبوقية اللبس وان كان الاحرام بنفسه ايض فعلا مامورا به من حيث هو كما هو
ظاهر كلماتهم فالاصل عدم كون اللبس جزء منه حتى ينتفى صحته بانتفائه وقد يستدل له ايض بمثل صحيحة ابن عمار فى رجل احرم وعليه قميصه فقال ينزعه ولا
يشقه وان كان لبسه بعد ما احرم شقه وأخرج مما يلى رجليه حيث ان الاخراج من قبل الرجل للتحرز عن ستر الراس فاذا لم يجب لو احرم مع القميص يعلم انه لم
ينعقد احرامه المحرم لستر الراس وفيه نظر لجواز ان لا يكون الحكم لما ذكر بل كان تعبدا **فروع أ** المراد بالثوبين الرداء والازار بلا اشكال فتح كما قيل ويدل
عليه صحيحة ابن سنان وهى طويلة وفيها فلما نزل الشجرة امر الناس بنتف الابط وحلق العانة والغسل والتجرد فى ازار ورداء او ازار وعمامة يضعها على عاتقه ان
لم يكن له رداء وفى صحيحة محمد وغيرها يلبس المحرم القباء اذا لم يكن له رداء وفى صحيحة ابن عمار ولا سراويل الا ان لا يكون ازار وفى بعض الروايات العامية عن
النبى ص ولبس ازار ورداء ونعلين **ب** قالوا المعتبر من الرداء ما يوضع على المنكبين ومن الازار ما يستر العورة وما بين السرة الى الركبتين ولعل الحوالة على
اعتبار صدق الاسم عرفا المتوقف على ذلك بل الظ فى الاول ستر شىء مما بين الكتفين ايض وفى التوقيع الرفيع المروى فى الاحتجاج عن مولانا صاحب الزمان
عج ان غير الانسان كيف يشاء اذا لم يحدث فى المئزر حدثا بمقراض ولا ابرة يخرجه عن حد المئزر وغرزه غرزا ولم يعقده ولم يشد بعضه ببعض واذا
غطى السرة والركبتين كلتيهما فان السنة المجمع عليها بغير خلاف تغطية السرة والركبتين والاحب الينا فالاكمل لكل احد شده على سبيل المالوف والمعروف للناس
جميعا انشاء الله **ج** كيفية لبسهما هى الكيفية المعروفة فيغطى بالرداء المنكبين وما يحويه مما بينهما وهو المراد بالارتداء الوارد فى كلام جماعة وبالازار
ما بين السرة والركبتين وعن الشيخ والحلى وعدد الك وبعض اخر التخيير فى الرداء بين الارتداء والتوشيح وهو تغطية احد المنكبين وعن بعض اهل اللغة
التوشح بالثوب هو ادخاله تحت اليد اليمنى والقائه على المنكب الايسر كما يفعل المحرم ونحوه فى المغرب وعن الوسيلة التوشح من غير ذكر للارتداء ولا ريب
فى ضعف ذلك لعدم دليل على تعيينه واما الجواز فاستدل له بالاطلاق وفى دلالته عليه نظر لانه ليس هناك اطلاق يشمله والمتبادر من لبس
الرداء الارتداء به كما ان المتبادر من لبس العمامة والمنطقة التعمم والتمنطق وهل يجوز عقد الرداء ام لا عن الفاضل وس وغيرهما عدم الجواز واستدل له
بموثقة الاعرج عن المحرم يعقد ازاره فى عنقه قال لا وفى دلالتها على التحريم نظر ثم فى الرداء نظر لجواز ان يكون السؤال عن الاباحة دون الجواز بالمعنى الاعم
ويمكن الاستدلال له بان الظ من الامر بالارتداء المستفاد من لبس الرداء هو الالقاء دون العقد والشد فانه غير الارتداء فتدبر واما الازار فصرح جماعة
بجواز عقده قال فى المن يجوز للمحرم ان يعقد ازاره عليه لانه يحتاج اليه لستر العورة **اقول** ويدل عليه ايض الاصل وكونه طريق لبس الازار ورواية
القداح ان عليا ع كان لا يرى بأسا بعقد الثوب اذا قصر ثم يصلى وان كان محرما الا ان فى موثقة الاعرج المتقدمة النهى عن
عقده فى عنقه وكذا فى المروى فى قرب الاسناد المحرم لا يصلح له ان يعقد ازاره على رقبته ولكن يثنيه على عنقه ولا يعقده ولكن المنهى فيهما العقد على العنق
ولا باس به لكونه غير الطريق المالوف فى الاتزار نعم فى التوقيع المتقدم النهى عن عقده مط فالاحوط بل الاظهر تركه كما صرح به جماعة منهم ك و
خيرة وغيرهما عدم وجوب استدامة اللبس لصدق الامتثال وعدم دليل على وجوب الاستمرار ويدل عليه ايض مثل رواية الشحام عن امرأة حاضت وهى تريد
الاحرام فطمثت فقال تغتسل وتحتشى بكرسف وتلبس ثياب الاحرام وتحرم فاذا كان الليل خلعتها ولبست ثيابها الاخر حتى تطهر **هـ** صرح جماعة منهم
وبه والمصباح ومختصره والاقتصاد والكافى والغن والمراسم وفع وئع والمن وشاوير واللمعة وضه ولك وغيرها بانه يشترط فى ثوبى الاحرام كونهما مما
يصح الصلوة فيه وفى الكفاية انه المعروف من مذهب الاصحاب وفى يح انه لا خلاف فيه وفى شرحه انه اتفقت عليه كلمة الاصحاب واستدل له بمفهوم صحيحة حريز
كل ثوب يصلى فيه فلا باس بان يحرم فيه واعترض عليها فى جانب الاثبات بالجلود التى يصح الصلوة فيها اذ لا يصدق عليها الثوب وفى جانب النفى بعدم
فى الحرمة لاعمية الباس منها ومن الكراهة ويرد على الاول منع عدم صدق الثوب على مطلق الجلود حتى مثل الفرو وعلى الثانى اعمية الباس كما حققناه

وعند من شابك ولا يضرك باى ذلك بدأت ثم اسلك واغتسل والبس ثوبيك

شرايطهم

فى بيان المراد من الثوبين وكيفية لبسهما

في موضعه نعم يرد عليها ان دلالتها انما هي بمفهوم الوصف وهو غير حجة على التحقيق فلا دليل يوجب الخروج عن الاصل الا ان يثبت الاجماع وهو ايضا
مشكل اذ المحكي عن كثير من الاصحاب عدم التعرض لذلك اما بالكلية كالشيخ في الجمل والحلي ويحيى بن سعيد او لجميع الافراد كالسيد في الجمل وابن حمزة والمفيد
نعم لا شك في حرمة لبس المغصوب والميتة مطلقا والحرير للرجل لو قلنا بحرمة لبسه ذلك ايضا ويمكن القول بحرمة النجس ايضا لمفهوم الشرط في صحيحة ابن عمار عن
المحرم يحارب بين ثيابه وصفيها التي احرم فيها قال لا باس بذلك اذا كانت طاهرة ولرواية الحلبي الواردة في ثوبي الاحرام وسالته يغسلها ان اصابها
شيء قال نعم فاذا احتلم فيها فليغسلها المؤيدتين بالصحيحة الاخرى عن المحرم لابن عمار يصيب ثوبه جنابة قال لا يلبسه حتى يغسله واحرامه تام واما سائر
ما يشترط في ثوب الصلوة من عدم كونه مما لا يؤكل لحمه وكاحاكيا فلا يعرف له مستند ظاهرا والاصل تجويزه والاحوط تركه ومنهم من منع عن كل
جلد حتى المأكول للقول في صحيحة حريز كل ثوب يصلي فيه فلا باس ان يحرم فيه وفيه نظر لان الثوب لا يصدق على الجلد وفساد ما ظن انه دلالة لانها ليست الا بمفهوم اللقب الذي هو من اضعف المفاهيم ولو
سلم عدم صدق الثوب على الجلد فالاولى الاستناد فيه الى قوله في الاخبار المتقدمة والبس ثوبيك **و** في جواز لبس الحرير المحض للمرأة قولان الاول المنع
وهو للصدوق والشيخ في عه وجمل السيد وس ونسبه في فح الى اشهر الروايتين للمستفيضة كصحيحة العيص المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب
غير الحرير والقفازين ورواية ابي عيينة ما يحل للمرأة ان تلبس وهي محرمة قال الثياب كلها ما خلا القفازين والبرقع والحرير قلت تلبس الخز قال نعم
قلت فان سداه ابريسم وهو حرير قال ما لم يكن حريرا خالصا فلا باس وعن المرأة هل يصلح لها ان تلبس ثوبا حريرا وهي محرمة قال لا ولها ان تلبسه في غير احرامها والقول بعدم ظهور لا يصلح
في الحرمة ضعيف كما بيناه في العوائد ومرسلة ابن بكير النساء يلبسن الحرير والديباج الا في الاحرام ومعنى يلبسن انه يجوز لهن لبسه فالمنفي فيما المستثنى هو
الجواز وموثقة سماعة عن المحرمة تلبس الحرير قال لا يصلح لها ان تلبس حريرا محضا لا خيط فيه والصحيح المروي عن جامع البزنطي عن المتمتع كم يجزيه قال شاة
وعن المرأة تلبس الحرير قال لا والثاني الجواز وهو للمفيد في كتاب احكام النساء والحلي واكثر المتأخرين للاصل والاخبار كصحيحة حريز المتقدمة ويعقوب المرأة
تلبس القميص تزره عليها وتلبس الحرير والخز والديباج قال نعم لا باس به ورواية النضر عن المرأة المحرمة اي شيء تلبس من الثياب قال تلبس الثياب كلها
الا المصبوغة بالزعفران والورس الحديث ويجيبون هؤلاء عن اخبار الاولى بالحمل على الكراهة جمعا بشهادة صحيحة عبيد الله الحلبي لا باس ان يحرم المرأة
في الذهب والخز وليس يكره الا الحرير المحض وفي اخر موثقة سماعة المتقدمة انما يكره الحرير المبهم ورواية الاحمسي عن العامة السابري فيهما علم حرير يحرم
فيها المرأة قال نعم انما كره ذلك اذا كان سداه ولحمته جميعا حريرا وفي موثقة اخرى لسماعة لا ينبغي للمرأة ان تلبس الحرير المحض وهي محرمة **اقول** ويرد
على الاستشهاد بأعمية الكراهة في العرف القديم عن الحرمة ايضا بل اكثر استعمالها فيها وكذا لفظ لا ينبغي ولما احتمل لاجل الجمع فيتوقف على تمامية
دلالة ادلة الجواز وهي ممنوعة لان الاصل لا اثر له في مقابل ما مر والخطاب في الصحيحة الاولى الى الرجل حتما او احتمالا مقتضيا او هو غير ما نحن فيه مع انه على
فرض الاطلاق يكون عامة بالنسبة الى ما تقدم مطلقة فيجب تخصيصها به وهو الجواب عن الثانية ايضا فانها مطلقة بالنسبة الى حال الاحرام وغيره
وجعلها ظاهرة الورود في حال الاحرام لا وجه له اذ لا سبيل الى ذلك الظهور اصلا وكذا الجواب عن الثالثة لعمومها بالنسبة الى الثياب فظهر ان
ان يلبس الاقوى هو القول الاول وبه المعول ز يجوز للمحرم اكثر من ثوبين بلا خلاف فيه كما في نيح وشرحه للاصل الخالي عن المعارض ولصحيحة ابن عمار الاولى
المتقدمة في الفرع الخامس وصحيحة الحلبي عن المحرم يتردى بالثوبين قال نعم والثلثة ان شاء يتقي بها الحر والبرد وقريبة منها رواية ح يجوز له ابدال
الثوبين للاصل وصحيحة ابن عمار لا باس بان يغير المحرم ثيابه ولكن اذا دخل مكة لبس ثوبي احرامه اللذين احرم فيهما وكره ان يبيعهما وصحيحة الحلبي ولا باس
شيابه بان يحول المحرم ثيابه وفي رواية عن المحرم يحول قال نعم ومقتضى الصحيحة الاولى استحباب الطواف فيهما كما هو ظاهر الاصحاب ايضا ط اذا لم يكن معه ثوبا
الاحرام وكان معه قباء جاز له لبسه بلا خلاف فيه كما في كلام جماعة وفي لك ان هذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب وعن المن وكره انه موضع وفاق
وفي نيح وشرحه انه اجماعي ويدل عليه المعتبرة المستفيضة كصحيحة الحلبي اذا اضطر المحرم الى القباء ولم يجد ثوبا غيره فليلبسه مقلوبا ولا يدخل يديه في
يدي القباء وعمر بن يزيد يلبس المحرم الخفين اذا لم يجد نعلين وان لم يكن له رداء طرح قميصه على عنقه او قباءه بعد ان ينكسه وابن عمار لا تلبس ثوبا
له ازرار وانت محرم الا ان تنكسه ومحمد في المحرم يلبس الخف اذا لم يكن له نعل قال نعم ولكن يشق ظهر القدم ويلبس المحرم القباء اذا لم يكن له رداء ويقلب
ظهره لبطنه ورواية الخياط من اضطر الى ثوب وهو محرم وليس معه الا قباء فلينكسه فليجعل اعلاه اسفله وليلبسه ونحوها صحيحة البزنطي المروية
في مستطرفات السرائر وعلي بن ابي حمزة اذا اضطر المحرم الى ان يلبس قباء من برد ولا يجد ثوبا غيره فليلبسه مقلوبا ولا يدخل يديه في يدي القباء وقريبة منها
رواية ابي بصير والمستفاد من هذه الروايات ان الواجب في لبس القباء ان يكون مقلوبا كما في الاولى والاخيرتين ومنكوسا كما في البواقي غير صحيحة
محمد وظاهر الاول جعل ظاهره باطنه كما صرح به في صحيحة محمد ويستأنس له النهي عن ادخال اليد في القباء اذ لو كان المراد به النكس لم يحتج الى ذلك
لعدم امكانه وان جوز المحقق الثاني في ح يع ارادة جعل الاعلى منه اسفل بل فسره به في السرائر الغافية ونبعه جمع اخر وظاهر الثاني جعل الاعلى
اسفل وان جوز في الوافي ارادة جعل الظاهر منه الباطن وموافق قاعدة الاستدلال الجمع بين الامرين كما صرح به جماعة وان جعلوه الاحوط والاكمل
ويحتمل كلام يع ارادة وجوبهما لاطلاق اخبار كل منهما بالاخر فيجب التقييد به لا الاكتفاء بالاول كبعضهم او الثاني كالاخر او التخيير بينهما كما في الناس بحيث
ثم انه لا شك في جواز لبسه اذا فقد ثوبي الاحرام واضطر الى اللبس لبرد ونحوه وهل يجوز اللبس مع تحقق احد الشرطين دون الاخر لا
الظاهر نعم لتجويز اللبس مع واحد من الشرطين في بعض الروايات الموجب لتخصيص ما يمنعه به وهل الشرط الاول فقد الثوبين معا كما هو ظاهر كثير بل

في جواز لبس حرير المحض للمرأة وعدمه في الاحرام

في جواز لبس القباء عند فقد ثوبي الاحرام

كتاب الحج

نسب الى مشهور القدماء او احدهما كما عن الشهيد الثاني او الرداء خاصة كما عن الشهيدين وفي ذلك الظاهر الاخير لصحيحي عمر بن يزيد ومحمد وبهما
يخصص ما ظاهره الاطلاق او عموم غير ذلك وهل لبس القباء على الرخصة او الوجوب ظاهر الامر في بعض الاخبار المتقدمة الثاني وليعلم انه ليس للبسه حد فلا
كما صرح به جماعة للاصل الا اذا دخل اليدين في الكمين فهو كما اذا لبس مخيطا ويستفاد من صحيحة عمر بن يزيد جواز طرح القميص ايضا ولا باس به بل كل ثوب
اخر اذا كان اليه مضطرا ولو للاحرام اذا كان ما يجوز لبسه **فائدة** يكره الاحرام في الثوب الوسخ لصحيحة محمد الرجل يحرم في الثوب الوسخ فقال لا ولا
اقول انه حرام ولكن احب ان يطهره وطهوره غسله ولا يغسل الرجل ثوبه الذي يحرم فيه حتى يحل وان توسخ الا ان يصيبه جنابة او شيء
ويثبت منها كراهة غسله قبل الاحلال ايضا وان توسخ في اثناء الاحرام الا ان يكون ذلك لشيء نجس فيطهره وفي الثياب السود لرواية الحسين بن
المختار القاصرة عن افادة الحرمة المنجبرة بالجملة الخبرية فالقول بها كما عن بعض ضعيف ولا يكره المصبوغ للاصل ولرواية ابي بصير و
يستحب ان يكون قطنا بلا خلاف ظاهرا وللتاسي بالنبي صلى الله عليه وآله فانه احرم به وان يكون ابيض لفتوى الاصحاب وبظاهر الاخبار بلبس الابيض وكونه خير الثياب
واحسنها واطهرها واطيبها **الثالث** التلبيات الاربع ووجوبها بعد نية الاحرام للمعتمر والحاج اجماعي محققا ومحكيا مستفيضا مدلول
عليه بالمستفيضة بل المتواترة من الاخبار المتقدمة كثير منها في المقدمة التي ذكرناها في اول البحث والاتية طائفة اخرى منها فيما
يلي وكذا عدم انعقاد الاحرام الا بها بالمعنى الثاني بمعنى عدم حرمة المحظورات قبلها فلو نوى ولبس الثوبين ولم يلب وفعل شيئا منها لم يرتكب محرما ولم يلزم كفارة
بما فصله اجماعا ونقل الاجماع عليه ايضا مستفيض والاخبار المستفيضة به ناصة كصحيحة حريز في الرجل اذا تهيأ للاحرام فله ان ياتي النساء ما لم يعقد التلبية
او يلب والبجلي في الرجل يقع على اهله بعد ما يعقد الاحرام ولم يلب قال ليس عليه شيء والاخرى عن ابي عبد الله عليه السلام انه صلى ركعتين في مسجد الشجرة ويقول
الذي يريد ان يقوله ولا يلبي ثم يخرج فيصيب من الصيد وغيره فليس عليه شيء والبختري فيمن عقد الاحرام في مسجد الشجرة ثم وقع على اهله قبل ان يلبي قال
ليس عليه شيء ومرسلة جميل في رجل صلى الظهر في مسجد الشجرة ثم وقع على اهله قبل ان يلبي قال ليس عليه شيء ومرسلة جميل في رجل صلى الظهر في مسجد
الشجرة ثم عقد الاحرام واهل بالحج ثم مس طيبا او صاد صيدا او واقع اهله قال ليس عليه شيء ما لم يلب والنضر رجل دخل مسجد الشجرة فصلى واحرم ثم
خرج من المسجد فبدا له قبل ان يلبي ان ينقض ذلك بمواقعة النساء اله ذلك فكتب نعم ولا باس به الى غير ذلك كروايات زياد بن مروان وعلي بن عبد
العزيز واما صحيحة احمد بن محمد في رجل يلبس ثيابه ويتهيأ للاحرام ثم يواقع اهله قبل ان يهل بالاحرام قال عليه دم فمع كونها مقطوعة بالشذوذ مطروحة
او على الاستحباب او ارادة الجهر بالتلبية من الاهلال محمولة وهل يلزم تجديد النية بعد ذلك مقتضى الاصل وظاهر اكثر الروايات المتقدمة العدم
كما هو ظاهر الاكثر ايضا وصرح في الانتصار باستينافها واستدل له بمرسلة النضر ورواية زياد المتقدمتين المشتملة على لفظ البعض وفيه انه في كلام
الراوي ومثل ذلك التقرير من الامام لم يثبت حجيته مع ان البعض ليس صريحا في وجوب استيناف النية وبطلانها وههنا مسائل **المسألة الاولى**
ما ذكرنا من وجوب التلبيات معينة عدم حصول الاحرام بالمعنى الثاني الا بها انما هو لمن لم يسق الهدي اي المفرد والمتمتع واما القارن فهو مخير بينها و
بين الاشعار او التقليد فان شاء لبى وعقد احرامه بها وان شاء اشعر او قلد وعقد به على الاقوى الاشهر بل عن ظاهر الغنية والمنتهى ولف الاجماع عليه
للمستفيضة من الروايات منها صحيحة ابن عمار يوجب الاحرام ثلثة اشياء التلبية والاشعار والتقليد فاذا فعل شيئا من هذه الثلثة فقد احرم والاخرى
يقلدها نعلا خلقا قد صليت فيها والاشعار والتقليد بمنزلة التلبية وثالثة في قول الله سبحانه فمن فرض فيهن الحج والفرض التلبية والاشعار والتقليد
فاي ذلك فعل فقد فرض الحج وعمر بن يزيد من اشعر بدنته فقد احرم وان لم يتكلم بقليل ولا كثير وحريز وفيها ولا يشعرها ابدا حتى يتهيأ للاحرام فانه اذا
اشعرها وقلدها وجب عليه الاحرام وهو بمنزلة التلبية ونحوها رواية جميل الى غير ذلك خلافا للمحكي عن السيد والحلي فاقتصرا على التلبية للانتصار
فيما يخالف الاصل على المتيقن المجمع عليه وهو صحيح على القول بعدم حجية الاحاد كما هو اصلهما مع انها في المقام محفوفة بعمل الاصحاب بل قيل مخالفة السيد ايضا
غير معلومة كما اشار اليه في لف وعن الشيخ في الجمل وط والقاضي وابن حمزة اشتراط الانعقاد بهما بالعجز عن التلبية وكانهم جمعوا بين هذه الاخبار وعموم ما
التلبية وفيه انه ليس باولى من تخصيص الاخيرة بمن عدا القارن بل هو اولى سيما مع ندرة العاجز عنها سيما في الاعراب جدا مع عدم شاهد لذلك الجمع
اصلا ووجوده للاول وهو اختصاص السوق بالقارن ثم المشهور ان القارن لو عقد احرامه باحد هذه الثلثة كان الاتيان بالاخر مستحبا له وفسره
الشهيد الثاني بانه ان بدء بالتلبية كان الاشعار او التقليد مستحبا وان بدء باحدهما كانت التلبية مستحبة وقال في س انه لو جمع بين التلبية واحدهما
كان الثاني مستحبا قيل بعد نقله عنه ويستفاد منه انه فسر ما هو المشهور باستحباب الجمع بين الثلثة لا بين التلبية واحدهما كما فهم الثاني ظاهر ثم اه وفيه
نظر اذ الظاهر ان مراد الشهيد بالثاني ثاني التلبية واحد الاثنين الاشعار والتقليد وكيف كان فيمكن ان يستدل لاستحباب الجمع في الجملة برواية يونس قال
ثم اوض بعد صلوتك ثم اخرج اليها فاشعرها من الجانب الايمن من سنامها ثم انطلق حتى تاتي البيداء فلبه ورواية الفضل بن يسار وفيها ولكن اذا انتهى
الى الوقت فليحرم ثم يشعرها ويقلدها **الثانية** لا يشترط مقارنة نية الاحرام اي نية دخول الحج او العمرة للتلبية على الاظهر الاشهر للاصل و
المتقدمة في مقدمة الاحرام وفي بيان عدم حرمة المحظورات الا بالتلبية ويزيد عليها صحيحة ابن سنان وفيها بعد ذكر الاحرام ودعائه وان شئت قلت
حين تنهض وان شئت فاخره حتى تركب بعيرك وتستقبل القبلة فافعل والاخرى ان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يكن يلبي حتى ياتي البيداء وابن عمار والحلبي و
البجلي والبختري جميعا اذا صليت في مسجد الشجرة فقل انت قاعد في دبر الصلوة قبل ان يقول ما يقول المحرم ثم قم فامش حتى يبلغ الميل ويستوي بك

في التلبيات الاربع ووجوبها بعد نية الاحرام

شرح مفاتيح

في عدم مقارنة نية الاحرام بالحج او العمرة للتلبية

البيداء فاذا استوت بك فلب وان اهللت من المسجد الحرام للحج فان شئت لبيت خلف المقام وافضل ذلك ان يمضي حتى يأتي الرقطاء ويلبي قبل ان يصير الى الابطح وابن حازم اذا صليت عند الشجرة فلا تلب حتى يأتي البيداء وابن عمار اذا فرغت من صلوتك وعقدت ما تريد فقم وامش هنيهة فاذا استوت بك الارض ماشيا كنت او راكبا فلب الحديث وموثقة اسحق اذا احرم الرجل في دبر المكتوبة ايلبي حين ينهض به بعيره او جالسا في دبر الصلوة قال اي ذلك شاء صنع وقوية زرارة اذا خرجنا الى منى الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة جدا بل المستفاد من كثير منها افضلية التاخير الى المواضع المخصوصة وحمل تلك الاخبار على رفع الصوت بالتلبية دون مطلقها بل يقارن بالمطلقة مما لا يقبله كثير منها مع انه لا شاهد لذلك الجمع بل لا داعي اليه سوى ما قيل من عدم انعقاد الاحرام الا بالتلبية وعدم جواز المرور عن الميقات الا محرما وجوابه ما عرفت من ان المراد بالاحرام الذي لا يجوز المرور عن الميقات الا معه هو فرض الحج او العمرة ونيته والصيرورة حاجا او معتمرا بها كما مر ذلك مفصلا **الثالثة** لا خلاف بين العلماء كما صرح به جماعة ان التلبيات الواجبة اربع واختلفوا في كيفيتها فبين مقتصر بقول لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك وهو المحكي عن عه على ما نقله بعض الاجلة وفي يع وفع ولف ولك ودك وخيره والكفه وغير واحد من المتاخرين ويميل اليه في المن بل في التحرير على نقله وهو ظاهر ثقة الاسلام وبين مضيف الى ذلك ان الحمد والنعمة لك والملك وهو المحكي عن عه على ما نقل والصدوقين في الرسالة والمقنع والهداية والقديمين والسيد في الجمل والشيخ في به وط والاقتصاد والديلمي والحلبي والحلي والقاضي وابني زهرة وحمزة وشا وعد بل اكثر المتاخرين كما قيل وان اختلفت كلمات هؤلاء في محل هذه الاضافة فبين من جعلها بعد ما مر وبين من جعلها بعد لبيك الثالثة ومنهم من اضاف مع الاضافة لا شريك لك ايض وقد يضاف معها ايض لبيك بحجة وعمرة او بحجة مفردة تمامها عليك لبيك ايض والحق هو الاول لصحيحة ابن عمار التلبية لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك لبيك وفي المعارج لبيك الى ان قال واعلم انه لا بد من التلبيات الاربع التي كن اول الكلام وهي الفريضة وهي التوحيد الحديث وذيلها بضميمة قطع التفصيل للشركة يدل على عدم وجوب ما بعد التلبية الرابعة وتجويز رجوع الاشارة التي الى ما قبل الخامسة بعيد غايته مع انه على فرض الاحتمال ينفي الزايد بالاصل ودليل النافين ورود الاضافة في المعتبرة من المستفيضة من الصحاح وغيرها ويجاب عنه بعدم كفاية الورود بعد عدم صراحة شيء منها في الوجوب لمكان الجملة الخبرية او الامر بما ليس بواجب قطعا او حكاية تلبية الرسول صلى الله عليه وآله واما الرضوي والخصال يقول لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك لا شريك لك هذه الاربعة مفروضات فمع ضعفهما الغير الثابت انجبارهما ومعارضتهما مع صحيحة عمر بن يزيد الخالية عن الاضافة وان اشتملت على اضافة اخرى غير واجبة قطعا غير صريحين في وجوب الزايدة لاحتمال رجوع الاشارة الى التلبيات الاربع خاصة كما هو الظ واما تضعيف القول الاول بندوره بين القدماء فضعيف لعدم ثبوت الندرة المضعفة نعم لو ضم الاضافة سيما على جميع الاقوال ولو بالتكرير كان احوط ثم ما زاد على ما وجب من الفقرات الواردة في صحيح ابن عمار وغيرها مستحب ليس بواجب اجماعا بل هو مستحب كذلك وقد مر ما يمكن ان يكون مستند الكل من الحكمين **الرابعة** الاخرس يحرك لسانه ويشير باصبعه الى التلبية لرواية السكوني المنجبر ضعفها لو كان بعمل الاصحاب تلبية الاخرس وتشهده وقرائته القران في الصلوة تحريك لسانه واشارته باصبعه وليكن مع عقد قلبه بها اي بصورتها القولية لانها بدونه لا يكون اشارة اليها وقيل يستناب له مع ما ذكر فلو عنه واستند له بخبر زرارة ان رجلا قدم حاجا لا يحسن ان يلبي فاستفتي له ابو عبد الله عليه السلام فامر ان يلبى عنه ولان افعال الحج يقبل النيابة فلا يحصل البراءة الا باتيانه بنفسه ما يمكنه ونيابته ما لا يمكنه ورد الاول بانها قضية في واقعة فيحتمل الورود في غير المسألة بل هو الظ ممن لا يحسن فانه الظ في الاعجمي ونحوه ممن يمكن له التكلم ولكن لا يحسن العربية والاخرس غير قادر لا غير محسن ولو منع الظهور فلا اقل من الاحتمال والثاني بانه اجتهاد في مقابلة النص واما الاعجمي الذي لا يحسن التلبية ولا يمكنه التعلم فقيل يكتفي بترجمتها وقيل يلبى عنه والاحوط الجمع بين الامرين والله العالم **الخامسة** قد مر سابقا عدم وجوب مقارنة التلبية لنية الاحرام ثم انه قد اختلفت كلمات المجوزين للتاخير مطلقا في الافضل ففي ط جعل الافضل للمحرم عن طريق المدينة التاخير الى البيداء ان كان راكبا وهو المحكي عن علي بن حمزه وعن القاضي افضليته له مطلقا راكبا كان او ماشيا وفي يه فط والتحرير والمن وكذلك الافضل للمحرم عن غيره الى ان يمشي خطوات وفي يب جعل الافضل للمحرم عن مكة التلبية من موضعه ان كان ماشيا وعن الرقطاء او شعب الدب ان كان راكبا وعن هداية الصدوق افضلية التاخير الى الرقطاء له مطلقا وعن جماعة منهم السرائر والنهاية والجامع والوسيلة والمن وكره افضلية تلبية المحرم عن مكة من موضعه ان كان ماشيا واذا نهض به بعيره ان كان راكبا وسبب الاختلاف اختلاف الاخبار وهي بين مرجح في المحرم عن طريق المدينة للتاخير الى البيداء بقول مطلق كصحيحتي ابن وهب وعبيد الله الحلبي المتقدمتين في المقدمة وصحاح ابن عمار والحلبي والبجلي والبختري وابن حازم وابن سنان المتقدمة في المسألة الثانية ومرجح له للماشي والراكب بخصوصهما كصحيحي ابن عمار الاولى المتقدمة في المقدمة ومرجح له للتلبية من مكانه من مسجد الشجرة وان كان ماشيا كصحيحة عمر بن يزيد اذا احرمت من مسجد الشجرة فان كنت ماشيا لبيت من مكانك من المسجد الحديث والاخرى ان كنت ماشيا فاجهر باهلالك وتلبيتك من المسجد وان كنت راكبا فاذا علت بك راحلتك البيداء ومرجح في مطلق المحرم للتاخير الى المشي هنيهة حتى يستوي به الارض كصحيحة ابن عمار الثانية المتقدمة في المقدمة والاخرى السابقة في الثانية ومرجح في المحرم عن طريق العراق التاخير الى ان يمشي قليلا كصحيحة هشام المتقدمة في المقدمة ومرجح في المحرم عن مكة للتاخير الى الرقطاء او الفضاء كما في صحيحة ابن عمار المتقدمة في المقدمة على نسخ الكافي اذا الرقطاء وكما فيها على نسخ يه ويب وكما في صحيحة البختري والحلبي والبجلي وابن عمار

في بيان اختلاف العلماء في ان التلبيات الواجبة اربع

في ان الاخرس يحرك لسانه ويشير باصبعه الى التلبية

المتقدمة

المتقدمة في المسألة الثانية ومرجح فيه له للتلبية عند المقام للماشي واذا نهض به بعيره للراكب كصحيحة عمر بن يزيد ثم صل ركعتين عند المقام ثم اهل بالحج فان كنت ماشيا فلب عند المقام وان كنت راكبا فاذا نهض بك بعيرك الحديث ومرجح له للتلبية في المسجد الحرام كما في موثقة ابي بصير وفيها ثم تلبي من المسجد الحرام كما لبيت حين احرمت والامر بالتاخير في بعض تلك الاخبار محمول على الاستحباب او الجواز بلا خلاف يوجد لتصريح جملة من الاخبار بجواز التلبية عن موضعه كما في صحيحة هشام المتقدمة وصحيحة ابن سنان وموثقة اسحق بن عمار وغيرهما ثم المستفاد من جميع تلك الاخبار ومقتضى الجمع بينها جواز التلبي عن موضع الاحرام مطلقا وافضلية التاخير للمحرم عن مسجد الشجرة الى البيداء راكبا كان او ماشيا للاطلاقات رجحان التاخير اليها الفارغة عن مكافحة ما يدل على افضلية التعجيل للماشي لاشتغالها بمعارضة ما يدل على افضلية التاخير له ايض وللمحرم عن غيره الى ان يمشي خطوات وللمحرم عن مكة الى الرقطاء او الى ان ينهض البعير ان كان راكبا وفي المسجد ان كان ماشيا والله هو العالم **السادسة** يستحب الجهر بالتلبية على المشهور بين الاصحاب

في استحباب الجهر بالتلبية على المشهور

للمستفيضة من الاخبار كمرسلة ان التلبية شعار المحرم فارفع صوتك بالتلبية ومرفوعة حريز لما احرم رسول الله ص اتاه جبرئيل فقال له مر اصحابك بالعج والثج فالعج رفع الصوت بالتلبية والثج نحر البدن وصحيحة ابن عمار التلبية لبيك اللهم الى ان قال يقول ذلك في دبر كل صلوة مكتوبة او نافلة وحين ينهض بك بعيرك واذا علوت شرفا او هبطت واديا او لقيت راكبا او استيقظت من منامك وبالاسحار واكثر ما استطعت منها واجهر بها الحديث وقريبة منها الاخرى ويتأكد الاستحباب في مواضع مخصوصة ذكرها في صحيحة عمر بن يزيد واجهر بها كلما ركبت وكلما هبطت واديا او علوت اكمة او لقيت راكبا او بالاسحار وخلاف المش قول الشيخ في التهذيب فقال يجب بقدر الامكان وهو ظاهر ثقة الاسلام حيث قال ولا يجوز لاحد ان يجوز ميل البيداء الا وقد اظهر التلبية والظ انه لظاهر الاوامر في النصوص المتقدمة وهي عن افادة الوجوب لندرته وشذوذه حتى ان الشيخ ايض رجع عنه في خلافه فاني لم اجد من ذكر كونه فرضا بل كما قيل بثبوته مط بالوجوب بالمعنى المصطلح غير معلوم قاصرة مع ان في اصل دلالتها عليه ايض نظر الورود الاوامر الواردة فيها كلا على ما لا يجب قطعا من الزيادات المستحبة في التلبية او التكرار المستحب او نحر البدن ثم مقتضى الاطلاقات استحباب الاجهار بها مطلقا الا ان المستفاد من الاخبار الاخر اختصاصه لمن حج على طريق المدينة ان كان راكبا بما اذا علت البيداء كصحيحة عمر بن يزيد الاولى المتقدمة في المسألة السابقة المحمولة على الاستحباب في غيرها بجواز الوجهان في المسجد مط كصحيحة ابن سنان هل يجوز للمتمتع بالعمرة الى الحج ان يظهر التلبية في مسجد الشجرة فقال نعم الحديث ولمن احرم عن مكة بما اذا اشرف على الابطح لصحيحة ابن عمار الثالثة المتقدمة في المقدمة من غير فرق في ذلك بين الراكب والماشي لعدم فارق الا في نفس التلبية كما مر وليعلم ان استحباب الجهر بها مخصوص بالرجال بلا خلاف للمستفيضة منها مرسلة فضالة ان الله تعالى وضع عن النساء اربعا الجهر بالتلبية الحديث ومنها رواية ابي بصير وفي ايض كسابقتها **السابعة** قدر الواجب هو التلبي بما مر مرة واحدة كما صرح به في السر ويستحب تكرارها واكثار القول بها اجماعا له ولقوله واكثر ما استطعت منها في صحيحة ابن عمار المتقدمة في المسألة السابقة سيما في المواضع العشرة المنصوصة في صحيحتي ابن عمار وعمر المتقدمتين في المسألة المذكورة وفي رواية ابن فضال من لبى في احرامه سبعين مرة ايمانا واحتسابا اشهد الله له الف الف ملك براءة من النار وبراءة من النفاق **الثامنة** يستحب التكرار للمعتمر الى ان يشاهد بيوت مكة اجماعا محققا ومحكيا للمستفيضة من الاخبار كموثقة ابن عمار اذا دخلت مكة وانت متمتع فنظرت الى بيوت مكة فاقطع التلبية وحد بيوت مكة التي كانت قبل اليوم عقبة المدنيين فاقطع التلبية وعليك بالتكبير والتهليل والتحميد والثناء على الله عز وجل ما استطعت وان كنت قارنا بالحج فلا تقطع التلبية حتى يوم عرفة عند زوال الشمس وان كنت معتمرا فاقطع التلبية اذا دخلت الحرم وسديرها اذا رايت ابيات مكة فاقطع التلبية وصحيحة الحلبي المتمتع اذا نظر الى بيوت مكة قطع التلبية والبزنطي عن المتمتع متى يقطع التلبية قال اذا نظر الى اعراش مكة عقبة ذي طوى قلت بيوت مكة قال نعم **اقول** اعراش مكة بيوتها جمع عرش بالضم وقد يفتح ايض وربما يختص بيوتها القديمة وابن مسكان عن تلبية المتعة متى يقطعها قال اذا رأيت بيوت مكة ويقطع التلبية للحج عند زوال الشمس يوم عرفة ورواية المتمتع عليه ثلثة اطواف بالبيت وطوافان بين الصفا والمروة وقطع التلبية من متعة اذا نظرت الى بيوت مكة ويحرم بالحج يوم التروية ويقطع التلبية يوم عرفة حين تزول الشمس واما موثقة زرارة اين يمسك المتمتع عن التلبية قال اذا دخل البيوت بيوت مكة لا بيوت الابطح ورواية الشحام عن تلبية المتعة متى يقطع قال حين يدخل الحرم فمطروحتان بالشذوذ او الاولى محمولة على الاشراف والثانية على الجواز والظ من الاخبار المذكورة ان حد القطع النظر الى ما كان من بيوت مكة عرفا ولو اختلفت زيادة ونقصانا في اختلاف الدهور والاعصار وتحديد بيوتها السابقة في الموثقة بعقبة المدنيين لا يدل على تحديد القطع ايض بالبيوت السابقة اذ غايتها بيان البيوت القديمة وكذا قوله في الصحيحة عقبة ذي طوى لجواز ان يكون ذكرها بعد الاعراش لانتهاء البيوت في ذلك الزمان في تلك العقبة وعلى هذا فلا حاجة الى بيان حد بيوت مكة كما ارتكبه جمع من الفقهاء الا ان يثبت الاجماع على التحديد بالقديم وح فيشكل الامر ويحتاط بالقطع فيما يقطع انه لم يكن من مكة سابقا ولكنه غير ثابت وللحاج مطلقا متمتعا كان او قارنا او مفردا الى زوال الشمس من يوم عرفة بلا خلاف يوجد للمستفيضة من النصوص منها موثقة ابن عمار وصحيحة ابن مسكان ورواية المتقدمة وموثقة اخرى لابن عمار اذا زالت الشمس يوم عرفة فاقطع التلبية عند زوال الشمس وصحيحة ابن يزيد اذا زاغت الشمس يوم عرفة فاقطع التلبية الى غير ذلك والمعتمر مفردا الى ان يدخل الحرم مط عند الشيخ في الجمل والاقتصاد بل المصباح ومختصره على ما قيل لموثقة ابن عمار المتقدمة وصحيحة عمر بن يزيد من دخل مكة معتمرا فليقطع التلبية حين تضع الابل اخفافها في الحرم وفي بعضهم نحوها ورواية مرازم وزرارة ومرسلة به والى ان يشاهد الكعبة كذلك عند الحلبي على ما حكي عنه لصحيحة اخرى لعمر بن يزيد ومن خرج من مكة يريد العمرة ثم دخل معتمرا لم يقطع التلبية حتى ينظر الى الكعبة والى

في بيان اعراش مكة اي بيوتها

الاول لمن احرم من احد المواقيت او دويرة اهله اى كان خارجا من الحرم والى الثانى لمن خرج من مكة للعمرة فاعتمر ورجح على المش عند الطائفة كما صرح به بعض الاجلة الجمع بين الصنفين المتقدمين والى انهما شاء مخير اطعند الصدوق ويع وفع والتنقيح للجمع ايض والاول الحسن بل اقرب لانه مقتضى القاعدة المطردة من تخصيص العام المطلق بالخاص وههنا اخبار اخر ايض دالة على القطع بالنظر الى المسجد الحرام كصحيحة ابن عمار وموثقة او عند بيوت ذى طوى كرواية ابى خالد او اذا راى بيوت ذى طوى كموثقة يونس بن يعقوب او جبال عقبة المدنيين كرواية الفضيل ولكن لم يظفر بها عامل فرفع اليد عنها للشذوذ لازم ثم القطع فى الموارد المذكورة على الوجوب وفاقا فى الاول للظاهر الاكثر بل عن ف الاجماع عليه وفى الثانى لوالد الصدوق والشيخ والوسيلة ويح وشرحه واستحسنه فى ك بل محتمل الاكثر كما قيل وفى الثالث لظ الاكثر وصرح بعضهم كل ذلك لظاهر الاوامر الخالية عن المعارض

فى بيان انه لا ينعقد الاحرام ما لم يحلل عن الاول

الثالث فى بعض الاحكام المتعلقة بالاحرام وفيه ثلث مسائل **المسئلة الاولى** لا احرام مع احرام اى لا ينعقد احرام ما لم يحلل عن الاحرام الاول لاصالة عدم المشروعية واختصاص الاطلاقات كل احرام بغير المحرم فانها كلها واردة فى احرام المحل ولم يشرع احرام المحرم مع احرام اخر فهو كالاحرام لصلوة قبل الخروج عن الاخرى ومع ذلك هو موضع وفاق كما حكى عن ظاهر المن وغيره انه لا اعرف فيه خلافا بين الاصحاب ومقتضى ذلك انه لو احرم احد قبل التحلل عن الاخر بطل الثانى ويمضى على الاول مط عمدا كان ذلك او نسيانا فهو الاصل فى المسئلة وعلى هذا فلو احرم المتمتع بالحج قبل تمام العمرة يلزم ان يكون احرامه بالحج باطلا ويمضى على عمرته فاذا تمت يحرم للحج ثانيا ان كان وقته باقيا ويصير عمرته حجة مفردة ان لم يكن باقيا وكان احرامه للحج عمدا او مع النسيان لا ان نشاء احرامه منى تذكر كما مر فى اخر بحث المواقيت فان ذلك بعينه هو من ترك الاحرام نسيانا ولكنهم قالوا فى متمتع احرم بالحج قبل التقصير للعمرة بصحة عمرته وصحة احرامه للحج ان كان ذلك نسيانا وادعى عدم الخلاف فيه فى التنقيح وغيره والكف بل عن لف دعوى الاجماع عليه وهو كذلك ايض لصحاح ابن سنان وابن عمار والبجلى الاولى فى رجل متمتع نسى ان يقصر حتى احرم بالحج قال يستغفر الله ولا شئ عليه والثانية عن رجل اهل بالعمرة ونسى ان يقصر حتى دخل فى الحج قال يستغفر الله ولا شئ عليه وتمت عمرته والثالثة عن رجل تمتع بالعمرة الى الحج فدخل مكة فطاف وسعى ولبس ثيابه واحل ونسى ان يقصر حتى خرج الى عرفات قال لا باس به يبنى على العمرة وطوافها وطواف الحج على اثره ولكن مخالفة هذا الحكم للاصل السابق انما هو اذا قلنا بكون التقصير ايض جزء من افعال العمرة ومنسكا من نسكه كما هو الظ من جماعة بل فى المن الاجماع عليه واما لو لم نقل بكونه جزءا منها بل محللا كما نقله فى ك وغيره عن بعضهم ويشعر به صحيحة الحلبى لما قضيت نسكى للعمرة اتيت اهلى ولم اقصر قال عليك بدنة الحديث بل يشعر به المستفيضة الواردة فى بيان اصناف الحج المتضمنة لمثل قوله على المتمتع بالعمرة الى الحج ثلثة اطواف وسعيان الى ان قال ثم يقصر فلا يكون مخالفا للاصل اصلا بل يمكن القول بعدم المخالفة مع الجزئية ايض اذ لم يصرح فى الاخبار ولم ينص احد من الاصحاب بصحة هذا الاحرام للحج غاية الامر عدم التعرض للاحرام له ثانيا ويمكن ان يكون ذلك لكفاية بقية المسئلة حكما كما يستانس له مرسلة جميل رجل نسى ان يحرم او جهل وقد شهد المناسك كلها وطاف وسعى قال يجزيه بنيته اذا كان قد نوى ذلك فقد تم حجه وان لم يهل نعم يجب على ذلك الشخص لاجل تقديم الاحرام على التقصير دم يهريقه وفاقا للشيخ فى كتبه وعلى بن بابويه والقاضى وابنى زهرة وحمزة وبعض اخر لموثقة اسحق الصحيحة عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه الرجل يتمتع فنسى ان يقصر حتى يهل بالحج قال عليه دم يهريقه ولا ينافيها ما تقدم لكونه عاما مطلقا فيجب تخصيصه وهو اولى من الجمع بينهما بحمل الموثقة على الاستحباب كما عن الفقيه والديلمى والحلى وعد المتقدم هذا التخصيص على التجوز ولو كان تقدم الاحرام منه على التقصير عمدا فالحكم الحلى صريحا وجماعة بعده صريحا ببطلان الاحرام الثانى وبقائه على عمرته كما هو مقتضى الاصل للاصل وضعف سند المعارض ان قلنا بكون التقصير جزءا والا فيكون البقاء على العمرة موافقا للاصل وبطلان الاحرام مخالفا له خاليا عن الدليل ولكن خالف جماعة فيه الاصل وه قالوا ببطلان عمرته وصيرورة حجه بذلك مفردا فيكمله ثم يعتمر بعد عمرة مفردة ولعله الاشهر كما عن س ولك واسندوا الى موثقة ابى بصير الصحيحة عمن اجمعت العصابة عليه المتمتع اذا طاف وسعى ثم لبى قبل ان يقصر فليس له ان يقصر وليس له متعة ورواية العلاء عن رجل متمتع فطاف ثم اهل بالحج قبل ان يقصر قال بطلت متعته وهى حجة مبتولة وحملهما على متمتع عدل اليه عن الافراد ثم لبى بعد السعى قبل التقصير كما عن الشهيد وورد به رواية خلاف الظاهر جدا مخالف للاطلاق الخالى عن المقيد وورود رواية بذلك فى العادل لا يوجب تقييد ذلك الاطلاق لعدم التلازم والداعى بل فيه تدقيق بكون صدق المتمتع على ذلك العادل مجازا وفيه نظر ظاهر لحصول مبدء الاشتقاق فيه حالا او ماضيا بعد العدول ولا يضر اطلاق الموثقة والرواية بالنسبة الى العمد والنسيان لخروج الثانى عنهما بالصحاح المتقدمة التى هى اخص مط ولا ضعف سند الاخيرة ان كان لاعتبار الاولى سندا ومع ذلك انجبارها بالشهرة المحكية فالحكم بها متعين فان كان للاصل المتقدم مخالفا ولكن الخروج عنه مع الدليل لازم والجاهل كالعامد للاطلاق الخالى عن المقيد فى غير الناسى وهل يجزى ذلك عن فرضه لو كان الحج عليه واجبا ام لا فيه وجهان اظهرهما الثانى وفاقا للروضة ولك واحتمله فى ك لعدم اتيانه بالمامور به على وجهه عمدا وقيل بالاول لخلو النصوص عن الامر بالاعادة مع ورودها فى محل الحاجة وفيه منع كونها فى محل الحاجة مع ان الامر بفرضه كاف عن الامر الاخر

فى بيان احرام الصبى وحجه

الثانية احرام الصبى وحجه كغيره الا فى امور ثلثة احدها فى ميقاته فى غير حج التمتع واما فيه فكغيره من مكة وثانيها فى المباشرة وثالثها فى الكفارة والهدى اما الاول فقيل هو فخ وهو بئر معروف على نحو فرسخ من مكة كما ذكره جماعة وعن القاموس انه موضع بمكة وعن النهاية الاثيرية موضع عندها ويمكن ارجاع الجميع الى واحد وبكونه ميقاتا له افتى فى المعتبر والمن والتحرير وس ولك وجعل الاخر الاحرام عن الميقات اولى وتبعه فى الجواز جملة من المتاخرين ونسبه بعضهم الى الاكثر بل يشعر كلام المفاتيح بعدم الخلاف فيه ونحوها صحيحة ايوب بن الحر وعلى جوازه من الميقات بصحيحة ابن عمار المتقدمة فى اول الكتاب عند بيان اشتراط البلوغ ويدل عليه مقصود

الدلالة على الاحرام فانه غير التجريد وقيل هو الميقات وان جاز تاخير نزع المخيط والثياب عنه الى فخ وهو المنقول عن الحلي والمحقق الثاني وجعله في التنقيح
مراد المص وتردد بينهما بعض الاجلة لعموم نصوص المواقيت وعدم جواز التجاوز عن الميقات الا محرما وعدم دلالة الصحيحين المذكورين على جواز تاخير الاحرام
ورده بمنع العموم بحيث يتناول غير المكلف ايضا وظهور التجريد في الاحرام وفيه انه ان اريد بالعموم الممنوع عموم عدم التجاوز عن الميقات فلا باس بمنعه ولكن لا
حاجة اليه بل عدم توقيف غير الميقات كاف في عدم صحة احرام الصبي عن غيره لكونه حكما وضعيا وان اريد عموم توقيت المواقيت فهو فاسد قطعا
لنصوصيتها على اهل فلان وفلان الصادق على البالغ وغيره وعدم كونه تكليفا مخصوصا بالبالغين ومنه يظهر قوة القول الثاني وان الفخ محل التجريد ومع
انه احوط ايضا بناء على ما عرفت من عدم ظهور خلاف في جواز احرامه عن الميقات بل اولويته واما الثاني فانه ان كان غير مميز يفعل به الولي ما يلزم المحرم
من حضور المواقف والمطاف والسعي ويلبي عنه ويجنبه ما يجتنبه المحرم وان كان مميزا يامره الولي بالاتيان بهذه الامور فان عجز عن شيء منه يتولاه
الولي عنه بلا خلاف يوجد في شيء من ذلك لصحاح ابن عمار وزراره والبجلي المتقدمة كلا في اول الكتاب واما الثالث فانه على الولي في ماله او في ماله ايجاب الكفارة
عمدا او سهوا كالصيد لصحيحة زرارة المتقدمة بضميمة الاجماع المركب لما يوجبها عمدا خاصة فانه لا كفارة فيه للاصل والاقتصار فيما يخالفه على موضع
الوفاق والنص وكذا يلزمه الولي امره بالصيام بدلا عن الهدي او هدي الولي في ماله في حج التمتع والصيام عنه مع عجزه عن الهدي وعجز الصبي عن الصوم و
يدل على الاول والثاني صحيحة زرارة المتقدمة وموثقة اسحق وفيها واذبحوا عنهم كما تذبحون عن انفسكم ورواية سماعة عن رجل امر غلمانه ان يتمتعوا قال عليه
ان يصلي عنهم الى ان قال ولانه امرهم وصاموا كان قد اجزء عنهم وعلى الثالث صحيحة ابن عمار المتقدمة وصحيحة البصري يصوم عن الصبي وليه اذا لم يجد ما
كان متمتعا ورواية عبد الرحمن بن اعين تمتعنا فاحرمنا ومعنا صبيان فاحرموا ولبوا كما لبينا ولم يقدر على الغنم قال فليصم عن كل صبي وليه **الثالثة**
احرام المرءة والرجل على السواء اجماعا ولقوله في صحيحة ابن عمار الواردة في احرام الحايض وتصنع كما تصنع المحرم ويستثنى من المساواة ما سيذكر في
مواضعها ومن تغطية الراس ولبس المخيط والتظليل وغيرها وفي لبس الحرير كما مر وفي استحباب رفع الصوت بالتلبية والحيض لا يمنعها من الاحرام بلا خلاف
للاجماع والاصل وعدم دليل يدل على اشتراط الطهارة في الاحرام والصحاح وغيرها المستفيضة المصرحة بذلك كصحيحي ابن عمار وصحيحي عيص بن
القاسم والصحاح الثلث للبجلي والكليني ومنصور بن حازم وموثقة يونس بن يعقوب ورواية زيد الشحام وغير ذلك والمصرح به في اكثر تلك الاخبار انها
تغتسل غسل الاحرام ومعه لا وجه لما حكي عن الشهيد الثاني في مناسك الحج انها تترك الغسل لكنها تترك الصلوة لحرمتها عليها وتصريح كثير
من تلك الاخبار وورد فيها ايضا انها تستثفر وتحتشي بالكرسف وتمنطق بمنطقة وفي بعضها انها تلبس ثوبا دون ثيابها لاحرامها وفي بعضها
انها اذا كانت في الليل تخلع ثياب احرامها وتلبس ثيابها الاخرى حتى تطهر ولو جهلت بجواز الاحرام لها فتركته فحكمها حكم الجاهل بالاحرام وقد مر
البحث الرابع في تروك الاحرام اي ما يحرم على المحرم ارتكابه او يكره فههنا مقامان **المقام الاول** في المحرمات وهي على ثلثة اقسام لانه
اما يشترك فيه الرجل والمرءة او يختص بالرجل او المرءة والله العالم **القسم الاول** ما يشترك فيه الرجل والمرءة وهي احد عشر امرا **الاول**
صيد البر بالاجماعين والكتاب والسنة اما الكتاب فقد قال الله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وقال عز وجل لا تقتلوا الصيد وانتم حرم
واما السنة فصحيحة ابن عمار لا تستحلن شيئا من الصيد وانت حرام ولا وانت حلال في الحرم ولا تدلن عليه محلا ولا محرما فيصطاده ولا تشر اليه فيستحل من اجلك فان فيه فداء لمن تعمده وعمر بن يزيد واجتنب صيد
البر كله ولا تاكل مما صاده غيرك ولا تشر اليه فيصيده وابن عمار اذا احرمت فاتق قتل الدواب كلها الا الافعى والعقرب والفارة الى ان قال والحية
اذا ارادتك فاقتلها فان لم يردك فلا تردها والكلب العقور والسبع اذا ارادك فاقتلها فان لم يريداك فلا يردهما والاسود الغدر فاقتله على كل حال وارم
الغراب رميا والحداة على ظهر بعيرك الى غير ذلك مما ياتي في اثناء المسايل والمحرم اصطياده قتلا وحيازة وذبحا ولو صاده غيره ولو كان محلا و
اكلا كذلك ودلالة بلفظ او كتابة او اشارة وتسبيبا ولو باعارة سلاح او نصب شرك او اغلاق باب حتى يموت او يصاد ونحوها باجماع المسلمين
في الاولين واجماعنا المحقق في البواقي وهو الحجة في الجميع مضافا الى دلالة الاخبار في اكثرها كالصحيحين الاولين وصحيحة ابن حازم المحرم لا يدل على الصيد
فان دل عليه فقتل فعليه الفداء وابن عمار لا تاكل من الصيد وانت حرام وان كان اصابه محل وليس عليك فداء ما اتيته بجهالة الا الصيد فان عليك
فيه الفداء بجهالة كان او بعمد وموثقة ابن عمار ولا تاكل شيئا من الصيد وان صاده حلال وصحيحة اعلم ان ما وطئت من الدباء او وطئته بعيرك
فعليك فداؤه **اقول** الدباء اصغر الجراد والسمك والاخرى ما وطئته او وطئه بعيرك وانت محرم فعليك فداؤه ورواية ابي ولاد خرجنا
ستة نفر من اصحابنا الى مكة فاوقدوا نارا في بعض المنازل عظيما اردنا ان نطرح عليه لحما نكببه وقد كنا محرمين فمر بها طاير صاف قال حمامة
او شبهها فاحرقت جناحاه فسقط في النار فمات فاغتممنا لذلك فدخلت على ابي عبد الله ع بمكة فاخبرته وسالته فقال
عليكم فداء واحد دم شاة تشتركون فيه جميعا لان ذلك كان منكم على غير تعمد فلو كان ذلك منكم تعمدا ليقع فيها الصيد فوقع الزمت كل رجل منكم
دم شاة قال ابو ولاد وكان ذلك منا قبل ان ندخل الحرم ولا يخفى ان تحريم الاشارة والدلالة انما هو اذا كان لمن لم ير الصيد واما لمن يراه ولا يفيد
ذلك شيئا وكذا لمن لا يتمكن من صيده فالوجه العدم وفاقا لجمع كما قيل للاصل واختصاص النصوص بما تسبب للصيد مع ان الدلالة لغة فيما يختص بما لا
يعلمه المدلول بنفسه وههنا مسايل **المسئلة الاولى** كما يحرم الصيد يحرم فرخه وبيضه بلا خلاف يعلم كما في خبر بل عن كرم وفي ح تيح لما
عليه ويدل عليه الروايات المتكثرة المتضمنة لثبوت الكفارة فيه كما سياتي ذكرها **الثانية** اذا اصاد المحرم صيدا وقتله كان حراما عليه وعلى من

واحد منهما ان يهريق دما وعلى الثاني وعلى الثالث صحيحة الحلبي عن المحرم يضع يده من غير شهوة على امرأته قال نعم يصلح عليها خمارها ويصلح عليها ثوبها ومحملها قلت افيمسها وهي محرمة قال نعم قلت المحرم يضع يده بشهوة قال يهريق دم شاة قلت فان قبّل قال هذا اشد ينحر بدنة ورواية مسمع ان حال المحرم ضيقة فمن قبل امرأته على غير شهوة وهو محرم فعليه دم شاة ومن قبل امرأته على شهوة فامنى فعليه جزور ويستغفر ربه ومن مس امرأته بيده وهو محرم على شهوة فعليه دم شاة ومن نظر الى امرأته نظر شهوة فامنى فعليه جزور ومن مس امرأته او لازمها من غير شهوة فلا شيء عليه ودلالة تلك الروايات على الحرمة لاجل ايجاب الكفارة للاجماع ظاهر على استلزام وجوب الكفارة لعدم الجواز في هذا المقام مضافا الى اثبات الباس الذي هو العذاب في الضم مع العمد في رواية الاعرج المتقدمة وحمل الباس على الكراهة لاطلاق الضم الشامل لما كان بشهوة ولغيرها مردود باولوية التخصيص عن المجاز مع ان الظ عدم الكراهة في الضم بدون الشهوة ايض واكثر هذه الروايات وان كانت مختصة بالرجل الا انه يتعدى الحكم الى المرأة بالاجماع المركب مضافا الى التصريح بحكم المرأة في رواية العلا ايض في التقبيل الموجب للتعدي الى غيره بالاجماع المركب ايض واطلاق نادر من تلك الروايات في المس الشامل لما كان بشهوة ولغيرها مقيد بتقييد البواقي والتصريح بجواز الثاني وكذا اطلاق طائفة منها في التقبيل بل تصريح صحيحة الحلبي بتقييد رواية الحسين ابن حماد الا انه يمكن ان يقال ان الثابت في الصحيحة الكفارة والمنفي في الرواية الحرمة الا ان يقال بالشمول للمس المجوز منه ما كان بغير شهوة للتقبيل ايض ولكنه خلاف الظ الا ان الظ عدم التفصيل بين الكفارة وعدم الجواز هنا فيعارض الرواية مع الصحيحة فيحمل الاخيرة على الاستحباب كما في الذخيرة واما الاطلاق في المس والتقبيل كما حكي عن جمل العلم والعمل والسرائر والكافي ويحتمله كلام جماعة ايض فغير موجه ويدل على الاخير مرسلة الحسن بن علي المحرم لا ينكح ولا ينكح ولا يخطب ولا يشهد النكاح فان نكح فنكاحه باطل وقريبة منها مرسلة ابن فضال وصحيحة ابن عمار المحرم لا يتزوج ولا يزوج فان فعل فنكاحه باطل وصحيحة ابن سنان ليس للمحرم ان يتزوج ولا يزوج فان تزوج او زوج محلا فتزويجه باطل الى غير ذلك وظاهر الاخير نفي الجواز كما يشهد به ابطال النكاح ايض ولاجله يحمل الاول لان على الحرمة ايض

مسايل الاولى صرح جماعة بل الاكثر بتحريم النظر بشهوة ايض بل قيل انه لعله لا خلاف فيه وفي تيج وشرحه الاجماع عليه وقد يستدل عليه برواية مسمع المتقدمة وصحيحة ابن عمار عن محرم نظر الى امرأته فامنى او امذى وهو محرم قال لا شيء عليه ولكن ليغتسل ويستغفر ربه وان حملها من غير شهوة فامنى او امذى فلا شيء عليه وان حملها او مسها بشهوة فامنى او امذى فعليه دم وقال في المحرم ينظر الى امرأته وينزلها بشهوة حتى ينزل قال عليه بدنة والاخرى في محرم نظر الى غير اهله فامنى قال عليه جزورا وبقرة فان لم يجد فشاة وموثقة ابي بصير عن رجل نظر الى ساق امرأة فامنى فقال ان كان موسرا فعليه بدنة وان كان بين ذلك فبقرة وان كان فقيرا فشاة اما اني لم اجعل ذلك عليه من اجل الماء ولكن من اجل انه نظر الى ما لا يحل له وقريبة منها روايتها وفيها او الى فرجها بعد قوله ساق امرأة ولا يخفى ان الاوليين مخصوصة بصورة النظر مع الامناء فلعل الكفارة لاجله او لاجله مع النظر لا للنظر خاصة بل هو الظ من الاولى والثالثة مخصوصة بالنظر الى غير المحرم فلعلها الاجله بل تعليلها صريح في ذلك او لاجله وللانزال كما يصرح به ذيلها ومنه يعلم عدم دلالة الرابعة ايض واما الاخيرة وان كانت مطلقة من جهة المرأة الشاملة للامرأته ايض ولا يفيدها قوله ما لا يحل له بالاجنبية لجواز عدم الحلية لاجل الاحرام وكانت صريحة في ان الكفارة ليست لاجل الانزال بل لاجل النظر فيتم دلالتها الا انها يعارض ذيل صحيحة ابن عمار الاخيرة على ان الكفارة للامرين معا فلا يبقى لها دلالة على المط ومع ذلك يعارضها موثقة اسحق في محرم نظر الى امرأته بشهوة فامنى قال ليس عليه شيء واطلاق رواية محمد الحلبي المحرم ينظر الى امرأته وهي محرمة قال لا باس فيبقى ما عليه الاكثر خاليا عن الدليل مع مخالفته للاصل فلذا صرح الصدوق في الفقيه بانه لا شيء عليه وقواه بعض مشايخنا ان لم يكن خلافه اجماعا ولعله نظر الى الاجماع المنقول وحيث لا حجية فيه ولم يتحقق الاجماع فعدم الحرمة اقوى وامر الاحتياط واضح

الثانية قالوا يحرم الشهادة على العقد سواء كان لمحرم او محل بلا خلاف فيه يظهر كما قيل بل هو مقطوع به في كلام الاصحاب كما في ك بل بالاجماع كما عن ف فان ثبت الاجماع فهو والا فلا دليل عليه تاما اذ غاية ما يستدل به له مرسلتا الحسن بن علي وابن فضال المتقدمتين ومرسلة اخرى لابن ابي نجران في المحرم يشهد نكاح محلين قال لا يشهد ثم قال يجوز للمحرم ان يشير بصيد على محل الا انها قاصرة عن اثبات الحرمة لمكان الجملة الخبرية وتتميم الدلالة في الاخيرة بكون السؤال فيها عن الجواز المستلزم نفيه في الجواب للحرمة اذ لا شك انه لا يسئل عن وجوبها او رجحانها مردود بجواز كون السؤال عن الاباحة بمعنى تساوي الطرفين نعم يمكن تتميم دلالتها لو جعل قوله يجوز الخ استفهاما انكاريا وكان ذكر هذه الجملة تمثيلا تاكيدا للسابق كما قيل ولكنه غير متعين الحمل عليه وعلى هذا فالمناط هو الاجماع وعلى هذا فيقتصر فيه على المتفق عليه وهو حضور العقد لاجل الشهادة فلو اتفق حضوره لا لاجلها لم يكن محرما نعم لو تمت دلالة الروايات لشملت الاخيرة ايض لان الشهادة هي الحضور مطلقا والحق عدم تحريم اقامة الشهادة على العقد المحرم مطلقا كما هو ظاهر ف واستشكله فيه في عد للاصل وعدم الدليل وعموم ادلة النهي عن الكتمان وعن ط والسرائر في يع وغيره بل في المشهور كما قيل الحرمة لعموم الشهادة المبهمة في المراسيل المتقدمة وفيه مضافا الى ما مر ان تعديتها بالنكاح مطلقا وظاهر في ارادة معنى الحضور عنها

الثالثة يحرم الاستمناء باليد او التخييل والملاعبة بلا ريب كما في ك بل بلا خلاف كما في تيج وشرحه وغيرهما الصحيحة البجلي عن الرجل يمنى وهو محرم من غير جماع او يفعل ذلك في شهر رمضان ماذا عليهما قال عليهما جميعا الكفارة مثل ما على الذي يجامع ونحوها الاخرى الا ان فيها عن المحرم يعبث باهله حتى يمني من غير جماع وموثقة اسحق بن عمار ما يقول في محرم عبث بذكره فامنى قال ارى عليه مثل ما على من اتى اهله وهو محرم بدنة والحج من

في بيان حرمة الشهادة على العقد ما دام محرما

كتاب الحج

في جواز تطليق المحرم

فابل وبايما رواية ابي بصير عن رجل سمع كلام امراة من خلف حايط وهو محرم فتشهاها حتى انزل قال ليس عليه شئ ومرسلة البزنطي في محرم استمع على رجل يجامع اهله فامنى قال ليس عليه شئ وموثقة سماعة في المحرم تنعت له المرءة الجميلة الخليقة فيمني قال ليس عليه شئ فمحمولة على عدم قصد الامنا لكونها اعم منه ومن قصده وظهور الروايات الاولى فيما الثاني فيكون اخص مط فيحمل عليها الاعم وكذا يحمل على عدم القصد موثقة ابي بصير المتقدمة في المسئلة الاولى المتضمنة لقوله اما اني لم اجعل عليه ذلك من اجل الماء **الرابعة** يجوز للمحرم ان يطلق زوجته للاصل ورواية حماد بن عثمان عن المحرم يطلق قال نعم وابي بصير المحرم يطلق ولا يتزوج ويجوز له مراجعة المطلقة الرجعية بلا خلاف لانها ليست بالتزويج المنهي عنه وكذا شراء الاماء بلا خلاف ايض للاصل وصحيحة سعيد بن سعد عن المحرم يشتري الجواري ويبيع قال نعم واطلاق النص وكلام الاصحاب يقتضي عدم الفرق في شراء الاماء بين ان يقصد به الخدمة او التسري وهو كذلك وان حرمت المباشرة للاصل والاطلاق وقيل لو قصد المباشرة حرم وهو ضعيف **الخامسة** لو عقد المحرم لنفسه او لغيره يكون نكاحه باطلا ويجب التفريق بالاجماع بين الاصحاب كما عن المن وقد مر ما يدل عليه من الاخبار وصحيحة محمد بن قيس قضى امير المؤمنين ع في رجل ملك بضع امرءة وهو محرم قبل ان يحل فقضى ان يخل سبيلها ولم يقل نكاحه شيئا حتى يحل فاذا احل خطبها ان شاء فان شاء اهلها زوجوه وان شاؤا لم يزوجوه وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله ان رجلا من الانصار تزوج وهو محرم فابطل رسول الله ص نكاحه ورواية الكناني عن محرم تزوج قال نكاحه بط وهل يجوز له تزويج هذه المعقودة بعد حصول الحل ام لا مقتضى صحيحة ابن قيس الاول ولكن مدلول روايتي اديم بن الحر وابرهيم الثاني والحرمة المؤبدة الاولى المحرم اذا تزوج وهو محرم فرق بينهما ولا يتعاودان ابدا والذي يتزوج ولها زوج يفرق بينهما ولا يتعاودان ابدا وبمضمونها الثانية وصرح المن وكره كون الحرمة المؤبدة اجماعية في غير الجاهل وهو ظاهر لك ايض في مسئلة اختلاف الزوجين في وقوع العقد محلا او محرما ولذا حمل الشيخ الصحيحة على الجاهل ولكنه حمل بلا شاهد ولكن يمكن ان يقال بالجمع برجوع الضمير في قوله ولم يجعل نكاحه شيئا الى المحرم المطلق وقوله اذا احل من كلام الامام ع والمقصود ان المحرم اذا احل جاز له خطبة النسا اي من عدا من عقد عليها حال الاحرام وعلى هذا لا يكون دليل على استثناء الجاهل ايض الا ان يقال دلالة الروايتين انما هي بالجملة الخبرية المحتملة للكراهة فيقتصر في الحرمة على موضع الاجماع وهو العالم ولاجل ذلك لما قلنا انه ايض بالتابيد لولا مخافة الاجماع **الثالث** الطيب فانه يحرم على المحرم والمحرمة في الجملة اجماعا محققا ومحكيا الا انهم اختلفوا في الطيب المحرم عليهما فذهب اكثر كما قيل ومنهم المفيد والصدوق في المقنع والسيد والحلبي والحلي وظاهر الاسكافي والعماني والشيخ في ط والمحقق والفاضل في اكثر كتبه وجملة من المتاخرين بل اكثرهم الى التعميم بالنسبة الى كل طيب عدا ما ياتي استثناؤه وعن الصدوق في المقنع ايض ويب ف والنهاية والجمل والعقود والقاضي والوسيلة والغنية والمهذب والاصباح والاشارة والجامع وخيرة الكف وعن ف والغنية الاجماع عليه التخصيص بما اقله اربعة وهي المسك والعنبر والزعفران والورس كل عن يب والمقنع والجامع وفي خيرة الكف واكثر ستة بزيادة الكافور والعود كما عن ف والنهاية والوسيلة ووسطه خمسة باسقاط الورس عن الستة كما في البواقي وظاهر الفاضل في شا وطائفة من متاخري المتاخرين التردد في التعميم او التخصيص حجة الاكثر صحيحة ابن عمار المروية في ف لا يمس شيئا من الطيب ولا من الدهن في احرامك واتق الطيب في طعامك وامسك على انفك من الريح الطيبة ولا يمسك عليه من الريح المنتنة فانه لا ينبغي للمحرم ان يتلذذ بريح طيبة ومرسلة به كان علي بن الحسين ع اذا تجهز الى مكة قال لاهله اياكم ان تجعلوا في زادنا شيئا من الطيب ولا الزعفران ياكله او يطعم ومرسلة حريز لا يمس المحرم شيئا من الطيب ولا الريحان ولا يتلذذ به ولا بريح طيبة فمن ابتلى بشئ من ذلك فليتصدق بقدر ما صنع قدر سعته ومثلها صحيحة الا انه ليس فيها ولا بريح طيبة وبدل قدر سعته فيتصدق بقوله بقدر سعته يعني من الطعام وصحيحة زرارة من اكل زعفرانا متعمدا او طعاما فيه طيب فعليه دم وان كان ناسيا فلا شئ عليه ويستغفر الله عز وجل ويتوب اليه وصحيحة الحلبي المحرم يمسك على انفه من الريح الطيبة ولا يمسك على انفه من الريح الكريهة ونحوها صحيحة هشام وزاد فيها لا باس بالريح الطيبة فيما بين الصفا والمروة من ريح العطارين ولا يمسك على انفه ورواية الحسن بن زياد الاشنان فيه الطيب اغسل به يدي وانا محرم قال اذا اردتم الاحرام فانظروا مزاودكم... قال تصدق بشئ كفارة للاشنان الذي غسلت به يدك والاخرى وضاني الغلام ولم اعلم بالاشنان فيه طيب فغسلت يدي وانا محرم فقال تصدق بشئ لذلك ورواية سدير لا ينبغي للمحرم ان ياكل شيئا فيه زعفران ولا يطعم شيئا من الطيب ورواية اسحق بن عمار عن المحرم يمس الطيب وهو نائم لا يعلم قال يغسله وليس عليه شئ وعن المحرم يدهنه الحلال بالدهن الطيب والمحرم لا يعلم ما عليه قال يغسله ايض وليتحفظ وموثقة الساباطي عن المحرم ياكل الاترج قال نعم قلت له رائحة طيبة قال الاترج طعام ليس هو من الطيب فانها تدل بالتعليل على انه لو كان طيبا الحكم بالاجتناب عنه ومثلها في وجه الدلالة صحيحة ابن سنان عن الحناء فقال ان المحرم ليمسه ويداوي به بعيره وما هو بطيب وما به باس وصحيحة حماد بن عثمان اني جعلت ثوبي للاحرام مع اثواب قد جمرت فاخذ من ريحها قال فانشرها في الريح حتى تذهب ريحها ودليل القول الاخر صحيحة ابن عمار المروية في يب وهي كما مر عن في الا ان في اخرها فمن ابتلى بشئ من ذلك فليعد غسله وليتصدق بقدر ما صنع وانما يحرم عليك من الطيب اربعة اشياء المسك والعنبر والورس والزعفران غير انه يكره للمحرم الادهان الطيبة الريح ونحوها صحيحتها الاخرى المروية فيه ايض بزيادة في اخرها ومرسلة به يكره من الطيب اربعة اشياء للمحرم المسك والعنبر والزعفران والورس وكان يكره من الادهان الطيبة الريح ورواية عبد الغفار الطيب المسك والعنبر والزعفران والورس وخلوق الكعبة لا باس به ونحوها صحيحة ابن ابي يعفور الا انه بدل الورس بالعود وليس فيها وخلوق الكعبة الى اخره **اقول** اما ادلة القول الاول فان كان اكثرها قاصرة الدلالة اما باعتبار التضمن للجملة الخبرية او لما يحتملها او للفظ لا ينبغي كصدر صحيحة ابن عمار وذيلها ومرسلة حريز وصحيحتي الحلبي وهشام ورواية

في بيان حرمة التطيب للمحرم في الجملة اجماعا

سديه او لغير ذلك كمرسلة به فان نهيه ع عن جعل الطيب في زاده لا يدل على حرمته شرعا لجواز ان يكون ذلك لاجل انه اراد الاجتناب عن المكروه
فلذا يامر في ما الرويته كيف يشاء والرواية الاخيرة لحسن بن زياد فان عدم علمه بالطيب يمنع عن احتمال الحرمة ووجوب التصدق وموثقة الساباطي
وصحيحة ابن سنان فان التعليل يمكن ان يكون لنفي الكراهة ولكن ينفي طائفة قليلة منها دالة على المط واما ادلة القول الثاني فهي ايض كذلك لعدم
دلالة مرسلة به على عدم كراهة غير الاربعة الا بمفهوم العدد الذي ليس بحجة وعدم دلالة الاخيرتين على حصر الطيب المحرم على المحرم فيما ذكر وذكر
بعض الاصحاب المخبرين في ذلك الباب لا حجية فيه ويؤيد ذلك بما في اخر الاولى من قوله وخلوق الكعبة لا باس به باطل اذ كما قيل ليس هو من تتمة
الحديث بل هو من كلام الشيخ والقول بان حصر الطيب في الاشياء المذكورة يكفي في المط اذ يستلزم ذلك ان الطيب المحرم بعمومه يكون هذه الاشياء
او غيرها لا يكون طيبا غير جيد لان الحصر يكون مجازا بالضرورة عدم الانحصار فيمكن ان يكون المجاز هو احسن انواع الطيب الكامل ونحوهما فيبقى الصحيحتان
الاوليان ولكن الانصاف انهما لكونهما اخصين مطلقا مما نفى من ادلة القول الاول بل من جميعها لو دل يكفيان لتخصيصها ولا يضر اشتمالهما في الكفارة
على ما هو خلاف المجمع عليه في قوله وليتصدق بقدر ما صنع لان خروج جزء من الحديث عن الحجية لا يوجب خروج الباقي عنها ولا يلزم ارتكاب مجاز فيهما بجعل
الحصر اضافيا نحو العود والكافور ايض اما الاول فلصحيحة ابن ابي يعفور المتقدمة واما الثاني فلفحوى ما دل على منع الميت المحرم عنه فالحي اولى المنع لزوم
جعل الحصر اضافيا المعارف من عدم دلالة صحيحة ابن ابي يعفور على حرمة العود للمحرم الا بالعموم اللازم تخصيصه بما ذكر ومنع الاولوية المذكورة في الحي بل
منع العلم بالمساواة ايض فاذن الترجيح لقول الشيخ في بعض من كتبه والقول بانه شاذ فاسد ثم انه لا فرق في حرمة الطيب للمحرم بين ابتدائه بعد الاحرام و
استدامته بان يتطيب قبله بما يبقى الى ما بعده بلا خلاف يعرف ويدل عليه رواية حماد بن عثمان اني جعلت ثوبي الاحرام مع اثواب قد جمرت فاخذ من
ريحها قال فانشرها في الريح حتى يذهب ريحها **فروع ا** الطيب المحرم على المحرم على القول بالتعميم او المكروه على القول الاخر هو ما يسمى طيبا عرفا والظ
كما قيل انه الجسم ذو الريح الطيبة يتخذ للشم غالبا غير الرياحين والحاصل ان يكون معظم الغرض منه التطيب او يظهر منه هذا الغرض لا مطلق ما له رائحة
طيبة كما ينطق به موثقة الساباطي وصحيحة ابن سنان المتقدمتين ويدل عليه ايض صحيحة ابن عمار لا باس ان تشم الاذخر والقيصوم والخزامى والشيح واشباهه
وانت محرم والقيصوم ما يقال له بالفارسية بومادران بالمعجمتين كجبار نبت خيري البر والشيح بكسر المعجمة وسكون المثناة التحتانية ثم المهملة ما يقال له
بالفارسية درمنه تركي **ب** يستثنى من الطيب المحرم خلوق الكعبة بلا خلاف يعرف بل عن بعضهم الاجماع عليه لرواية عبد الغفار المتقدمة وصحيحة يعقوب
ابن شعيب وصحيحتي ابن سنان وحماد ومرسلة ابن ابي عمير وموثقة سماعة واشتمال الاربعة الاخيرة على قوله هو طهور دال على ان نفي الباس انما هو من
جهة دفع توهم النجاسة الا انه يدل ايض على انه لا مانع غيره فيه ايض والخلوق كما قيل طيب خاص فيكون المجوز هو فقط فلو طيب ثوب الكعبة بغيره مما يحرم على المحرم
حرم كذا قيل ولا باس به ان ثبت ان الخلوق هو اخلاط خاصة والا فيكون مجملا ولا حجية في العام المخصص بالمجمل في موضع الاجمال **ج** ويستثنى ايض ما
يستشم من العطر في سوق العطارين بين الصفا والمروة ويدل عليه صحيحة هشام المتقدمة **د** يحرم من الطيب المحرم شمه واكله والطلاء به في البدن والثوب
ويدل على الاول صحاح ابن عمار وعلى الثاني هي ايض وصحيحة زرارة وعلى الثالثة روايتا الحسن بن زياد وعلى الرابعة مضافا الى ما يأتي في الفرع الثامن صحيحة
حماد المتقدمة جميعا والظ عدم الخلاف في شيء منها ايض بل عن كرة اجماع العلماء عليه وقيل يحرم جميع انحاء الاستعمالات الاخر ايض فان ثبت فيه اجماع او حرم
لاجل استلزامه الاستشمام والا فلا دليل عليه **هـ** قالوا اذا اضطر المحرم الى مس الطيب للدواء ونحوه او الى اكله قبض على انفه وجوبا ونسب الى الاصحاب مؤذنا بدعوى
الاجماع ويدل عليه قوله في صحاح ابن عمار فامسك على انفك المعتضد باخبار كثيرة اخرى كصحيحي الحلبي وهشام ومرسلة حريز المتقدمة وصحيحة محمد بن اسمعيل
رايت ابا الحسن ع كشف بين يديه طيبا لينظر اليه وهو محرم فامسك على انفه بثوبه من ريحه **و** قال في كره لو استهلك الطيب في غيره فلم يبق له ريح ولا طعم ولا لون
والاقرب انه لا فدية فيه انتهى وفي خبر ان الاعتبار يقتضي اناطة حكم الجواز باستهلاك الرائحة لا مطلق الوصف والنهي عن التلذذ بالرائحة الطيبة مشعر به
والاحوط الاجتناب عن الجميع مط انتهى **اقول** في صحيحة عمران الحلبي عن المحرم يكون به الجرح فيتداوى بدواء فيه زعفران قال ان كان الزعفران الغالب على الدواء
عليه فلا وان كانت الادوية الغالبة فلا باس ولا يخفى ان الغلبة وان كانت اعم من الغلبة في كل وصف الا ان الظاهر ان بعد المغلوبية في الريح يصير مغلوبا في
ساير الاوصاف ايض فلو انيط بالغلبة والاستهلاك في الرائحة كما في خبره كان حسنا مع ان بعد المغلوبية في الريح لا يصدق الريح الطيب مضافا الى لزوم
التخصيص لو كان مطلقا بصحيحة عمران المذكورة **ز** قال في خبره لا اعرف خلافا بين الاصحاب في تحريم مس الطيب ولعل المستند قول ابي عبد الله ع في صحيحة
ابن عمار المتقدمة **اقول** ان ثبت الاجماع والا فدلالة الصحيحة على الحرمة نظر **ح** قال في كره يحرم على المحرم لبس الثوب المطيب سواء صبغ بالطيب او غمس فيه
وزاد في خبره وقال ثوب مسه طيب والظ ان مراده ما يطيب به وعن كره اجماع علماء الامصار على تحريم ثوب مسه طيب ولا ريب في تحريمه ويدل عليه صحيحة حماد
السالفة ومفهوم رواية الحسين بن ابي العلاء عن ثوب المحرم يصيبه الزعفران ثم يغسل فقال لا باس به اذا ذهب ريحه واسمعيل بن الفضل عن المحرم يلبس الثوب
قد اصابه الطيب فقال اذا ذهب ريح الطيب فليلبسه **ط** اذا اصاب ثوب المحرم طيب قيل يامر الحلال بغسله او يغسله بالة وعن الشيخ جواز ازالته بنفسه باليد
وهو كذلك لمرسلة ابن ابي عمير في محرم اصابه طيب فقال لا باس بان يمسحه بيده ويغسله والاخرى في المحرم يصيب ثوبه الطيب فقال لا باس بان يغسله بيد نفسه
ي قال ابن بابويه اذا اضطر المحرم الى سعوط فيه مسك قال لا باس بان يتسعط وهو كذلك لصحيحتي اسمعيل **يا** يجوز للمحرم شراء الطيب والنظر اليه
بلا خلاف يعرف وعن بعضهم الاجماع عليه ويدل عليه الاصل وصحيحة محمد بن اسمعيل المتقدمة **يب** قالوا لا يجوز للمحرم افتراش المطيب ولا الجلوس

ولا النوم

فيما يستثنى من الطيب للمحرم

والخزامى

[illegible]

بسة

ولا النوم عليه فان اريد لاجل استلزامه الاستشمام المحرم او المس المحرم على القول به كما يدل عليه قولهم ولو فرش فوقه ثوب كثيف يمنع الرايحة والملا جاز الجلوس عليه والنوم فهو حسن وان اريد حرمته بنفسه ففيه نظر للاصل وعدم الدليل نعم ورد في روايتي معلى وابي بصير انه يكره ان ينام المحرم على فراش اصفر وعلى مرفقة صفراء وفي صحيحة منصور اذا كنت متمتعا فلا تقربن شيئا فيه صفرة حتى تطوف بالبيت وفسر بعض المتاخرين الاصفر بما صبغ بالزعفران او الورس او شبههما مما له رايحة طيبة والتفسير غير ثابت والروايات على الحرمة غير دالة

الرابع الفسوق وهو محرم على المحرم والحرمة من حيث هو وان كان حراما بنفسه مط ايض بالكتاب والسنة والاجماع المحكي والمحقق قال الله سبحانه فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج والحج يتم بالتلبس باحرامه بل باحرام عمرة التمتع لدخولها في الحج وفي صحيحة ابن عمار فان من تمام الحج والعمرة ان يحفظ المرء لسانه الا من خير كما قال الله عز وجل فان الله تعالى يقول فمن فرض فيهن الحج الاية والرفث الجماع والفسوق الكذب والسباب والجدال قول الرجل لا والله وبلى والله واعلم ان الرجل اذا حلف بثلثة ايمان ولاء في مقام واحد وهو محرم فقد جادل فعليه دم يهريقه ويتصدق به واذا حلف يمينا واحدة كاذبة فقد جادل وعليه دم يهريقه ويتصدق به وقال اتق المفاخرة الى ان قال وسالته عن الرجل يقول لا لعمري وبلى لعمري قال ليس هذا من الجدال انما الجدال لا والله وبلى والله وفي صحيحة سليمان بن خالد في الجدال شاة وفي السباب والفسوق بقرة والرفث فساد الحج وفي صحيحة علي عن الرفث والفسوق والجدال ما هو وما على من فعله فقال الرفث جماع النساء والفسوق الكذب والمفاخرة والجدال قول الرجل لا والله وبلى والله الى غير ذلك والمراد بالفسوق هو الكذب مط خاصة عند الاكثر بل عن التبيان ومجمع البيان وروض الجنان انه رواية الاصحاب مشعرين بدعوى الاجماع ومقيدا بالكذب على الله ورسوله او احد الائمة عن المحكي عن الغنية والمهذب والمصباح والاشارة وبالكذب على الله خاصة في المنقول عن الجمل والعقود والكذب المطلق عن الجمل والعقود والكذب المطلق مع السباب عند السيد والاسكافي والشهيدين وجمع اخر من المتاخرين ومع المفاخرة عند بعض اخر كما يظهر من خيره ومع الذم على قول محكي وقيل هو المفاخرة وقيل هو كل لفظ قبيح وعن التبيان والراوندي حمله على جميع المعاصي التي نهي المحرم عنها حجة الاول تفسيره بالكذب في الصحيحين المتقدمين بلا معارض له فيجب الاخذ به وزيادة السباب في احدهما تعارضها زيادة المفاخرة في الاخرى حيث ان الظ من التفسير هو تمام المعنى والحصر مع ان عطف الفسوق على السباب في صحيحة سليمان يفيد التغاير بينهما كما ان ذكر المفاخرة في صحيحة ابن عمار يفيده بينهما ايض مضافا الى الاقتصار بالتفسير بالكذب خاصة في المروي في معاني الاخبار وتفسير العياشي

اقول يمكن رد المعارضة بان غايتهما العموم والخصوص المطلقين الواجب فيهما حمل العام على الخاص اذ غاية ما يستفاد من التفسير بتمام المعنى والحصر هو نفي الغير مطلقا والمعارض اثبت فردا من الغير فيكون اخص مطلقا ويكفي في التغاير المفهوم من العطف الخصوصية والعمومية فيكون من باب عطف العام على الخاص نعم الظاهر المتبادر من الامر بالايفاء عن المفاخرة في الصحيحة الاولى بعد تفسير الفسوق بالكذب والسباب المغايرة ومع ذلك فالصحيحة المفسرة له بهما على الشهرة العظيمة مخالفة بل لم يظهر به قايل بخصوصه فلاجل ذلك يتجه رفع اليد عن المغايرة ثم بذلك يظهر حجة من ضم السباب او المفاخرة ايض واما ما في الاقوال فبين تخصيص بلا مخصص او تعميم بلا معمم سوى ما قيل للثاني من دعوى الاجماع في الغنية وهي ايض ليس بحجة ومن جميع ما ذكر يظهر قوة قول الاول فهو الجيد والله المؤيد هذا مع انه لا ثمرة معتد بها بعد ظهور حرمة الجميع بنفسها وعدم وجوب كفارة فيها سوى الاستغفار وعدم افساده الاحرام كما يأتي

الخامس الجدال وحرمته من حيث الاحرام ثابتة وانما الخلاف في المراد منه ولا بد اولا من ذكر الاخبار المفسرة له حتى يظهر جلية الحال فمنها الصحيحتان المتقدمتان ومنها صحيحة ابي بصير اذا حلف ثلثة ايمان متتابعات صادقا فقد جادل وعليه دم واذا حلف بيمين واحدة كاذبا فقد جادل وعليه دم وقريبة منها صحيحته الاخرى والثالثة عن المحرم يريد ان يعمل العمل فيقول له صاحبه والله لا تعمله فيقول والله لاعملنه فحالفه مرارا يلزمه ما يلزم صاحب الجدال قال لا انما اراد بهذا اكرام اخيه انما ذلك ما كان لله فيه معصية والظ من الحديث ان المراد بالعمل ما كان فيه اكرام صاحبه وبما كان فيه معصية ما لم يكن فيه غرض ديني فان ذلك دخول في نهيه سبحانه بقوله ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم وورد في الاخبار ان من حلف بالله كاذبا كفر ومن حلف بالله صادقا اثم و صحيحة ابن عمار ان الرجل اذا حلف ثلثة ايمان في مقام ولاء وهو محرم فقد جادل وعليه حد الجدال دم يهريقه ويتصدق به والاخرى عن الرجل يقول لا لعمري وهو محرم قال ليس بالجدال انما الجدال قول الرجل لا والله وبلى والله الحديث وصحيحة محمد عن الجدال في الحج فقال من زاد على مرتين فقد وقع عليه الدم فقيل له الذي يجادل وهو صادق قال عليه شاة والكاذب عليه بقرة وموثقة يونس عن المحرم يقول لا والله وبلى والله وهو صادق عليه شيء قال لا

اقول لا يخفى ان المستفاد من تلك الاخبار بكليتها ان الجدال هنا هو اليمين فلا محيص عن القول به ورفض قول من جعل الجدال مطلق الخصومة على ما هو مقتضى اللغة وان لم ينقل به قايل ولا يشترط مسبوقيتها بالخصومة كما حكي عن السيد الاجماع عليه لاطلاق الاخبار واستفادة ذلك من الصحيحة الثالثة لابي بصير كما قيل ضعيفة اذ مدلولها اشتراط عدم كون اليمين في الاكرام لا اشتراط كونها في الخصومة نعم يشترط عدم كونها في الاكرام وطاعة الله كما هو المحكي عن الاسكافي والفاضل والجعفي لتلك الصحيحة وبها يقيد الاخبار المطلقة ولا فرق بين كونها في المعصية او غيرها للاطلاق ولا يضر ذكر تلك الصحيحة اذ لم يقيد فيه بما كان في المعصية بالتقريب المتقدم ومنه يظهر خروج ما توقف عليه استيفاء الحق او دفع الدعوى الباطلة عن الجدال كما حكي عن الشهيدين وغيرهما من المتاخرين لخروجه عن المعصية بادلة نفي الضرر وكذا يشترط كونها حلفا بالله للاخبار المتقدمة الحاصرة لها بقول لا والله وبلى والله المؤيدة بالمصرحة بعدم كون لعمري جدالا والظ عدم الاختصاص بلفظ الله بل التعدي الى كل ما يؤدي هذا المعنى كالرحمن والخالق ونحوهما وبالفارسية وغيرها من اللغات اذ الاصل في الالفاظ ارادة معانيها دون خصوص اللفظ فالمراد بالله معناه وهو الذات المخصوصة وكذا يشترط التكرار ثلثا في الصادقة واما

في بيان الفسوق وحرمته على المحرم

في بيان الجدال وحرمته

الكاذبة فيكفي الواحدة للاخبار المتقدمة الدالة بالمفهوم او التفصيل القاطع للشركة على انتفاء الجدال بالاقل من الثلث في الصادقة وبها يقيد المطلقة وعليها يحمل الموثقة الاخيرة بحملها على المرة وحمل الاخبار المتضمنة للثلث على بيان ما يوجب الكفارة خاصة خلافا للظ من الاكثر سيما الصحيحة الاولى لابن عمار حيث رتب تحقق الجدال على الثلثة وفرعت وجوب الدم على الجدال بلفظة الفاء وجعل المتضمنة للثلثة مطلقة لا وجه له وهل يشترط قول لا والله وبلى والله معا او يكفي احدهما مكررا في الصادقة وغير مكررة في الكاذبة الظ الثاني وفاقا للاكثر لان النفي والاثبات لا يجتمعان غالبا فالمراد بيان الموارد

في بيان قتل هوام الجسد من القملة والبرغوث ونحوهما

السادس قتل هوام الجسد من القملة والبرغوث ونحوهما والقاؤها عنه اما الاول فحرمته على المحرم والمحرمة هي المشهور بين الاصحاب كما صرح به جماعة لصحيحة ابن عمار المتقدمة المتضمنة لقوله اتق قتل الدواب كلها الشاملة للمسئلة ورواية ابي الجارود عن رجل قتل قملة وهو محرم قال بئس ما صنع قال فما فداؤها قال لا فداء لها المعتضدة بصحيحة زرارة عن المحرم هل يحك راسه او يغتسل بالماء قال يحك راسه ما لم يتعمد قتل دابة وبحسنة الحسين بن ابي العلاء المحرم لا ينزع القمل من جسده ولا من ثوبه متعمدا وان قتل شيئا من ذلك خطأ فليطعم مكانها طعاما قبضة بيده ولما دل على المنع من نزع القملة وابانتها والقائها فان القتل متضمن لبعض ذلك بل يمكن التعدي منه الى القتل بالاولوية ولكن بازاء الروايتين روايات اخرى مخالفة لهما ظاهرا كصحيحة ابن عمار ما تقول في محرم قتل قملة قال لا شيء في القملة ولا ينبغي ان يتعمد قتلها حيث ان لفظة ينبغي وعموم الشيء المنفي وشموله للعقاب ظاهران في عدم التحريم والاخرى صحيحها ولا باس بقتل القملة في الحرم وغيره ورواية زرارة لا باس بقتل البرغوث والقملة والبقة في الحرم والاخرى عن المحرم يقتل البقة والبرغوث اذا اراده قال نعم وفي بعض النسخ اذا اذاه ونحوها المروي في مستطرفات السرائر صحيحا الا ان فيه اذا اذاه مكان اذا اراده ولا يخفى ان الاخيرة لا يعارض رواية ابي الجارود لاختلاف الموضوع وانها اخص مطلقا من الصحيحة الاولى لاختصاصها بالبقة والبرغوث ومنها بصورة ارادة الايذاء للمحرم فمقتضى الجمع اخراج هذه الصورة من الحرمة فهي خارجة قطعا ثم الروايات الثلث الاخرى اعم من وجه من الصحيحة لعمومية الاولى منها من الثلثة من جهة الشيء والباقيين من حيث شمولهما لان المحرم وغيره وعمومية الصحيحة بالنسبة الى الدواب فمقتضى القاعدة الرجوع في مورد التعارض وهو قتل هوام الجسد للمحرم الى الاصل وهو جواز القتل سيما مع كونه كما قيل مخالفا للعامة فلولا رواية ابي الجارود المنجبر ضعفها لو كان بالعمل لقلنا بذلك في جميع الهوام كما هو ظاهر جماعة من القدماء حيث لم يذكروا الا الازالة عن نفسه والالقاء دون قتلها الا ان هذه الرواية اخص مطلقا من الثلثة وايضا لا يعارضها الاخيرة لعدم تعرضها للقملة فاذن الحق حرمة قتل القملة للمحرم مط دون غيرها من هوام الجسد وفاقا لكل من خص الذكر بالقمل ونسب ذلك الى الاكثر وقواه بعض مشايخنا خلافا للمحكي عن ابن حمزة فجوز قتل القمل البدن خاصة دون الثوب وعن بعض المحدثين فجوز قتل القمل مط على كراهة وهما كما قيل شاذ وعن الدليل التام خاليان وان كان في الشذوذ نظر لما مر من عدم تعرض جماعة من القدماء للقتل واما الثاني اي الالقاء فذكر حرمته جماعة وقيل باتفاق الاصحاب ظاهرا على حرمته في القملة والغنية نفي الخلاف عنه واستدل له بحسنة ابن ابي العلاء المتقدمة وقرينة منها الاخرى الا ان فيها فان قتل مكان قوله فان قتل وكفا واحدا مكان قوله قبضة بيده وصحيحة حماد بن عيسى عن المحرم يبين القملة عن جسده فيلقيها قال يطعم مكانها طعاما و نحوها صحيحة محمد وصحيحة ابن عمار المحرم يحك راسه فيسقط القملة والثنتان فقال لا شيء عليه ولا يعيدها والاخرى المحرم يلقي عنه الدواب كلها الا القملة فانها من جسده فاذا اراد ان يحول قملة من مكان الى مكان فلا يضره ورواية ابي بصير عن المحرم ينزع الحلمة من البعير قال لا هي بمنزلة القملة من جسدك وصحيحة حريز ان القراد ليس من البعير والحلمة من البعير بمنزلة القملة من جسدك فلا يلقها والق القراد ولا يخفى ان تلك الروايات باسرها خالية عن ذكر غير القملة خصوصا او عموما وصحيحة ابن عمار الثانية ناصة على جواز القاء غير القملة من الدواب ولم يذكره ايض كثير من قدماء الاصحاب فالقول بالجواز فيه خال عن الارتياب كما اختاره جماعة من المتاخرين واما الاستدلال للمنع في القاء مثل البرغوث والبقة بصحيحة ابن سنان ارايت ان وجدت على قرادا او حلمة اطرحهما قال نعم وصغارهما انهما رقيا في غير مرقاهما كما استدل به بعضهم غير جيد جدا لان غايتها الرخصة في غير المرقي ويرجح الاطراح ولا دلالة له على ان الارتقاء في المرقي يمنع عنه واما القملة وان وردت في الاخبار المذكورة الا ان صحيحتي حماد ومحمد لا تشتملان على منع الشارع او اخباره وانما تضمنتا الكفارة وهي غير حرمة الفعل مع ان وجوبها ايض محل كلام كما ياتي وصحيحة ابن عمار الاولى لرجوع ضمير لا يعيدها الى القملة اي لا يعيدها الى موضعها فهي بنفي الشيء الشامل للعقاب ايض على خلاف المطلوب اي الجواز دالة والبواقي غير الاخيرة عن اثبات التحريم قاصرة لمكان الجملة الاخبارية والاخيرة وان كانت ظاهرة في التحريم الا انها الرواية مرة معارضة عن المحرم يلقي القملة فقال القوها ابعدها الله غير محمودة ولا مفقودة وكذلك لعموم صحيحة ابن عمار الاولى المتقدمة وبها ايض يعارض ساير الاخبار المذكورة لو جعلنا على الحرمة دالة فاذن الجواز في الجميع اقوى ومع الكراهة في القملة بل في البواقي ايض لفتوى جماعة كما اختاره بعض مشايخنا ونقله عن بعض المحدثين ايضا والله العالم

في بيان جواز نقل القملة من مكان الى مكان

فرعان ا يجوز نقل القملة وغيرها من مكان من الجسد الى اخر ولو قلنا في الالقاء بالحرمة بلا خلاف فيه بين الطائفة كما ذكره بعض الاجلة لصحيحة ابن عمار الثانية ومقتضى اطلاقها عدم اشتراط كون المنقول اليه مساويا او احرز فالقول به كما اختاره المحقق الشيخ علي تقييد بلا مقيد الا ان يكون مراده عدم كونه معرضا للسقوط قطعا او غالبا فوضح فلا باس به لانه في معنى الالقاء ب يجوز القاء القراد عن الحلم وهو صغير القراد او عظيمه عن نفسه بلا خلاف للاصل وصحيحة ابن سنان المتقدمة وكذا يجوز القاؤه اي الاول عن البعير بلا خلاف لصحيحة حريز المتقدمة وغيرها ولا يجوز القاء الحلمة عنه وفاقا لجماعة للصحيحة المذكورة وغيرها من الروايات السابع التدهين بعد الاحرام مطلقا او بالدهن المطيب بعده وقبله اذا كان ريحه يبقى الى الاحرام ويجوز بغير المطيب قبل الاحرام ولو بقي اثره الى ما بعده وكذا بعده مع الضرورة اما الاول فحرمته هو الاقوى الاشهر لصحيحة ابن عمار المتقدمة في ح

كتاب الحج

مسئلة حرمة الطيب وصحيح الحلبي لا يدهن حين يريد ان يحرم بدهن فيه مسك او عنبر من اجل ان رايحته يبقى في راسك بعد ما تحرم وان دهن بما شئت من الدهن حين تريد ان تحرم فاذا احرمت فقد حرم عليك الدهن حتى تحل وقريبة منها مضمرة على بن ابى حمزه خلافا للمفيد والعمانى والديلمى والحلبى فجوزوه على كراهة جمعا بين الاخبار المانعة والناصة على الجواز بعد الغسل قبل الاحرام كصحاح محمد وابن ابى العلا وهشام بن سالم وغيرها حيث لا نظر بقائه عليه الى ما بعد الاحرام وتساوى الابتداء والاستدامة والامران ممنوعان وقد يستدل ايض بالاخبار المرخصة له حال الضرورة وهو غير جيد لخروجه عن المسئلة لان المفروض غير حال الضرورة واما الثانى فحرمه الاكثر ايضا لما دل على المنع عن الطيب في استدامة كما مر في مسئلة الطيب لصحيحة الحلبى ورواية على ابى حمزه وغيرهما من الصحاح وغيرها الوارده في ذلك المضما خلافا للمحكى عن ابن حمزة وجماعة فكرهوه للاصل ولاطلاق جملة من الصحاح بجواز الادهان قبل الاحرام وصحيحة محمد لا باس بان يدهن الرجل قبل ان يغتسل للاحرام او بعده وكان يكره الدهن الجاير الذى يبقى واجيب بان الاصل يدفع بما مر والمطلق يقيد به والكراهية يستعمل بمعنى الحرمة ايض او اعم منها **اقول** اما الاخبار المذكورة فكلها وارده بالجملة الخبرية او ما يحتملها ولا دلالة لمثلها على الحرمة ممنوعة واما ما دل على حرمة استدامة الطيب فهو يعارض اخبار جواز الادهان قبل الاحرام بالعموم من وجه فيرجع الى الاصل واما صحيحة فلا يتضمن الا الكراهة التى هى اعم من الحرمة فهو ابن حمزه لا يخ من قوة والاجتناب احوط واما الثالث فجوازه مما لا خلاف فيه كما قيل وعن كره والمنتهى الاجماع عليه والصحاح به مع ذلك مستفيضة وليس في شىء منها اشتراط عدم بقاء عينه بعد الاحرام مع مخالفة الاصل وقيل باشتراطه ولا وجه له وصحيحة محمد المتقدمة لا يفيد ازيد من المرجوحية واما الرابع فهو ايض موضع وفاق وفى لك وغيره الاجماع عليه **الثامن** ازالة الشعر قليله وكثيره عن الراس واللحية وساير البدن بحلق او نتف او غيرهما بالاختيار اجماعا محققا ومحكيا مستفيضا له ولقوله سبحانه ولا تحلقوا رؤسكم وصحيحة حريز لا باس ان يحتجم المحرم ما لم يحلق او يقطع الشعر ورواية عمر بن يزيد لا باس بحك الراس واللحية ما لم يلق الشعر وبحك الجسد ما لم يدمه دلتا بمفهوم الغاية الذى هو اقوى المفاهيم بثبوت الباس الذى هو الحرمة اذا اوجب الحلق او قطع الشعر للتوبيد جميعا بالاخبار المستفيضة بل المتواترة معنى الامرة بالفداء او المانعة بالجملة الخبرية ويجوز الازالة للضرورة للاجماع والاصل وقوله سبحانه فمن كان منكم مريضا الاية وصحيحة حريز الواردة في سبب نزول الاية ولا يجوز للمحرم حلق راس المحرم اجماعا وفى حلق راس المحل قولان الاصل يجوزه وصحيحة معوية بن وهب يمنعه ولكن بالجملة الخبرية فالاجود الكراهة **التاسع** قص الاظفار كلها او بعضها اى قطعها باى نحو كان للاجماع المؤيد بالاخبار المستفيضة المانعة عنه بالجمل الخبرية او المثبتة للفداء ويجوز ازالة ما مع الاضطرار بان ينكسر وينضر ببقائه بلا خلاف فيه كما عن المنتهى وكره ولصريح صحيحة ابن عمار وفيها فان كانت تؤذيه فليقصها **العاشر** قطع الشجر والحشيش النابتين في الحرم فانه يحرم على المحرم والمحرم اجماعا محققا ومحكيا مستفيضا له وللنصوص المتكثرة المحرمة للقطع او المانعة عنه بالجمل الخبرية او مفهوم الوصف واثبات الفداء عن الاولى صحيحة حريز كل شىء ينبت في الحرم فهو حرام على الناس اجمعين الا ما انبته انت او غرسته وصحيحة ابن عمار عن شجرة اصلها في الحرم وفرعها في الحل فقال حرم فرعها لمكان اصلها قال قلت فان اصلها في الحل وفرعها في الحرم فال حرم اصلها لمكان فرعها وموثقة زراره حرم الله حرمه بريدا في بريد ان يختلى خلاه او يعضد شجره الا الاذخر والاختلاء والعضد القطع والخلاء النبات اليابس كما قاله الجوهرى او الرطب كما ذكره في القاموس وابن الاثير وحماد بن عثمان في الشجرة يقلعها الرجل من منزله في الحرم قال ان بنى المنزل والشجرة فيه فليس له ان يقلعها وان كانت نبتت في منزله وهى له فله ان يقلعها والاخرى عن الرجل يقطع الشجرة من مضربه او داره في الحرم قال ان كانت الشجرة لم تزل قبل ان يبنى الدار او يتخذ المضرب فليس له ان يقلعها وان كانت طرية عليها فله ان يقلعها ومن الثانية مرسلة عبد الكريم لا ينزع من شجر مكة الا النخيل وشجر الفواكه وبمضمونها مع زيادة موثقة سليمان بن خالد وصحيحة محمد المحرم ينزع الحشيش من غير الحرم فقال نعم قلت فمن الحرم قال لا ورواية جميل ابن صالح وابى على بن الحسين عم فاقلع الحشيش من حول البساطيط بمنى فقال يا بنى هذا لا تقلع ورواية اسحق بن يزيد الرجل يدخل مكة فيقطع من شجرها قال اقطع ما كان داخلا عليك ولا تقطع ما لم يدخل منزلك عليك وصحيحة محمد بن حمران عن النبت الذى في بعض الحرم اينزع قال اما شىء ياكله الابل فليس باس ان ينزعه وصحيحة حريز عن البعير ياكل في الحرم ما شاء ورواية زراره رخص رسول الله صلعم في قطع عودى المحالة وهى البكرة التى يستقى بها من شجر الحرم والاذخر ومرسلة موسى اذا كان في دار الرجل شجرة من شجر الحرم لم ينزع فان اراد نزعها نزعها وكفر بذبح بقرة يتصدق بلحمها على المساكين وصحيحة حريز وفيها ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض فهى حرام بحرام الله الى يوم القيمة لا ينفر صيدها ولا يقطع شجرها ولا يختلى خلائها الى ان قال الا الاذخر وبمضمونها مرسلة يد الى غير ذلك ولا يخفى ان حرمة هذا القطع لا يختص بالمحرم بل هى من خصايص الحرم فعده من تروك الاحرام غير جيد ولذا جعله في مسئلة براسها واقتفينا اثر الاكثر ثم انهم استثنوا من ذلك امورا **الاول** ما نبت في ملك الانسان لموثقة حماد ورواية اسحق وهى اخص من المدعى لاختصاصهما بالدار والمنزل او المضرب وبالشجر ودعوى الاجماع ممنوعة ولذا استشكل فيهما في خيره ومنه بعض مشايخنا الشاة فالاجود الاقتصار على مورده بل استشكل بعضهم في اصل الاستثناء لضعف الروايات وهو عندى غير جيد **الثانى** ما غرسه الانسان وانبته بنفسه سواء كان في ملكه او غيره وهو كذلك وفاقا للمحكى عن ط ويه والسراير والنزهة والمنتهى وكره ونفى عنه الريب في لك لصحيحة حريز الاولى خلافا للمنقول عن القاضى وابن زهره والكيدرى فقيدوه بملكه ولا وجه له ولشعر بعض كلمات صاحب لك بجواز قطع ما انبته الادمى مطلقا سواء كان نفس القالع او غيره ولا دليل عليه **الثالث** شجر الفواكه والنخيل سواء انبته الله تعالى او الادمى وعلى استثنائه دعوى الاجماع عن ف والاتفاق عن المنتهى ونسبه في لك وغيره الى قطع الاصحاب به ويدل على استثنائها المرسلة والموثقة المتقدمتين فلا محيص عنه **الرابع** الاذخر وصرح جماعة بعدم معرفة الخلاف في استثنائه وعن المنتهى وكره الاجماع عليه ويدل عليه

[مع ان الاخبار مستفيضة من الصحاح وغيرها]

في بيان حرمة قص الاظفار للمحرم

في بيان ما يحرم قطعه في مكة

طائفة من الاخبار المتقدمة **الخامس** عود المحالة بفتح الميم والمحالة البكرة العظيمة يستقى بها ويدل على استثنائهما رواية زرارة **السادس** اليابس من
الشجر والحشيش استثناه في المنتهى وكره والتحرير واللمعتين وس للاصل ولان الخلا الممنوع من قطعه هو الرطب من النبات ولان اليابس كالميت منزلة والكل
ضعيف لان الاصل مدفوع بالاطلاقات والعمومات والخلا وارد في بعض الروايات وتخصيصه بالذكر فيه لا ينفي الحكم عن غيره مع ان الخلا مفسر عند بعض
اللغويين كما مر باليابس وعليه فيفيد ضد المط وضعف التعليل ظاهر فعدم الاستثناء اقوى **فروع** أ قيل التحريم يتناول القطع والانتفاع مط
فلو انكسر غصن او سقط ورق لم يجز الانتفاع به سواء كان ذلك بفعل الادمي او غيره وفي المنتهى وكره الاجماع على جواز الانتفاع في الساقط بفعل غير
الادمي واستقرب الجواز في الساقط بفعل الادمي والحق الاختصاص بالقطع لانه المتبادر من التحريم المطلق في هذا المقام ولو منع لكان مجملا فيجب
الاقتصار فيه على المقطوع به وهو القطع المصرح به في سائر الاخبار **ب** يجوز للمحرم ان يترك ابله ودابته في الحرم لترعى في الحشيش وان حرم قطعه للاصل
وصحيحة جويز السابقة بل جوز في لك نزعه للابل لصحيحة جميل ومحمد بن حمران وهو كذلك **ج** قال في لك يجوز للمحرم ان ياخذ الكماة من الحرم لانه ليس بحشيش
وفيه منع عدم صدق الحشيش سلمنا ولكن يصدق عليه النبات والشيء النابت المعنون في بعض الاخبار نعم لو اخذها بعد انكسارها او قلعها
الدابة لم يكن به باس **د** الحشيش والنبت والشجر الممنوع عن قطعها يعم الشوك وشبهه من الاشجار المؤذية فيحرم قطعها كما هو ظ ف وصريح كره وعن
الشافعي وطائفة من العامة عدم التحريم ومن الله التأييد **الحادي عشر** لبس السلاح وتحريمه هو المشهور بين الاصحاب وهو الاقوى لمفهوم رواية
زرارة لا باس ان يحرم الرجل وعليه سلاحه اذا خاف العدو واثبات الباس مع عدم الخوف والباس العذاب ويؤيده المستفيضة من الصحاح وغيرها
الواردة بالجملة الخبرية والمثبتة للكفارة خلافا للشرايع وفع وشا فكرهوه ويظهر من الاولين وجود قائل غيرهما به ايضا للاصل وتضعيف المفهوم و
جوابهما ظاهر **القسم الثاني** ما يختص بالرجل وهو امور خمسة **الاول** القميص والسراويل والقباء والثوب المزرور الذي يدخل يديك في يديه

في بيان ما يختص بالرجل وهو امور خمسة

وكلما ادخلت شيئا في جوف شيء فقد ادرعته وقد ادرعته تدرعا بل مطلق المخيط بلا خلاف يعلم كما في موضع من المنتهى بل مط كما في تيح وشرحه وعن الغنـ
والتحرير والتنقيح بل باجماع العلماء كافة كما في موضع اخر من المنتهى وعن كره وظاهر س بل بالاجماع المحقق عند التحقيق وهو الحجة في الجميع مضافا في الاول
الى صحيحتي ابن عمار اذا لبست قميصا وانت محرم فشقه واخرجه من تحت قدميك وصحيحتي خالد بن محمد الاصم وعبد الصمد بن بشير الواردتين في الرجل
الذي لبس قميصه محرما ففي الاولى انزعه من راسك وفي الثانية فاخرجه من راسك ويؤيده صحيحة اخرى لابن عمار وغير واحد في رجل احرم وعليه قميص
قال ينزعه ولا يشقه وان كان لبسه بعد ما احرم شقه واخرجه مما يلي رجليه وما ورد في وجوب الكفارة على من لبس القميص متعمدا كما ياتي وفي البواقي
غير الاخير الى صحيحتي ابن عمار وصحيح الحلبي ومحمد وزراره وروايات ابي بصير والخياط وحمران ولكن الكل قاصرة عن افادة الحرمة لكان الجملة الخبرية او المحتملة
لها او ما يحتمل ان يكون المفهوم فيه انتفاء الاباحة بالمعنى الاخص فالمناط فيها الاجماع الا ان يجعل الاجماع قرينة على ارادة الحرمة وهو كذلك فيكون
تلك الاخبار ايضا مثبتة للحرمة نعم ينحصر دليل الاخير في الاجماع ولا دلالة في شيء من الاخبار على تحريم المخيط مط كما اعترف به جماعة منهم الشهيد في س
وعلى هذا فاللازم فيه الاقتصار على موضع علم فيه الاجماع فالمنع عن مسمى الخياطة وان قلت كما اشتهر بين المتاخرين غير جيد وان كان احوط واستفادة
ذلك عن المنع عن لبس المزرر باطلاقه في بعض تلك الاخبار حيث انه خياطة الازرار قليلة البتة مردود باحتمال ان يكون المنع لنفس الازرار لا الخياطة مع
ان المنع عن المزرر ايضا وان كان مط في بعض الاخبار الا انه صرح في صحيحتي الحلبي ويعقوب بن شعيب بان المنع انما هو في عقد الازرار دون وجودها منه او
يستفاد عدم المنع في مطلق الخياطة لانه مقتضى الاصل وعموم صحيحة زرارة عما يكره للمحرم ان يلبسه فقال يلبس كل ثوب الا ثوبا يتدرعه واما اطلاقات كلمات
الاصحاب بالمنع عن لبس المخيط فلا شك في انصرافها الى المعتاد المتبادر **فروع** أ الاقرب في المنع من السراويل والقباء والمزرر والمدرع بين المخيط منها
وغيره كالمصنوع من اللبد والمنسوج والملصق بعضه على بعض لاطلاق الاخبار وكلمات الاخيار واما الاستدلال على المنع فيه بمشابهته للمخيط في المعنى
من الترفه والتنعم كما عن كره فضعيف غايته **ب** ذكر الفاضل وغيره انه يحرم عقد الرداء ويدل عليه موثقة الاعرج عن المحرم يعقد ازاره على عنقه قال لا ورده
في لك بقصور الرواية سندا عن اثبات الحرمة وفيه انه لا ينحصر تحريم الزر بهذه الرواية بل يدل عليه كثير من الروايات المتقدمة المثبتة للحرمة عنده نعم لو اراد
العقد بدون الزر فهو كذلك لا لضعف سند الرواية بل لضعف دلالتها **ج** يجوز له لبس السراويل اذا لم يجد ازارا بغير خلاف يعلم كما صرح به جماعة كما عن
كره لصحيحة ابن عمار ولا يحتاج الى الفتق للاصل وخلو النصوص وحكى عن قوم من اصحابنا انه يفتق ولا وجه له وليس فيه فدية كما صرح به في السرو دروس والمن
كره مدعيا في الاخير عليه الاجماع وقيل ان ثبت الاجماع والا فيعم دليل وجوب الكفارة الاتية وكذا يجوز لبس القباء اذا لم يجد ما يرتدي به في يدي
القباء ويجعله منكوسا مقلوبا كما صرح بالحكمين في الروايات والمراد بالنكس والقلب جعل اسفله اعلاه ولا ينافيه تعقيبه بالمنع عن ادخال اليد حيث
انه لازم النكس بذلك المعنى حيث قال ويجعل اعلاه اسفل نعم في صحيحة محمد ومرسلة في يقلب ظهره لباطنه ومقتضى القاعدة الجمع بين الامرين الا ان
اثبات وجوب الثاني من الاخبار مشكل والجمع احوط بل لعله الاظهر ولعل الاول هو المراد بالنكس الوارد في بعض الاخبار والثاني هو المراد بالقلب الوارد
في بعض اخر وهل جواز لبس القباء انما هو حال الاضطرار ويجوز مع عدم وجود الرداء مط ظاهر الاصحاب كما في خيره الثاني وهو كذلك لصحيحة محمد و
رواية عمر بن يزيد ولا ينافيه التقييد بالاضطرار في سائر الاخبار لان غايته التجويز في حال الاضطرار دون المنع في غيره **د** يختص المنع عما ذكر
بالرجال واما النساء فيجوز لهن لبس جميع ما ذكر وفاقا للاكثر بل غير الشاذ النادر بل للمجمع عليه كما عن السرو والمن وكره ولف والتنقيح للاصل واختصاص من

الادلة

الادلة المانعة فتوى ورواية بالرجل ومع ذلك الاخبار للجواز لهن مستفيضة كصحيحة العيص المرءة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير والقفازين ورواية النظر عن المرءة المحرمة اى شىء تلبس من الثياب قال تلبس الثياب كلها الا المصبوغة بالزعفران والورس ولا تلبس القفازين الحديث ورواية ابي عيينة ما يحل للمرءة ان يلبس من الثياب وهي محرمة قال الثياب كلها ما خلا القفازين والبرقع والحرير الحديث والقفاز كرمان شىء يعمل لليدين يحشى بالقطن يلبسها المرءة للبرد او ضرب من الحلى لليدين والرجلين والروايات المجوزة للبس السراويل والقميص بخصوصها لهن خلافا للمحكى عن النهاية فمنع عما عدا السراويل والغلالة بالكسر وهي شعار يلبس تحت الثياب وهو مع شذوذه ورجوعه عنه في ط بل عدم ظهور عبارة النهاية على بعض النسخ كما قيل في المنع وتصريحه فيه بان الترك افضل غير ظاهر الحجة عدا ما قيل من عموم الاخبار المحرمة لهن وهو ممنوع لاختصاص الخطاب فيها بالمذكر والتغليب مجاز والقرينة مفقودة بل هي كما عرفت على الجواز موجودة نعم يحرم عليهن القفازين كما هو المشهور بل عليه الاجماع عن الغنية والمنتهى وكره لرواية ابي عيينة المتقدمة المعتضدة بالروايتين السابقتين عليها وتجويز بعض المتأخرين اياهما للعمومات ضعيف لوجوب تقديم الخاص الا ان اجمالها للاختلاف في تفسيرها كما مر فسره في السرائر ومجمع البحرين والصحاح والمنتهى وكره بالاول وفي القاموس وجماعة من اهل اللغة بالثاني ينفي الفائدة في المنع لاباحة كل من المعنيين بالاصل الا ان يتمسك في حرمة الجمع بينهما ه لا تحريم في عقد شىء كالمنطقة والعمامة على البطن والهميان وغيرها للاصل وعدم المانع وخصوص صحيحة يعقوب في المنطقة والهميان وصحيحة ابي بصير الاولى وموثقة يونس في الاخير وصحيحة عمران الحلبي في العمامة ورواية يعقوب في الخرقة المربوطة او المعصوبة على القرحة نعم يحرم عقد الازار لما مر في لبس ثوبي الاحرام واما منع عقد الرداء على العنق في موثقة الاعرج المتقدمة ومنع رفع العمامة المشدودة الى الصدر في صحيحة عمران المذكورة ومنع شدها على البطن ايضا في صحيحة ابي بصير فلا يفيد الحرمة لورود الكل بالجملة الخبرية وان لم يحرم عقد الرداء من جهة عدم صدق التردي وهو امر اخر **الثاني** لبس ما يستر ظهر القدم بالخف خاصة كما هو ظاهر النهاية والسر حيث اقتصرا على ذكره او هو مع الجورب كما هو ظاهر المقنع ويب وحيث ضم معه وكذا يتبع وصرح في شرحه بالاختصاص بهما وهو ظاهر الذخيرة بل ك ايض او هو مع الشمشك كما هو ظاهر طوف والجامع او بكل ما يستره باللبس كالفاضلين وعامة المتأخرين كما صرح به جماعة بل في ك انه مقطوع به في كلام الاصحاب بل عن الغنية نفي الخلاف عنه والاخبار الواردة في المسئلة صحيحة ابن عمار وفيها ولا يلبس سراويل الا ان لا يكون لك ازار ولا الخفين الا ان لا يكون لك نعلان ورواية ابي بصير وفيها وله ان يلبس الخفين اذا اضطر الى ذلك وليشقه عن ظهر القدم وحمران في المحرم يلبس الخفين اذا لم يكن له نعل وصحيحة محمد في المحرم يلبس الخف اذا لم يكن له نعل ولكن يشق ظهر القدم وصحيحة الحلبي واى محرم هلكت نعلاه فلم يكن له نعلان فله ان يلبس الخفين اذا اضطر الى ذلك والجوربين يلبسهما اذا اضطر الى لبسهما وصحيحة رفاعة عن المحرم يلبس الخفين والجوربين قال اذا اضطر اليهما ولا يخفى ان تلك الاخبار مخصوصة بالخف والجورب وعن ذكر غيرهما او ما يعم الغير خالية فالتعدي اليه مما لا وجه له اصلا والتمسك بالشهرة المتأخرة ونفي الخلاف في الغنية ضعيف غايته لعدم الحجية وبجواز خروج الخف والجورب مجرى الغالب اضعف لعدم جواز التمسك بالاحتمال والجواز فاباحة ستره بلبس غيرهما هو الاقوى بل بلبس الجورب ايضا لقصور الخبرين المتضمنين له عن افادة الحرمة لكون المفهوم فيهما بطريق الاخبار الذي هو اعم من افادة التحريم واما الخف وان كان كذلك ايضا الا انه يمكن استفادة تحريم لبسه من عطفه في الصحيحين الاولين على السراويل الذي النهي فيه للحرمة وعن الامر في رواية ابي بصير بالشق الذي هو للوجوب البتة ولولا حرمة الستر به لم يكن له وجه وعن مفهوم قوله في رواية ابي بصير وصحيحة الحلبي له ان يلبس الخفين اذا اضطر حيث ان المتبادر من هذا التركيب الحلية ونفيها منطوقا ومفهوما مضافا الى مظنة الاجماع فيه فالتحريم فيه خاصة اقوى وان كان الاجتناب عن الجورب بل عن مطلق لبس ما يستر الظهر احوط واولى وكيف كان فالمحرم ستر تمام الظهر فلا يحرم ستر البعض للاصل وعدم استفادته من النص لان الخف والجورب الممنوعين منهما ساتران للكل عادة والشهرة ونفي الخلاف مخصوصتان به بل صرح جمع بعدم المنع في البعض بل يشعر بعض كلماتهم بالاجماع عليه وكذا يختص التحريم باللبس فلا منع في الستر بغيره كالجلوس عليه والقاء طرف الازار والجعل تحت الثوب عند النوم والغمس في الماء والتستر باليد وغير ذلك لتعين ما ذكر بل جوز في خيره التخصيص بما له ساق فلا ذكر ولا باس به ومنه ومما ذكرنا في لبس المخيط يظهر وجه تخصيص تحريم ذلك ايضا بالرجل كما هو مختار جماعة منهم العماني والشهيد الثاني مؤيدا بالعمومات المتقدمة في لبس المخيط والاخبار المصرحة بان احرامها في وجهها وكذا يختص بحال الاختيار فلو اضطر الى اللبس جاز بلا خلاف فيه يعلم كما عن المنتهى بل بالاجماع كما عن السرائر ولف لتصريح الاخبار المتقدمة به وهل يجب ح شق ظهر القدم كما عن الشيخ واتباعه واختاره المحقق الشيخ على لرواية ابي بصير وصحيحة محمد المتقدمتين او لا يجب كما عن الحلي والمحقق والشهيد لضعف الروايتين وقوة احتمال ورودهما مورد التقية لموافقتها المذهب اكثر العامة ومنهم ابو حنيفة كما قيل ولخلو بعض المطلقات عنه مع وروده في مقام البيان او يستحب كما في خيره جمعا بين الاخبار او يحرم كما قيل لان فيه اتلافا للمال المحترم الحق هو الاول لما مر وضعف الرواية عندنا غير ضاير والحمل على التقية انما هو مع اختلاف الاخبار ولا اختلاف هنا مع انه يمكن القلب في ذلك لموافقة عدم الشق لبعض الروايات العامية الدالة على المنع والاطلاق بعض الاخبار غير مضر لوجوب حمل المطلق على المقيد وورود في مقام البيان مم ان اريد بيان جميع احكامه اى مقام الحاجة وان اريد في الجملة فغير ناهض والجمع بحمل المطلق على المقيد مقدم على الحمل على الاستحباب وكون ذلك اتلافا مم ولو سلم فبعد امر الشارع به واجب كشق القميص **الثالث** تغطية الراس فانها محرمة على الرجل المحرم اجماعا محققا ومحكيا في المنتهى وكره وك ويتبع وشرحه وهو الحجة فيه مضافا الى صحيحة ابن سنان سمعت ابا عبد الله ع يقول لابي وشكى اليه حر الشمس وهو محرم

في بيان حكم لبس ما يستر ظهر القدم بالخف خاصة

في حكم تغطية الراس

وهو بأذنيه بروقال ترى ان استر بطرف ثوبي قال لا باس بذلك ما لم يصبك راسك دلت بمفهومها الغاية على ثبوت الباس الذي هو العذاب مع
انتفائه الراس وصحيحة عبد الله بن ميمون المحرمة لا ينتقب لان احرام المرءة في وجهها واحرام الرجل في راسه المعتضدتين بمستفيضة اخرى المانعة للرجل
عن تغطية الراس او الامرة بعدها بتجديد التلبية بالجملة الخبرية كصحيحة زرارة ومنها ولا يخمر راسه والمراة المحرمة عند النوم لا باس ان تغطي وجهها كله عند
النوم وقريبة منها صحيحة السراد وصحيحة حريز وصحيحة الحلبي واما رواية زرارة في المحرم له ان يغطي راسه ووجهه اذا اراد ان ينام فشاذة مطروحة ويحتمل الفقهاء
للحمل عن حيز الحجية خارجة او على حال الضرورة محمولة ولا ينافيها قوله اذا اراد ان ينام كما توهم **فروع أ** ذكر جمع من الاصحاب كما في لك ان المراد بالراس
هنا منابت الشعر خاصة حقيقة او حكما وظاهرهم خروج الاذنين منه وبه صرح الشهيد الثاني واستوجهه الفاضل في التحرير الدخول وتردد في كره و
المن دليل الاول الاصل ودليل الثاني صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن المحرم يجد البرد في اذنيه يغطيهما قال لا وهو عن افادة التحريم قاصرة والاولى الاستدلال
برواية سماعة عن المحرم يصيب اذنه الريح فيخاف ان يمرض هل يصلح ان يسد اذنه بالقطن قال نعم لا باس بذلك اذا خاف ذلك والا فلا دلت بالمفهوم و
المنطوق على ثبوت الباس وعدم الصلاحية الذي هو ايضا مثبت للحرمة كما بينا وجهه في موضعه مع عدم الخوف وبهما يدفع الاصل فالحق هو الثاني **ب**
يجوز للرجل تغطية الوجه وفاقا للاكثر بل غير من شذ ونديل في كره انه قول علمائنا اجمع وعن ف والمن الاجماع عليه ايضا للاصل والمستفيضة من
الصحاح وغيرها الخالية عما يصلح للمعارضة خلافا للمحكي عن العماني فحرمه لصحيحة الحلبي المحرم اذا غطى وجهه فليطعم مسكينا وهي عن افادة الحرمة قاصرة
لمنع الملازمة بينها وبين الكفارة ولذا جوزه الشيخ في يب واوجب الكفارة **ج** صرح في المن بتحريم تغطية بعض الراس كما يحرم تغطية جميعه وهو كذلك
لصحيح ابن سنان المتقدمة فان اطلاق اثبات الباس في اصابة الثوب الراس يقتضي ذلك نعم يستثنى من ذلك وضع عصام القربة على الراس لحملها وان
تحقق به ستر البعض لصحيحة محمد ولا يتقيد ذلك بالضرورة لاطلاق النص والعصام للصداع لصحيحة معوية بن وهب وقد عمل بها الاصحاب **د** يجوز ستر الراس
ببعض جسده كاليد والذراع كما صرح به في المن وغيره للاصل الخالي عن المعارض لانتفاء الاجماع والاخبار المستفيضة المجوزة لحك الراس باليد وعدم
صدق اصابة الثوب والتخمير والتقنع الواردة في الاخبار وعدم معلومية ارادة نحو ذلك من كون احرام الرجل في راسه ولوجوب مسح الراس في الوضوء ولصحيحة
معوية بن وهب وابن عمار ورواية المعلى بن الخنيس وجعفر بن المثنى الاتية في مسئلة التظليل واما موثقة الاعرج عن المحرم يستتر من الشمس بعود وبيده
قال لا الا من علة فهي واردة في التظليل دون التغطية ومع ذلك عن افادة الحرمة قاصرة وهل يجوز الستر بغير المعتاد للستر كالطين والحناء والاناء
والزنبيل والقرطاس والطبق والمتاع او يعم المنع التغطية باي شيء كان ظاهر الاول وان جعل الاحوط تركه واستشكل فيه بعضهم وصرح في ط بان من
خضب راسه او طينه لزمه الفداء فهو يرجح الثاني وعن بعضهم نفي الخلاف فيه الا من العامة وجه الاول بعض ما ذكر للستر ببعض الجسد مضافا الى انصراف
الاوامر والنواهي الى الامور المعتادة ودليل الثاني صدق الستر المحرمة وجهها بالمروحة مع ما ورد من ان احرامها في وجهها واحرامه في راسه ويؤيد بالمنع
عن الارتماس والكل يقبل الخدش لعدم دليل تام على مطلق الستر والتغطية وبطلان القياس على المحرمة والارتماس الا ان الاحوط الترك البتة **هـ** صرح
جماعة بعدم الباس في التوسد بنحو وسادة وبعمامة مكورة وهو كذلك اذ يصدق على المتوسد انه مكشوف الراس ولبعض ما ذكر **و** لو غطى راسه ناسيا القى
الغطاء وجوبا عند الذكر لان استدامة التغطية محرمة كابتدائها ويستحب له التلبية بعده لصحيحتي حريز والحلبي الامرتين بالتلبية بالجملة الخبرية القاصرة
عن اثبات الوجوب مضافا الى ما قيل من عدم القول بالوجوب الا انه حكي عن ظاهر الشيخ وابني حمزة وسعيد واختاره بعض مشايخنا وهو ضعيف
ز حرمة التغطية مخصوصة بالرجل واما المرءة فلا يحرم عليها بالاجماع والاصل والاخبار **ح** الارتماس بادخال الراس في الماء فانه يحرم على الرجل
المحرم بلا خلاف بل بالاجماعين وهو الحجة لا لنافي الاستدلال واما الاخبار المانعة عنه كصحاح ابن سنان وحريز ويعقوب بن شعيب وفي مرسلة حريز
فكلها قاصرة عن افادة الحرمة لمكان الجملة الخبرية الا ان يجعل الاجماع على الحمل عليها قرينة وعلى هذا فلا منع في افاضة الماء وصبه على الراس لانتفاء
الاجماع فيه بل على جوازه الاجماع في كره والمن وغيرهما ومع ذلك فالاخبار بجوازه مستفيضة جدا ومما ذكر ظهر ايضا وجه الاختصاص بالرجل مضافا
الى الاختصاص الاخبار ايضا **الخامس** التظليل للرجل راكبا بالاجماع المحقق والمحكي عن الانتصار والخلاف والمن وكره وبالمستفيضة من الاخبار الصحيحة و
غيرها وهي كثيرة جدا تقرب من ثلثين ولكن منها ما يتضمن الامر بالاضحاء ونحوه مما يدل على التحريم ومنها ما يطلب فيه التظليل بالجمل الخبرية
مع الامر بالفداء لو ظلل او بدونه ومنها ما يدل على ثبوت الفداء فيه والقسمان الاخيران وان لم يكونا بنفسهما ناصين في التحريم الا انه يتم بالانضمام
عليه بضميمة الاجماع والقسم الاول فمن الاول موثقة عثمان بن عيسى ان علي بن شهاب يشكو راسه والبرد شديد وهو يريد ان يحرم فقال ان
كان كما زعم فليظلل واما انت فاضح لمن احرمت له وصحيحة ابن المغيرة عن الظلال للمحرم فقال اضح لمن احرمت له الحديث وصحيحة حفص وهشام بن الحكم و
فيها اضح لمن احرمت له وصحيحة هشام بن سالم عن المحرم يركب في الكنيسة فقال لا وهو للنساء جائز فان التفصيل بين النساء والرجال في الجواز قاطع
للشركة فيه والخبر ايجوز للمحرم ان يظلل عليه محمله فقال لا يجوز ذلك مع الاختيار ومن الثاني صحيحة ابن المغيرة اظلل وانا محرم قال لا قلت فاظلل واكفر قال
لا قلت فان مرضت قال ظلل وكفر وصحيحة محمد عن المحرم يركب القبة فقال لا قلت فالمرءة المحرمة قال نعم وصحيحة اسمعيل بن عبد الخالق هل يستتر المحرم عن
الشمس قال لا الا ان يكون شيخا كبيرا او ذا علة ورواية محمد بن منصور عن الظلال للمحرم قال لا يظلل الا من علة وصحيحة الاشعري عن المحرم ايظلل على نفسه
فقال امن علة فقلت يؤذيه الشمس وهو محرم فقال هي علة يظلل ويفدي وموثقة ابن عمار عن المحرم يظلل عليه وهو محرم فقال لا الا مريض او من

يحرم بلا خلاف تغطية الراس للرجل حين الاحرام

يحرم على الرجل التظليل سائرا

علة

عليه والذي لا يطيق الشمس وفي رواية المعلى لا يستر المحرم من الشمس بثوب ولا باس ان يستر بعضه ببعض وفي رواية البجلي في المحرم وفيها هو اعلم بنفسه اذا علم
انه لا يستطيع ان يصيبه الشمس فليستظل منها وفي رواية جعفر بن المثنى وفيها انا نقول في المحرم يستظل على المحمل فقال لا فقال يستظل في الخباء فقال له
نعم الى ان قال كان رسول الله صلى الله عليه واله يركب راحلته فلا يستظل عليها وتؤذيه الشمس فيستر بعض جسده ببعض وربما يستر وجهه بيده واذا
نزل استظل بالخباء وفي البيت وبالجدار وبعضها بعضها وفي رواية اخرى لمحمد بن الفضيل وفي رواية ابي بصير عن المرأة تضرب عليها الظلال وهي محرمة قال نعم
قال الرجل يضرب عليه الظلال وهو محرم قال نعم اذا كانت به شقيقة ويتصدق لكل يوم بمد ومن الثالث صحيحة ابن بزيع هل يجوز للمحرم ان يمشي تحت ظل
المحمل فكتب نعم قال وساله رجل عن الظلال للمحرم من اذى مطر او شمس وانا اسمع فامره ان يفدي شاة يذبحها بمنى وقريبة من ذيلها الاخرى والثالثة
وصحيحة ابرهيم بن ابي محمود المحرم يظلل على محمله ويفتدي اذا كانت الشمس والمطر يضران به قال نعم قلت كم الفداء قال شاة وفي رواية علي بن محمد المحرم هل
يظلل على نفسه اذا اذته الشمس او المطر او كان مريضا ام لا فان ظلل هل عليه الفداء ام لا فكتب يظلل على نفسه ويهريق دما الى غير ذلك من الاخبار و
لا يعارض تلك الاخبار صحيحة الحلبي عن المحرم يركب في القبة قال ما يعجبني ذلك الا ان يكون مريضا وصحيحة علي سالت اخي اظلل وانا محرم فقال نعم وعليك الكفارة فقال رايت عليا اذا قدم مكة ينحر بدنة لكفارة الظل وصحيحة جميل لا باس بالظلال للنساء وقد رخص فيه للرجال لان عدم الاعجاب في
الاولى يشمل التحريم ايضا والثانيتان اعمان مطلقا من كثير مما مر لشمولهما لحال الضرورة مع ان الثانية قضية في واقعة والرخصة في الثالثة يستعمل فيما
كان محظورا واذن فيه للضرورة خلافا للمحكي عن الاسكافي فاستحب الاصحاء وللذخيرة فاستشكل في المسئلة للروايات الثلث الاخيرة وقدم جوابها
مع انه على فرض الدلالة لا حجية فيها لشذوذها وخروجها عن الحجية لمخالفتها الشهرة العظيمة بل الاجماع لعدم قدح مثل تلك المخالفة فيه **فروع**
أ اعلم ان حرمة التظليل مخصوصة بحالة السير فلا يحرم حين النزول الاستظلال بالسقف والخيمة والشجرة ونحوها والجلوس تحتها اضطرارا وغير ضرورة
بالاجماعين والاصل والنصوص كروايتي جعفر ومحمد بن الفضيل المتقدمتين ورواية الحسين بن مسلم ما فرق بين الفسطاط وظل المحمل فقال لا ينبغي
ان يستظل في المحمل والفرق ان المرأة يطمث في شهر رمضان فيقضي الصيام ولا يقضي الصلوة قال صدقت جعلت فداك وبهذه الاخبار المنجبرة يقيد
المطلقات المقيدة وكذا مخصوصة بحال الركوب فيجوز له المشي في الظلال وتحتها كظل المحمل والجمل والدابة والثوب ونحوه بيضه فوق راسه وفاقا لجماعة
منهم الشيخ والشهيدان وغيرهم لصحيحة ابن بزيع المتقدمة وفي خبر اخر يجوز للمحرم ان يظلل عليه محمله فقال لا يجوز ذلك مع الاختيار فقيل افيجوز ان يمشي
تحت الظلال مختارا فقال نعم ويؤكده تضمن كثير من الاخبار المانعة بقوله لا يستظل في المحمل او على المحمل او في الكنيسة او القبة ونسب الى المنتهى اختصاص
جواز الاستظلال حال المشي بما اذا لم يكن من فوق راسه واستدل له ببعض المطلقات وايدا ايضا بان المتعارف من المشي في ظل المحمل ان يكون المحمل على احد جانبيه
والعموم بالنسبة الى غير الافراد المتعارفة غير واضح وفيه ان هذا انما يتم اذا كان اللفظ عاما او مطلقا واما صحيحة ابن بزيع فمتضمنة لقوله تحت المحمل فليس
المشي في احد الجانبين من افراده فيقيد المطلقات بها مع انه لا حجية في هذه النسبة الى المنتهى لانه قال يجوز للمحرم ان يمشي تحت الظلال وان يستظل
بثوب ينصبه اذا كان سائرا او نازلا لكن لا يجعله فوق راسه سائرا خاصة لضرورة وغير ضرورة عند جميع اهل العلم انتهى فان تصريحه بجواز المشي
تحت الظلال اولا وجعله السائر قسيم النازل ينبئ عن ان مراده بالسائر الراكب وغرضه ان تحريم التظليل للراكب اذا كان فوق راسه لا في احد جانبيه و
يؤكده نسبة ذلك الى جميع اهل العلم وهل يختص تحريم التظليل راكبا بما اذا كان من فوق راسه او يحرم التظليل عليه مطلقا فعن المنتهى الاول
نافيا في الاخير الخلاف فيه وعن بعض التردد فيه واستدل للاول بالاصل واختصاص اكثر الاخبار بالجلوس في القبة والكنيسة وصحيحة ابن سنان المتقدمة
في صدر مسئلة التغطية والاول يدفع بالمطلقات والثاني لا يعارضها والثالث مخصوص بحالة الاذية وهي من الضرورة ولا نزاع في الجواز معها فالحق
حرمة التظليل حال الركوب مطلقا ولو لم يكن راكب المحمل ونحوه بل الظاهر انه يجب البروز للشمس اذا تحولت الى جهة اخرى ليتحقق الاضحاء المامور به و
التستر عن الشمس المنهي عنه وكما يجب ترك التستر عن الشمس كذلك يجب ترك التظليل عن السماء ايضا فلا يجوز الجلوس في نحو المحمل المسقف في الليل ولا في يوم الغيم
وكذا في يوم الصحو في اول النهار واخره اذا جلس مواجها للشمس لان المراد من التظليل اعم منهما كما يفصح عنه طائفة من الاخبار المتقدمة المتضمنة للاستظلال
من المطر ولان الاضحاء المامور به بل التظليل ايضا يحتمل الارادة الابراز للسماء والابراز للشمس وقاعدة استصحاب الشغل اليقيني يقتضي وجوب الاجتناب
عن الامرين **ب** يجوز التستر ببعض جسده لروايتي المعلى وجعفر المتقدمتين وصحيحتي ابن عمار والحلبي الاولى لا باس ان يضع المحرم ذراعه على وجهه
من حر الشمس ولا باس ان يستر بعض جسده ببعض ونحوها الثانية واما موثقة سعيد الاعرج فقد مر جوابها في مسئلة التغطية **ج** الحكم المذكور
مخصوص بالرجل فيجوز الاستظلال بعينه للمرأة والصبيان بلا خلاف وعليه الاجماع في كلام جماعة ويدل عليه الاصل واختصاص النصوص المانعة
بالرجال وصحاح هشام ومحمد وجميل ورواية ابي بصير المتقدمة جميعا وصحيحة حريز لا باس بالقبة على النساء والصبيان وهم محرمون **د** لا شك في اختصاص
الحكم المذكور بحال الاختيار فيجوز له التظليل راكبا مع العذر والضرورة اجماعا على ما صرح به جماعة منهم المحقق الثاني والفاضل الهندي والمفاتيح
وشرحه وان اختلفوا في قدر العذر فمنهم من اكتفى فيه بمطلق المشقة ولو بالمشقة الحاصلة من حر الشمس ونزول المطر واختاره في خيره لنفي مطلق
العسر وللصحاح الخمس المتقدمة للاشعري وابن بزيع وابرهيم بن ابي محمود ورواية علي بن محمد ومنهم من اشترط التضرر به لعلة او كبر او ضعف او
شدة حر او برد وهو المحكي عن الشيخين والحلبي وبه افتى طائفة من المتاخرين منهم ضه وبعض مشايخنا لروايتي البجلي وموثقة الساباطي بين المتقدمتين

في بيان ان حرمة التظليل مخصوصة بحالة السير

في بيان جواز ستر بعض جسده

للتحريم بعدم الاطاقة والاستطاعة والخبر المتقدم النافي للجواز مع الاختيار وموثقة عثمان بن عيسى السالفة المقيدة بقوله ان كان كما زعم وهذه مقيدة بالنسبة الى مطلق الاذية فيجب التقييد بها **اقول** هذا كان حسنا لو افادت الجمل الخبرية في الرواية والموثقة للتحريم بدون الاطاقة و الاستطاعة او منع صدق الاذية الواردة في الصحاح بدون حصول التضرر وكلاهما ممنوعان ولذا اطلق الاذية في رواية جعفر على ما يندفع بالستر باليد ولو سلم جميع ذلك فيعارض ما ذكروه مع ادلة نفي العسر والحرج بالعموم من وجه فيجب تقديمها لاستفادتها من الكتاب العزيز فالاقوى هو الاول ولكن يجب تقييده بما اذا كانت مشقة شديدة زائدة عما يقتضيه مطلق مقابلة الشمس او البرد او المطر ليصدق الاذية والعسر ويحصل العموم من وجه **فرع** هل يجوز التظليل اختيارا مع الفداء ام لا الاقوى الثاني وفاقا للتهذيبين وكره والمن للاطلاقات المؤيدة بصحيحة ابن المغيرة السابقة خلافا للمحكي عن المقنع لصحيحة علي المتقدمة وقد عرفت انها قضية في واقعة ولو زامل الصحيح عليلا او امرأة اختصا بالظلال دونه من غير خلاف يعرف كما صرح جماعة للعمومات وخصوص رواية بكر ولا يعارضهما مرسلة العباس بن معروف لضعفها

القسم الثالث

ما يختص بالمرأة وهو امر واحد وهو تغطية الوجه فانها محرمة عليها بلا خلاف يعرف كما في خيره بل بالاجماع كما في المن ولك وفي كره وتبيح الاجماع على حرمة النقاب عليها ويدل عليها من الاخبار صحيحة الحلبي مر ابو جعفر ع بامرأة متنقبة وهي محرمة فقال احرمي واسفري وارخي ثوبك من فوق راسك فانك ان تنقبت لم يتغير لونك فقال رجل الى اين ترخيه فقال تغطي عينها قال قلت يبلغ فمها قال نعم وصحيحة عبد الله بن ميمون المتقدمة في مسئلة تغطية الراس ورواية احمد بن محمد مر ابو جعفر ع بامرأة محرمة قد استترت بمروحة فاماط المروحة بنفسه عن وجهها ورواية ابي عيينة ما يحل للمرأة ان يلبس من الثياب وهي محرمة قال الثياب كلها ما خلا القفازين والبرقع والحرير وصحيحة عيص المرأة المحرمة يلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير والقفازين وكره النقاب وقال يسدل الثوب على وجهها قلت حد ذلك الى اين قال الى طرف الانف قدر ما تبصر ورواية يحيى ابن ابي العلاء كره للمحرمة البرقع والقفازين واما صحيحتا زرارة والسراد المتقدمتين في مسئلة تغطية الراس فظاهر بعض المتاخرين حملهما على الاسدال المجوز لها كما ياتي ويمكن التخصيص بحالة النوم ان كان به قول واكثر هذه الروايات وان كانت متضمنة للنقاب او البرقع الا ان العلتين المصرحتين بهما في الصحيحتين الاوليين يقتضي التعميم وكذا الامر بالاسفار في الاولى واماطة المروحة في الثالثة وقوله في رواية سماعة الواردة في المحرمة لا تستر بيدها من الشمس ولذا ذكر جماعة من الاصحاب انه لا فرق في التحريم بين التغطية بثوب وغيره واحتمل بعضهم التخصيص بالنقاب و استشكل اخر في التغطية بغير الثوب وهما وان لم يناسبا مع العلتين ولكن لا يناسبهما العلة الاولى لما ياتي من تجويز اسدال الثوب نعم يستثنى منها اسدال الثوب وارساله من راسها الى وجهها بلا خلاف فيه يعلم كما في المن وبالاجماع كما في كره ويدل عليه من الاخبار صحيحتا الحلبي والعيص المتقدمتين وصحيحة ابن عمار يسدل المرأة الثوب على وجهها من اعلاها الى النحر اذا كانت راكبة وصحيحة حريز المحرمة يسدل الثوب على وجهها الى الذقن وروي عن عائشة كان الركبان يمرون بنا ونحن محرمات مع رسول الله ص وفي رواية المحرمة لتسدل ثوبها الى نحرها فاذا حاذونا سدلت احدانا جلبابها من راسها على وجهها فاذا جاوزونا كشفنا وهذه الروايات وان كانت مختلفة في التحديد الا ان مقتضى الجمع جواز السدل الى النحر لعدم معارضة هذه الاخبار مع بعض وكذا لا يختص بحال الركوب كما اشترط في صحيحة ابن عمار اذ لا يثبت من مفهومها الحرمة في غير تلك الحالة وظاهر تلك الاخبار عدم اعتبار مجافاة الثوب عن الوجه كما قطع به في المن وصرح به جمع من المتاخرين للاطلاقات وعدم انفكاك السدل مع اصابة البشرة واشترط في عد عدم الاصابة واوجب في ط والجامع المجافاة بخشبة ونحوها لئلا يصيب البشرة وعن الشيخ ايجاب الدم لو اصاب البشرة ولم تزل بسرعة ولا ارى مستندا لشيء من ذلك الا ان المسئلة بعد عندي من المشكلات لان مقتضى العلتين المذكورتين حرمة التغطية مط ومقتضى تجويز السدل مط رفع اليد عن العلتين وجواز التغطية بالسدل فيبقى حرمة النقاب والبرقع خاصة او فصل السدل والاولى هو الاخير وحمل العلة الاولى على الاولوية والثانية على الاحرام بترك غير السدل مما يغطي والاحوط مراعاة المجافاة ايض والله العالم

المقام الثاني

في مكروهات الاحرام وهي امور منها الاكتحال وتفصيل الكلام فيه ان الاكتحال اما يكون للضرورة او لغيرها والثاني اما يكون بغير السواد او بما فيه طيب او للزينة او يكون بما فيه احد هذه الامور فالاول مباح مط بلا كلام فيه كما في خيره للاصل والاخبار كحسنة الكاهلي اكتحل اذا احرمت قال لا ولم يكتحل قال الا من ضرر في البصر فانا اذا اكتحلت نفعني واذا لم اكتحل اضر بي قال فاكتحل وصحيحة ابن عمار لا يكتحل الرجل والمرأة المحرمان بالكحل الاسود الا من علة وصحيحة ابن عمار المحرم لا يكتحل الا من وجع وما صرح بان من اشتكى عينيه يكتحل بما ليس فيه مسك او طيب كمرسلة ابان او بما ليس فيه مسك ولا كافور كمرسلة ابيه او بما ليس فيه زعفران كصحيحة ابن سنان وكذا الثاني بلا خلاف فيه ايض للاصل الخالي عن المعارض مضافا الى الاخبار كصحيحة الحلبي عن الكحل للمحرم قال اما بالسواد فلا ولكن بالصبر والحضض وابن عمار لا باس بان تكتحل وانت محرم بما لم يكن فيه طيب يوجد ريحه فاما الزينة فلا ومرسلة ابيه وفي اخرها وتكحل المرأة المحرمة بالكحل كله الا الكحل الاسود لزينة وصحيحة زرارة يكتحل المرأة بالكحل كله الا الكحل الاسود للزينة وصحيحة محمد يكتحل المحرم عينيه ان شاء بصبر ليس فيه زعفران ولا ورس ورواية الغنوي لا يكحل المحرمة عينيها بكحل فيه زعفران وليكحل بكحل فارسي والثلثة الباقية مكروهة على الاقوى من حيث الاكتحال وان حرم ثانيها من جهة الطيب ولا يحرم شيء منها وفاقا في جواز الاول للصدوق في المقنع والشيخ في ف وابن زهرة في الغنية والمحقق في فع بل يع حيث نسب الحرمة الى قول وخيره موقفا الاجماع عليه اما الجواز فللاصل الخالي عن المعارض و اما الكراهة فلما مر من المطلقات والمقيد بالاسود القاصرة عن افادة الحرمة لمكان الجملة الخبرية كسائر ما لم يذكر ايضا كصحيحتي حريز احديهما لا انظر في

القسم الثالث فيما يختص بالمرأة وهو امر واحد

في مكروهات الاحرام وهي امور الاول الاكتحال

المرآة وان محرم لانه من الزينة ولا يكتحل المرأة المحرمة بالسواد لان السواد زينة وثانيتهما كذيل الاولى وفي جواز الثانيتين جمع من الاصحاب لم يذكروها
في هذا المقام وصريح القاضي في الاول منهما وخلافا للمشهور فيهما وفي كره الاجماع على تحريم الثاني فيحرم لما مر من الاخبار بجوابه نعم يحرم الثاني لاجل
الطيب ان كان فيه طيب ان كان فيه طيب محرم لادلته ومنها النظر في المرآة فانه يكره على الاقوى وفاقا للخلاف والغنية والمهذب والوسيلة والقاضي
وفي للاصل والصحاح الاربع لحريز وابن عمار وحماد المتضمنة للجملة المحتملة للخبرية خلافا للمشهور فحرموه للاخبار المذكورة بجوابها ومنها لبس الخاتم للزينة
وفاقا للنافع حاكيا له عن غيره ايضا حيث قال فيه قولان ودليل الجواز الاصل وصحيح محمد بن اسمعيل رايت العبد الصالح وهو محرم وعليه خاتم وهو
يطوف طواف الفريضة ورواية نجيح لا باس بلبس الخاتم للمحرم ودليل المرجوحية رواية مسمع الواردة بالجملة الخبرية والتعليلات المتقدمة في مسئلة الاكتحال
وكلها عن افادة الوجوب الذي هو المشهور قاصرة الا ان في خبره انه لا اعرف فيه خلافا بين الاصحاب فان ثبت الاجماع والا فلا دليل لها على الحرمة والامر
الاحتياط واضح ومنها لبس المرأة الحلى الغير المعتادة لها للبسها فانه مكروه وفاقا للمحكي عن الانتصار وبعض الجمل والعقود والجامع وفي ويع
للاصل والاخبار القاصرة عن افادة الحرمة لما مر بل في بعضها دلالة على الجواز خلافا للمحكي عن المشهور فحرموه للاخبار المذكورة ولا حرمة ولا كراهة
في لبس المعتادة التي كانت تلبسها كثيرا في بيتها ولكن يكره لها اظهارها للرجال حتى زوجها كما دلت عليها صحيحة البجلي ومنها اخراج الدم بفصد او
حجامة او سواك وحك وغيرها فانه مكروه وفاقا للخلاف وط وابن حمزة ويع ونسبه في س الى الصدوق وفي لك الى جمع من الاصحاب وهو مختار لك
وخيره فع ويح وشرحه اما الجواز فللاصل وصحيحة حريز المتقدمة في ازالة الشعر وصحيحة ابن عمار المحرم يستاك قال نعم قال قلت فان ادمى يستاك قال نعم
وهو من السنة والاخرى عن المحرم يعصر الدمل ويربط عليه الخرقة قال لا باس به وموثقة الساباطي عن المحرم يكون به الجرب فيؤذيه قال يحكه فان
سال منه الدم فلا باس واما المرجوحية فلموثقة يونس عن المحرم يحتجم قال لا احبه وللاخبار المستفيضة المانعة عن الاحتجام مطلقا الا بدون الضرورة
او الحلق المدمي والسواك كك بالجمل الخبرية الغير الناهضة لاثبات الزائد عن المرجوحية وخلافا للمفيد والسيد والنهاية والديلمي والقاضي والحلبي
والحلي ونسب الى ظاهر الاسكافي والى ظاهر الصدوق ايضا فحرموه للاخبار المانعة المذكورة بجوابها ورواية الصيقل في المحرم يحتجم الى ان قال واذا
اداه الدم فلا باس به دلت بالمفهوم على ثبوت الباس بدون الاذية ويرد بالمعارضة مع صحيحة حريز المتقدمة التي هي ايضا واردة في صورة انتفاء الاذية
بقرينة قوله فيهما ما لم يحلق او يقطع الشعر فانه لو وجد الاذية للغى التقييد لان مع الاذية يجوز مع القيد ايضا ومنها الاحرام في الثوب الاسود والوسخ
كما في مسئلة لبس ثوبي الاحرام وفي الثوب المعلم وهو المشتمل على لون يخالف لونه لصحيحة ابن عمار ولا ينافيها الاخبار النافية للباس عن لبسها او
المجوزة له ومنها استعمال الحناء للزينة فانه مكروه على الاظهر الاشهر كما صرح به جماعة اما الجواز فللاصل وصحيحة ابن سنان عن الحناء فقال ان المحرم ليمسه ويداوي
به بعيره وما هو مما يطيب وما به باس وجعلها مخصوصة بالتداوي فلا يعم ما كان للزينة غير جيد لان قوله يداوي عطف على قوله ليمسه من باب عطف الخاص على
العام والمس اعم فيشمل مورد النزاع واما المرجوحية فللتعليلات المتقدمة التي ذكرنا عدم صلوحها لاثبات الحرمة ورواية والكناني امرأة خافت الشقاق
فارادت ان تحرم هل تخضب يدها بالحناء قبل ذلك قال ما يعجبني ان تفعل ذلك فانها تبقى تدل على الكراهة قبل الاحرام فيلحق به بعده بالطريق الاولى خلافا
للمحكي عن لف والشهيد الثاني فحرماه وتبعهما بعض مشايخنا للتعليلات وهي كما ذكرنا عن افادة التحريم قاصرة وكما يكره بعد الاحرام كذا يكره مقبله حين ارادة الاحرام
لرواية الكناني المتقدمة وقيل اذا بقي اثره والرواية عن افادة ذلك قاصرة ومنها دخول الحمام لرواية عقبة الواردة بالجملة الخبرية القاصرة لاجله عن افادة
الحرمة مضافا الى صحيحة ابن عمار المنافية للباس عنه قال ولكن لا يتدلك والى انتفاء القول بالتحريم كما صرح به في كره وفي المنتهى اجماع علمائنا على عدم التحريم
ومنها دلك الجسد في الحمام للصحيحة المذكورة بل مطلقا لصحيح يعقوب بن شعيب ومنها تلبية المنادى بان يقول في جواب من ناداه لبيك لصحيحة حماد ومرسلة
وفي الاولى يقول يا سعد وظاهرها وان كان التحريم كما هو ظاهر الشيخ في بعض كتبه الا ان شذوذ القول به ومعارضتها لما رواه الصدوق في لا باس ان
يلبي المجيب اوجب الحمل على الكراهة ومنها استعمال الرياحين فانه مكروه على الاظهر وفاقا للاسكافي والشيخ والحلي والمحقق والفاضل في اكثر كتبه وجمع من
المتاخرين اما الجواز فللاصل السالم عما يصلح للمعارضة كما ياتي واما المرجوحية فلصحيحة حريز ومرسلته السابقتين في مسئلة الطيب وصحيح ابن سنان لا
تمس ريحانا وانت محرم خلافا للمحكي عن المفيد ولف فحرموه واختاره في لك وبعض مشايخنا للصحيحين والمرسلة ويجاب بقصورها عن افادة الحرمة لاحتمال ارادة
مطلق المرجوحية ولا ينافيه اشتمال بعضها على الطيب ايضا وهو محرم فيجب الحمل فيهما على معنى واحد لئلا يلزم استعمال اللفظ في المعنيين لجواز كون
ذلك الواحد هو مطلق المرجوحية ولا بعد فيه مع ان في تحريم مطلق الطيب ايضا نظر كما مر مع انه على فرض الدلالة يعارض بصحيحة ابن عمار لا باس ان تشم
الاذخر والقيصوم والخزامي والشيح واشباهه وانت محرم الا ان التعارض ليس كليا بل انما هو في امور معدودة لا بعد في استثنائها واما لفظ اشباهه
فليس صريحا في المشابهة في صدق اسم الريحان فلعل في عسر التحرز عنه مما ينبت في براري الحرم ولكن الامر بعد قصور دلالة المحرم في ذلك سهل ومنها
الاحتباء وهو ان يضم الانسان رجليه الى بطنه بثوب يجمعهما مع ظهره ويشده عليهما وقد يكون باليدين صرح بكراهته في س لرواية حماد بن عثمان يكره
الاحتباء للمحرم في مسجد الحرام ومنها المصارعة حكم بكراهتها للمحرم في س وهو كذلك لصحيحة علي والله العالم **الفصل الثاني** في الفعل الثاني من افعال
العمرة وهو الطواف وهو واجب في كل من العمرة والحج باقسامهما اجماعا بل ضرورة بل هو جزء حقيقتهما كما نص عليه المستفيضة المتقدمة في باب كيفية
الحج والعمرة واقسامهما والكلام اما في مقدماته او كيفيته او احكامه فههنا ابحاث **البحث الاول** في مقدماته فهي اما واجبة او مستحبة فههنا مقامان

كتاب الحج
في حكم النظر في المرآة
في لبس الخاتم للزينة
في حكم اخراج الدم بنحو الفصد
ومنها الاحرام في الثوب الاسود
في حكم استعمال الحناء للزينة
في دخول الحمام
في حكم استعمال الرياحين
في باب افعال العمرة

في واجبات الطواف وهي امور منها الطهارة من الحدث

المقام الاول في واجباته وهي امور منها الطهارة من الحدث في الطواف الواجب وجوبها واشتراطها فيه مما لا خلاف فيه بين الاصحاب
كما صرح به جماعة بل عليه الاجماع محققا ومحكيا وهو الحجة فيه وان كان اثباته من الاخبار مشكلا لانها بين الدالة على اعتبارها في مطلق الطواف بالجملة
الخبرية القاصرة عن افادة الوجوب لصحاح رفاعة ومحمد وجميل وروايتي زرارة وحمزة ومرسلة ابن ابي عمير الواردة فيمن احدث في اثناء الطواف وبين دالة
على اعتبارها في الفريضة بمفهوم الوصف الذي ليس بحجة كما هو روايات عبيد وبين النافية للاعتداد بالطواف مطلقا على غير طهارة كصحيحة علي
ورواية زرارة والمثبتة للباس بالمفهوم في الطواف كذلك على غير وضوء لصحيحة ابن عمار والفارقة بمفهوم الشرط بين الفريضة والنافلة في انتفاء
الاعادة كالرواية الاخرى من روايات عبيد المعارضة جميعا مع رواية الشحام في رجل طاف بالبيت على غير وضوء قال لا باس وحمل الاخيرة على
السهو او الفريضة ليس باولى من حمل الاولى على الكراهة لولا الاجماع مضافا الى عدم دلالة الاوليين الا على رجحان عدم الاعتداد والاخيرة الا
على تحقق نوع فرق ولعله استحباب الاعادة في الفريضة واما المندوب فلا ينبغي الريب في عدم اشتراطها فيه كما هو المشهور لخصوص الاخبار كصحيحة محمد

في ازالة النجاسة عن الثوب والبدن

وحريز وقوية عبيد وموثقتي عبيد الخالية عن المعارض المخصص اللازم تخصيص العمومات بها خلافا للمحكي عن الحلبي ولعله للاطلاقات وجوابه ظ ويستباح
بالطهارة مع تعذر المائية لعموم البدلية كما مر ومنها ازالة النجاسة عن الثوب والبدن فاوجبها الاكثر بل عن الغنية الاجماع عليه وللنبوي الطواف
بالبيت صلوة ولموثقة يونس بن يعقوب عن رجل يرى في ثوبه الدم وهو في الطواف قال ينظر الموضع الذي راى فيه الدم ثم يخرج فيغسله ثم يعود
فيتم طوافه وقريبة منها الاخرى والاول غير حجة والثاني غير دال لمنع افتضاء التشبيه المساواة من جميع الجهات والثالث وان كان على ما في يد ولد
بطريق الامر الدال على الوجوب دون ما في يب الا انه مع ذلك الاختلاف الموهن للدلالة على الوجوب معارض بمرسلة البزنطي التي هي في حكم الصحيح
في رجل في ثوبه دم مما لا يجوز الصلوة في مثله فطاف في ثوبه فقال اجزءه الطواف فيه ثم ينزعه ويصلي في ثوب طاهر وحمل الثانية على الجهل ليس باولى من
حمل الاولى على الاستحباب ولذا قال الاسكافي وابن حمزة وك وغيره والكف بعدم الوجوب والاشتراط وحكاه بعضهم عن جماعة من المتاخرين وهو

ومنها الختان للرجل

الاقرب للجابر بضميمة الاصل ولو قلنا بالوجوب لاتجه عدم التفرقة بين المعفو في الصلوة وغيره للاطلاق الدليل ومنها الختان للرجل عند الاكثر كما صرح به
جمع ممن تاخر وظاهر المنتهى الاتفاق عليه فان ثبت ذلك فهو والا ففي اثبات وجوبه واشتراطه من الاخبار اشكال حيث انها بين اخبار كلها واردة بالجملة
الخبرية ولذا تامل فيه في خيره والكف وفاقا للمحكي عن الحلي وهو في موقعه جدا والاصل مع العدم والاحتياط مع الثبوت للرجل خاصة لاختصاص الفتاوى
والاخبار به بل تصريحهما بنفيه في المرءة وعلى ما ذكرنا الاشكال في انتفاء الاشتراط في الصبي والخنثى وغير المتمكن والناسي ايض لعدم ثبوت الاجماع
في شيء منهم قطعا مضافا في الجميع الى الندرة الموجبة لخروجهم عن الاطلاقات في الاول الى خروجه من الاخبار ايض لانها بين خاص بالرجل ومثبت
للتكليف الغير المتوجه الى الصبي ومنها ستر العورة وحكى اعتباره عن الشيخ وابن زهرة وعده من كتب العلامة لعموم التشبيه والمروي في تفسير القمي عن
مولانا الرضا ع قال قال امير المؤمنين ع ان رسول الله ص امرني عن الله ان لا يطوف بالبيت عريان وفي تفسير العياشي عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال
لا يطوفن بالبيت مشرك ولا عريان ومثله العامي المروي عن النبي ص خلافا لظ الاكثر حيث لم يذكروه وصرح جمع من المتاخرين وهو الاظهر لمنع عموم

في مقدماته المستحبة

التشبيه وضعف الروايات سندا ودلالة لخلوها عن الامر وامر النبي الولي صلوات الله عليهما عن الله ان لا يطوف الخ يحتمل ان يكون المراد الامر بذلك
القول فلا يفيد الوجوب الا اذا كان اصل القول مفيدا له وليس هنا كذلك **المقام الثاني** في مقدماته المستحبة وهي ايض امور الا ان اكثرها ليس
مستحبة للطواف من حيث هو بل المقدمات التي هي دخول الحرم ومكة والمسجد وتقبيل الحجر ولما كانت هذه الافعال اما لاجل الطواف خاصة او ابتداء
عدت هذه الامور من مقدماته المستحبة فمنها الغسل والمستفاد من الاخبار استحباب ثلثة اغسال واحد لدخول الحرم وثان لدخول مكة وثالث للطواف
فما يدل على الاول رواية ابان بن تغلب فلما انتهى الى الحرم نزل واغتسل واخذ نعليه بيديه ثم دخل الحرم حافيا فصنعت مثل ما صنع فقال يا ابان من
صنع مثل ما رايتني صنعت تواضعا لله محى الله عنه مائة الف سيئة وكتب له مائة الف حسنة وبنى الله عز وجل له مائة الف درجة وقضى له مائة
الف حاجة والحذاء فلما انتهى الى الحرم اغتسل واخذ نعليه بيديه ثم مشى في الحرم ساعة وصحيحة ابن عمار اذا انتهيت الى الحرم ان شاء الله فاغتسل حين تدخله
وان تقدمت فاغتسل من بئر ميمون او من فخ او من منزلك بمكة ومما يدل على الثاني موثقة محمد الحلبي فينبغي للعبد ان لا يدخل مكة الا وهو طاهر وقد غسل
عرقه والاذى ويطهر وصحيحة الحلبي امرنا ابو عبد الله ان نغتسل من فخ قبل ان ندخل مكة والبجلي عن الرجل يغتسل لدخول مكة ثم ينام فيتوضأ اما
ان يدخل ايجزيه ذلك او يعيد قال لا يجزيه لانه انما دخل بوضوء ولا فرق في الدلالة بين ان يجعل لفظة لا نفيا للاعادة او للاجزاء مع ان الظ من صحيحة
اخرى له ياتي في غسل طواف الحج انه نفي للاجزاء ورواية عجلان اذا انتهيت الى بئر ميمون او بئر عبد الصمد فاغتسل واخلع نعليك وامش حافيا
وعليك السكينة والوقار ومما يدل على الثالث صحيحة علي بن ابي حمزة ان اغتسلت بمكة ثم نمت قبل ان تطوف فاعد غسلك وقد زاد الفاضل وجمع
اخر رابعا هو الغسل لدخول المسجد ولا شاهد له من الاخبار الا ان فتويهم يكفي لاثباته لانه مقام التسامح ويحتمل ان يكون الغسل المامور به من
منزله بمكة في صحيحة ابن عمار لاجله ومن جميع ما ذكر ظهر فساد ما في ك من ان مقتضى هذه الاخبار استحباب غسل واحد اما قبل دخول الحرم او بعده وكانه
نظره الى قوله في صحيحة ابن عمار وان تقدمت الخ ولا يخفى انه لا منافاة فيها لما ذكرنا لجواز ان يكون المراد ان تقدمت ولم تغتسل لدخول الحرم فاغتسل
لدخول مكة او للطواف لا انه مخير او لا في ذلك وكذا لا ينافيه صحيحة ذريح عن الغسل في الحرم قبل دخوله او بعد دخوله قال لا يضرك اي ذلك فعلت

ولو اغتسل

وان اغتسلت بمكة فلا باس وان اغتسلت في بيتك حين تنزل بمكة فلا باس لعدم ضرر ولا باس في ترك المندوب ثم لا يخفى ان المستفاد من تلك الاخبار استحباب الاتيان بهذه الافعال مغتسلا فلا يلزم قصد الغاية في كل غسل كما مر في بحث النية من الوضوء والغسل ولا يخفى ايضا ان تعدد الغسل انما هو اذا لم يكن على غسله السابق والا فيكفي للتداخل مضغ شيء من الاذخر لتطيب به رائحة الفم حين ارادة دخول الحرم او بعده لصحيحة ابن عمار ورواية ابي بصير ومنها ان يدخل مكة من اعلاها لموثقة يونس والتاسي بالنبي ص والاقرب اختصاص ذلك بمن اتاها من طريق المدينة كما عن ظاهر المراسم والوسيلة والسرائر والمنتهى وير وكره وجمع من المتاخرين للاصل واختصاص الموثقة بالمدني وعدم عموم في فعله واطلق جمع اخر ولا وجه له ومنها دخول كل من الحرم ومكة والمسجد حافيا ويدل على الاول روايتا ابان والحذاء وعلى الثاني رواية عجلان المتقدمتين جميعا وعلى الثالث صحيحة ابن عمار اذا دخلت المسجد الحرام فادخله حافيا على السكينة والوقار والخشوع الحديث ومنها دخول كل من الثلاثة بالسكينة والوقار والخضوع للتصريح به في الروايات المتقدمة ومنها ان يدخل المسجد من باب بني شيبة للتاسي بالنبي ص ولرواية سليمان بن مهران عن الص وفيها بعد ذكر دفن هبل عند باب بني شيبة فصار الدخول الى المسجد من باب بني شيبة لاجل ذلك وفي لك وغيره ان هذا الباب غير معروف الان لتوسع المسجد ولكنه قيل انه بازاء باب السلام فينبغي الدخول منه على الاستقامة الى ان يجاوز الاساطين لتحقق المرور به ومنها الوقوف على باب المسجد والتسليم والدعاء بالماثور في صحيحة ابن عمار بقوله فيها فاذا انتهيت الى باب المسجد فقم وقل السلام عليك ومو ثقة ابي بصير بقوله فيها تقول وانت على باب المسجد بسم الله وبالله ومن الله الى اخر الحديث ومنها استقبال البيت ورفع اليدين بعد دخول المسجد والدعاء بما في صحيحة ابن عمار المذكورة قال فيها فاذا دخلت المسجد فارفع يديك واستقبل البيت وقل اللهم اني اسئلك في مقامي هذا الحديث ومنها المشي حتى يدنو من الحجر الاسود فيستقبله ويقف عنده ويدعو بما في رواية ابي بصير واذا دخلت المسجد فامش حتى تدنو من الحجر الاسود فيستقبله ويقول الحمد لله الذي هدانا الحديث ويدعو عند محاذاة الحجر الاسود بما في مرسلة حريز اذا دخلت المسجد الحرام وحاذيت الحجر الاسود فقل اشهد ان لا اله الا الله الى اخر الدعاء ويستحب له التكبير والصلوة والسلام على رسول الله ايضا عند استقباله كما في صحيحة يعقوب بن شعيب ومنها رفع اليدين عند الدنو من الحجر الاسود وحمد الله والثناء عليه والصلوة على النبي والسؤال ان يتقبل الله منه ثم استلام الحجر اي مسه وتقبيله فان لم يستطع ان يقبله فاستلمه بيده وان لم يستطعه ايضا اشار اليه ويدعو بالماثور في صحيحة اخرى لابن عمار المتضمنة لجميع ذلك قال اذا دنوت من الحجر الاسود فارفع يديك واحمد الله واثن عليه وصل على النبي واسئل الله ان يتقبل منك ثم استلم الحجر وقبله فان لم تستطع ان تقبله فاستلمه بيدك وان لم تستطع ان تستلمه بيدك فاشر اليه وقل اللهم امانتي اديتها الى اخر الدعاء الى ان قال فان لم تستطع ان تقول هذا كله فبعضه وقل اللهم اليك الخ وما ذكرنا من استحباب الاستلام والتقبيل هو الحق المشهور بين الاصحاب وعن الديلمي انه اوجبهما ويدفعه الاخبار المستفيضة كصحيحة ابن عمار وصحيحة ابن شعيب وغير ذلك وما ذكرنا من ان استلام الحجر مسه بالتقبيل او اليد يدل عليه صحيحة ابن عمار المتقدمة ويحتمل ان لا يكون التقبيل فيها تفسيرا للاستلام بل يكون هو مستحبا براسه ويكون المعنى الاستلام هو المس باليد ويكون المعنى استلم وقبل فان لم يستطع التقبيل فاكتف بالاستلام باليد خاصة الذي هو باليد وهو اوفق بساير الاخبار الامرة بالاستلام باليد ويستانس له ايضا موثقة معوية بن عمار وفيها بعد ذكر تمام الطواف ثم ياتي الحجر الاسود فيقبله ويستلمه او يشير اليه فانه لا بد من ذلك ورواية الشحام كنت مع ابي عبد الله وكان اذا انتهى الى الحجر مسحه بيده وقبله الحديث وكذا يدل على حصول الاستلام للحجر باللمس باليد ومرسلة حريز المذكور بعضها ادن من الحجر واستلمه بيمينك ثم يقول بسم الله والله اكبر الى اخر الدعاء وفي رواية محمد الحلبي عن المحرم اذا لم استطع مسه وكثر الزحام قال اما الشيخ الكبير والمريض فرخص وما احب ان يدع منه الا ان لا يجد بدا وفي رواية عبد الاعلى رايت امراة تطوف بالكعبة عليها كساء منكرة فاستلمت الحجر بيدها اليسرى الحديث ورواية السكوني كيف يستلم الاقطع قال يستلم الحجر من حيث القطع فان كانت مقطوعة من المرفق استلم الحجر بشماله واما في صحيحة يعقوب بن شعيب عن استلام الركن قال استلامه ان يلصق بطنك به والمسح ان يمسحه بيمينك فهي انما تفسر استلام الركن دون الحجر فما عن الشهيد وبعض من تاخر عنه بل جمع اخر ممن تقدم عليه انه يستحب استلام الحجر بالبطن وبجميع البدن وان تعذر فباليد لم يظهر لي وجهه الا ما حكي عن ف من حكاية الاجماع عليه وبعد ما ظهر من الاخبار المراد من استلام الحجر لا حاجة الى الرجوع الى قول العامة من اللغويين وقد ظهر من الاخبار المذكورة ان الاستلام هو المس باليمين وانه يستحب التقبيل من حيث هو ايضا بل وكذلك لو قلنا بدخوله في الاستلام ايضا لتصريح بهما في روايتي الشحام وابن عمار وعن الديلمي ايجابه للامر به في صحيحة ابن عمار ويدفعه ظاهر الاجماع وصحيحة اخرى لابن عمار المتضمنة لتركه ابي عبد الله عمله ويستحب ايضا تقبيل اليد بعد مس الحجر بها كما حكي عن الفقيه والمقنع والمقنعة والاقتصاد والكافي والجامع ويروكره والمنتهى وس وشبه فتاويهم مع مناسبة للتبرك والتعظيم والتحبب وما في صحيحة ابن عمار الواردة في زيارة البيت يوم النحر ثم ياتي الحجر الاسود فيستلمه ويقبله فان لم يستطع فاستلمه بيدك وقبل يدك الحديث وما في مرسلة ان رسول الله ص استلم الحجر بمحجنه وقبل المحجن واما ما ذكرناه من الاشارة باليد اذا لم يستطع الاستلام بها فمنصوص عليه من الاصحاب ويدل عليه صحيحة ابن عمار المتقدمة ورواية محمد بن عبيد الله عن الحجر الاسود هل يقاتل عليه الناس اذا كثروا قال اذا كان كذلك فاوم اليه ايماء بيدك ويستحب تقبيل اليد حينئذ ايضا كما عن الفقيه والمقنع والجامع لبعض ما مر وكما يستحب استلام الحجر قبل الطواف يستحب في اخره ايضا كما صرح به في موثقة ابن عمار المذكورة وصحيحته كنا نقول لا بد ان نستفتح بالحجر ونختم به فاما اليوم فقد كثر الناس فان المراد استلامه لا الابتداء والختم لانه واجب مع الكثرة ايضا ويدل عليه ايضا المروي في قرب الاسناد للحميري بل عن الاقتصاد والجمل والعقود والوسيلة والمهذب والغنية والجامع والمنتهى وكره بل الفقيه والهداية

ومنها

في بيان استحباب الدخول من باب بني شيبة

في بيان رفع اليدين عند الحجر واستلامه ومعنى الاستلام

استحبابا في كل شوط ويدل عليه رواية الشحام المتقدمة بل هو الظاهر من صحيحة البجلي المتضمنة لطواف ابي عبد الله عم مع سفيان الثوري ومرسلة حماد بن عيسى وفيها قال رسول الله صلى الله عليه وآله من طاف بهذا البيت حين تزول الشمس حاسرا عن رأسه حافيا يقارب بين خطاه ويغض بصره ويستلم الحجر في كل طواف ولا يقطع ذكر الله على لسانه الا كتب الله له بكل خطوة الحديث

البحث الثاني في كيفية الطواف اي افعاله وهي على قسمين واجبة ومستحبة فههنا مقامان

المقام الاول في واجبات الطواف

وهي امور منها النية واسند احكامها الى الفراغ كغيره من العبادات وقد مر تحقيق الكلام فيها ومنها البدءة بالحجر الاسود والختم به بالاجماع المحقق والمحكي عن جماعة ويدل عليهما من الاخبار صحيحة ابن عمار من اختصر في الحجر في الطواف فليعد طوافه من الحجر الاسود الى الحجر الاسود والحجر بالتسكين ومعنى الاختصار فيه عدم ادخاله في الطواف وعلى الثاني صحيحة ابن سنان اذا كنت في الطواف السابع فائت المتعوذ الى ان قال ثم ائت الحجر فاختم به واما صحيحة ابن عمار كنا نقول لا بد ان يستفتح بالحجر ويختم به فاما اليوم فقد كثر الناس فالمراد بها الاستلام في المبدأ والمنتهى وعلى هذا فلو ابتدأ بغيره لم يعتد بما فعله حتى ينتهي الى الحجر الاسود فيكون منه ابتداء طوافه ويتحقق الابتداء به اما بالشروع منه فعلا بقصد الطواف بحيث لا يتقدم غيره او بالتعيين بالنية بان يقصد عند الانتهاء الى الحجر انه بدء الطواف ومعنى الختم به اكمال الشوط السابع اليه فعلا او قصدا ثم الثابت من الاجماع ومقتضى الاخبار هو الابتداء والختم العرفيين بحيث يتحقق الصدق عرفا واعتبر الفاضل وبعض من تأخر عنه جعل اول جزء من الحجر محاذيا لاول جزء من مقاديم بدنه بحيث يمر عليه بعد النية بجميع بدنه علما او ظنا وكذا في الاختتام حيث يذهبون الى بطلان الطواف بتعمد الزيادة فيه ولو خطوة واختلفوا لذلك في تعيين اول جزء البدن هل هو الانف او البطن او ابهام الرجلين واضطروا لاجل ذلك الى تدقيقات مستهجنة بل قد يحتاج بعض الاشخاص الى ملاحظة انفه مع بطنه او ابهامه ولا دليل لهم على شيء من ذلك سوى الاحتياط وتوقف صدق الابتداء او الاختتام عليه ولا يخفى انه الى الوسواس اقرب منه الى الاحتياط ومن الاخبار ما لاجماع ذلك اصلا كما في رواية محمد ان رسول الله صلى الله عليه وآله طاف على راحلته واستلم الحجر بمحجنه والالفاظ يحمل على المصداقات العرفية وما ادري من اي دليل استنبطوا اعتبار اول جزء من الحجر واول جزء البدن ولو امر المولى عبده بانه امش مبتدئا من هذه الاسطوانة ومختتما بتلك فهل يتصور احد ان يريد ملاحظة الانف او البطن او الابهام او اول نقطة من الاسطوانة ومن فعل ذلك يستهزء به ويستهجن فعله وبالجملة هذا امر لا دليل عليه ولا شاهد ولا يناسب تسميته احتياطا بل اعتقاد وجوبه خلاف الاحتياط مع انه لو فرض لزوم تحقق البدءة الحقيقي فيتحقق بالتأخر عن الحجر قليلا بحيث يعلم تأخر جميع اجزاء البدن عن جميع اجزائه قليلا او قصد جعل الزائد من باب المقدمة وكذا في الاختتام كما قالوا في نظائرها ولا حاجة الى تلك التدقيقات المرغوبة عنها سيما في مقام التقية وان دعا الناس ومنها جعل البيت على يساره حال الطواف وهو مما نفي عنه الخلاف بل ادعي عليه الاجماع في كلام جماعة بل هو اجماعي وهو الدليل عليه وربما يؤيده صحيحة ابن يقطين عمن نسي ان يلتزم في آخر طوافه حين جاز الركن اليماني أيصلح ان يلتزم بين الركن اليماني والحجر او يدع ذلك قال يترك اللزوم ويمضي ويؤيده ايضا فعل النبي صلى الله عليه وآله بضميمة قوله خذوا عني مناسككم وجعله دليلا عليل لعدم ثبوت كون ذلك منسكا منه فيحتمل ان يكون احد وجوه الفعل ثم على ما ذكر لو جعله على يمينه لم يصح ووجب عليه الاعادة سواء كان عمدا او جهلا او نسيانا ولو بخطوة على ما صرح به بعضهم ولا يقدح في جعله على اليسار الانحراف اليسير الى اليمين بحيث لا ينافي صدق الطواف على اليسار عرفا ومنها ادخال حجر اسمعيل في الطواف بلا خلاف يعلم كما في غيره بل بالاجماع كما عن الغنية والمنتهى والتذكرة وشرحه بل بالاجماع المحقق له وللنصوص المستفيضة كصحيحة ابن عمار المتقدمة في البدأة بالحجر الاسود والبختري في الرجل يطوف بالبيت قال يقضي ما اختصر من طوافه والحلبي رجل طاف بالبيت فاختصر شوطا واحدا في الحجر كيف يصنع قال يعيد الطواف الواحد والاخرى وهي كالاولى الا ان فيها يعيد ذلك الشوط ورواية ابرهيم بن سفيان امرأة طافت طواف الحج فلما كانت في الشوط السابع اختصرت فطافت في الحجر وصلت ركعتي الفريضة وسعت وطافت طواف النساء ثم اتت منى فكتب يعيد وليس ذلك لكون الحجر من البيت كما قيل بل لنسبه في بيت الى المشهور وعليه في الجملة رواية عامية لانه خلاف الاصح كما دل عليه الصحيح وغيره وهل يجب على من اختصر شوطا اعادة ذلك الشوط خاصة او الطواف رأسا الاصح الاول وفاقا للجماعة للاصل وصحيحة البختري وصحيحتي الحلبي ولا ينافيه صحيحة ابن عمار لان الظاهر منها الاختصار في جميع الاشواط ولا اقل من احتماله الكافي في مقام الرد مع احتمال ارادة خصوص الشوط من الطواف كما في صحيحة الحلبي الاولى حيث قال الطواف الواحد الا رواية ابرهيم لجواز ارادة اعادة الشوط ولا يكفي اتمام الشوط من موضع سلوك الحجر بل يجب البدءة من الحجر الاسود لصحيحة ابن عمار ولانه المتبادر من اعادة الشوط ومنها ان يطوف سبعة اشواط بالاجماع والنصوص المستفيضة بل المتواترة الاتي طرف منها في طي المسائل الاتية ومنها الموالاة بين الاشواط ذكرها بعضهم بل نسبه بعض من تأخر الى ظاهر الاصحاب واستدل له بالتأسي وبالاخبار الواردة في اعادة الطواف بدخول البيت وحدوث الحدث في الاثناء الاتية في مسئلة قطع الطواف **اقول** اما التأسي فاثباته الوجوب منه مشكل واما الاخبار فهي معارضة مع ما دل على عدم اشتراطها في الطواف النفل وفي الفرض بعد تجاوز النصف كما يأتي وبما دل على جواز القطع والبناء لغسل الثوب وللصلوة الفريضة في سعة الوقت وللوتر ولقضاء حاجة الاخ والنفس وعيادة المريض والاستراحة وغيرها ثم البناء على ما فعل ومنها اخراج المقام عن الطواف بان يكون الطواف بين البيت والمقام مراعيا قدر ما بينهما من جميع الجهات على المشهور بين الاصحاب بل قيل كاد ان يكون اجماعا وعن الغنية الاجماع عليه لرواية محمد عن حد الطواف بالبيت الذي من خرج عنه لم يكن طائفا بالبيت قال كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله يطوفون بالبيت والمقام وانتم اليوم تطوفون ما بين المقام والبيت فكان الحد موضع المقام اليوم فمن جازه فليس بطائف والحد قبل اليوم واليوم واحد قدر ما بين المقام وبين نواحي البيت فمن طاف فتباعد من نواحيه ابعد من

في كيفية الطواف وافعاله وهي على قسمين واجبة ومندوبة

في بيان ان الاشواط سبعة وفيها ... [illegible]

[illegible]

مقدار

فالعمل

مقدار ذلك كان طايفا بغير البيت بمنزلة من طاف بالمسجد لانه طاف في غير حده ولا طواف له واضمارها غير ضاير وضعف سندها لو كان لم جابر خلافا للمحكي عن الاسكافي فجوزه خارج المقام مع الضرورة وعن لف والمن وكره الميل اليه واستدل له بموثقة محمد الحلبي عن الطواف خلف المقام قال ما احب ذلك وما ارى به باسا فلا تفعله الا ان لا تجد منه بدا ولا يخفى ان مقتضى الرواية الجواز مط ولو اختيارا ولكن مع الكراهة وانها ترتفع بالضرورة وظاهر الصدوق الافتاء به حيث روى الموثقة ومال اليه ك وخيره وح تيج ولولا شذوذ القول به ومخالفته للشهرة القديمة بل اجماع القدماء مط لعدم قايل صريح به اصلا وكذا هر سوى الصدوق الغير القادح مخالفته في الاجماع لكان حسنا الا ان ما ذكرنا ويمنع المصير اليه ويخرج الموثقة عن حيز الحجية فالقول الاول هو المفتى به والمعول ثم كما اشير اليه يجب مراعاة المسافة ما بين المقام والبيت من جميع نواحي البيت كما صرح به في الرواية المذكورة ومقتضاها احتساب المسافة من جهة من حجر اسمعيل على ما ذكرنا من كونه خارجا عن البيت وذكر جماعة من المتاخرين ان المسافة يحتسب من خارجه وان كان خارجا عن البيت وعللوه بوجوه عليلة فالواجب متابعة مقتضى الرواية وكذا مقتضاها عدم جواز المشي على اساس البيت المسمى بشاذروان لكونه من البيت على ما ذكره الاصحاب فيكون الماشي عليه طايفا في البيت لا به ولا يكون ما بين البيت والمقام وهل يجوز للطايف مس جدار البيت بيده قيل لا لانه لا يكون ح بجميع اجزاء بدنه خارجا عن البيت وقيل نعم لان من هذا شانه يصدق عليه عرفا انه طايف بالبيت وهو اقرب لذلك وللاصل وامر الاحتياط واضح وليعلم ان المقام حقيقة هو العمود من الصخر الذي كان ابرهيم ع يصعد عليه عند بناء البيت وعليه اليوم بناء والمتعارف الان اطلاق المقام على جميعه وهل المعتبر وقوع الطواف بين البيت وبين البناء الذي على المقام الاصلي ام بينه وبين العمود فيه وجهان الاقرب الثاني للاصل والرواية المذكورة والمستفاد منها ايض ان المقام اعني العمود تغير عما كان في زمن النبي ص وان الحكم في الطواف منوط بمحله الان وكذا في الصلوة خلفه ويدل عليه ايض رواية ابرهيم بن ابي محمود اصلي ركعتي الطواف الفريضة خلف المقام حيث هو الساعة او حيث كان على عهد رسول الله ص قال حيث هو الساعة

المقام الثاني في مستحبات الزايدة على ما يستحب مقدمة عليه المتقدم ذكره وهي ايض امور منها استلام الحجر وتقبيله كلما انتهى اليه وقد مر مستنده ومنها ان يقتصد في مشيه بان لا يسرع ولا يبطئ مطلقا وفاقا للقديمين والنهاية والحلبي والحلي ويع وفع وغيرهم بل الاكثر كما حكي عن جماعة لرواية عبد الرحمن بن سيابة عن الطواف فقلت اسرع واكثر او امشي وابطئ قال مشي بين المشيين ومرسلة حماد بن عيسى المتقدمة في مسئلة استلام الحجر ولعدم دلالتها على الوجوب لم يقل احد به مضافا الى رواية الاعرج عن المسرع والمبطئ في الطواف فقال كل واسع ما لم يؤذ احدا وعن ط وعد وفي شا استحباب الرمل وهو الهرولة كما في الصحاح والقاموس او المشي مع تقارب الخطى دون الوثوب والعدو كما عن سر او الاسراع كما عن الازهري ولعل الكل متقارب بلا خيرة في الاشواط الثلثة الاولى خاصة والمشي في الاربعة الباقية في طواف القدوم خاصة وهو اول طواف ياتي به القادم الى مكة مط وقيل هو الطواف المستحب للحاج مفردا او قارنا اذا دخل مكة قبل الوقوف كما هو مصطلح العامة وعن ابن حمزة استحباب الرمل في الثلثة الاولى والمشي في الباقي وخاصة في طواف الزيارة ومستنده على ما ذكر في المن ما روي عن جابر ان النبي ص رمل ثلثا ومشى اربعا وكذا عن ابن عباس عنه وفيه ان استحباب التاسي انما هو اذا لم يعارض فعله القول ولم يكن لفعله مصلحة وسبب منتف في حقنا والذي يظهر من جملة من الروايات المروية في علل الصدوق ونوادر ابن عيسى ان فعله ص ذلك وكذلك اصحابه كان لمصلحة مخصوصة بهم يومئذ ولذا انهم ع بعد نقلهم ذلك عنه اظهروا المخالفة فيه ومنها ان يذكر الله سبحانه في طوافه ويدعوه بالماثور وغيره ويقرء القران للعمومات والخصوصات منها مرسلة حماد المتقدمة وصحيحة ابن عمار طف بالبيت سبعة اشواط يقول في الطواف اللهم اني اسالك باسمك الذي يمشى به على طلل الماء الى اخر الدعاء فقال وكلما انتهيت الى باب الكعبة فصل على محمد النبي ص وتقول فيما بين الركن اليماني والحجر الاسود ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا عذاب النار وقل في الطواف اللهم اني اليك فقير واني خائف مستجير فلا تغير جسمي ولا تبدل اسمي ورواية محمد بن فضيل وطواف الفريضة لا ينبغي ان يتكلم فيه الا بالدعاء وذكر الله وقراءة القران وما ابو القراءة ولنا الطواف افضل او ذكر الله قال القراءة وعبد السلام دخلت طواف الفريضة ولم يفتح لي شيء من الدعاء الا الصلوة على محمد وال محمد وشعيب فكان كلك فقال ما اعطي احد ممن سال افضل مما اعطيت ومنها ان يلتزم المستجار ويسمى بالملتزم والمتعوذ ايض وهو بحذاء الباب من وراء الكعبة دون الركن اليماني بقليل في الشوط السابع فيبسط يديه وخده على حايطه ويلصق بطنه به لصحيحة ابن عمار وموثقته ويدعو بالماثور فيهما وفي صحيحة ابن سنان ويقر لله عنده بذنوبه ويعددها مفصلة ويستغفر الله لها للصحيحة والموثقة المذكورتين وصحيحة اخرى لابن عمار المتضمنة لفعل ابي عبد الله ولو نسي الالتزام وتجاوز عن الملتزم قيل رجع والتزم لعموم جملة من النصوص وعدم لزوم زيادة في الطواف لانه لا ينوي بالزايد الطواف وقيل لا يرجع لمنع العموم المذكور ولزوم الزيادة المنهية عنها العدم تقييد المنهي عنها بالنية **اقول** صحيحة ابن عمار وموثقته وان لم يكونا عامتين ولا مطلقتين لتعليق الحكم فيهما بما اذا انتهى الى الملتزم فلا يشمل ما اذا تجاوز عنه والرجوع عود او قضاء محتاج الى دليل ولكن صحيحة ابن سنان مطلقة يصلح لاثبات الحكم ولا يعارضها لزوم الزيادة اذ ياتي في بحث الاحكام ان المنهي عنها ما كان بقصد الطواف الا انه يعارضها صحيحة ابن يقطين عمن نسي ان يلتزم في اخر طوافه حتى جاز الركن اليماني ايصلح ان يلتزم بين الركن اليماني وبين الحجر او يدع ذلك قال يترك اللزوم دلت على رجحان ترك اللزوم المنافي لاستحباب المستفاد من اطلاق صحيحة ابن سنان فيقيد الاطلاق بما اذا لم يتجاوز نعم هي مقيدة بصورة التجاوز عن الركن فرجحان ترك اللزوم المستفاد منها انما هو في هذه الصورة فلا معارض للاطلاق فيما دونه ولذا استحسن في س وك الرجوع اذا لم يبلغ الركن وهو جيد ومنها ان

في مستحبات الطواف وهي امور بعضها استلام الحجر وتقبيله

في استحباب استلام الركن اليماني

في انه يستحب في الطواف ثلثمائة وستين شوطا

في احكام الطواف وفيه مسائل

يستلم الركنين الاعظمين العراقي واليماني بالاجماع والمستفيضة كرواية الشحام مع ابي عبد الله ع وكان اذا انتهى الى الحجر مسحه بيده وقبله واذا انتهى الى الركن اليماني التزمه وابي مريم كنت مع ابي جعفر ع اطوف فكان لا يمر في طواف من طوافه بالركن اليماني الا استلمه ثم يقول اللهم تب علي حتى اتوب واعصمني حتى لا اعود وصحيح ابن سنان وفيها ثم اذا كنت في الطواف السابع الى ان قال ثم استلم الركن اليماني ثم ائت الحجر فاختم به والاخبار الاتية بعضها المتضمنة لاستلام رسول الله ص لهذين الركنين بل يستحب استلام الاركان الاربعة لصحيح الخراساني استلم اليماني والشامي والغربي قال نعم وجميل بن صالح وفيها رايت ابا عبد الله ع يستلم الاركان كلها وحسنة الكاهلي طاف رسول الله ص على ناقته العضباء وجعل يستلم الاركان بمحجنه ويقبل المحجن والخلاف هنا في موضعين احدهما في استلام الركنين الاخرين فلم يستحبهما الاسكافي لرواية غياث بن ابرهيم المصرحة بانه كان رسول الله ص لا يستلم الا الركن الاسود واليماني وصحيحة جميل بن صالح وفيها بعد ذكر عدم استلام رسول الله لهما ان رسول الله استلم هذين ولم يعرض لهذين فلا تعرض لهما اذ لم يعرض لهما رسول الله ص واجيب بانها حكاية فعل الرسول ص فلعله لاقلية الفضل بالنسبة الى الركنين الاعظمين ولم نقل ان استلامهما محظور او مكروه وفيه ان الاخيرة تتضمن قوله للسائل فلا تعرض لهما وهو اما يفيد الحظر او الكراهة فالاولى الجواب بالمعارضة مع ما سبق وترجيح ما سبق بمخالفة العامة والثاني في استحباب استلام الركن اليماني فاوجبه الديلمي للامر به من غير معارض واجيب بعدم الامر به بل غايته بيان فعلهم عليهم السلم وهو اعم من الوجوب وفيه ان صحيح ابن سنان متضمنة للامر المفيد للوجوب فالاولى ان يجاب عنه بشذوذ الدال على الوجوب فلا ينهض حجة الا لاثبات الرجحان والمراد باستلام الاركان التزامها والصاق البطن عليها كما صرح به في صحيح يعقوب بن شعيب المتقدمة في استلام الحجر فان المستفاد منها انه المراد من الاستلام للركن حيث يطلق في الاخبار الالتزام وهو يؤكده رواية الشحام المتقدمة ويستحب الدعاء عند الركن اليماني وطلب الحاجات ففي رواية السندي انه ما من مؤمن يدعو عنده الا صعد دعاؤه حتى يلصق بالعرش ما بينه وبين الله حجاب وفي رواية العلا بن المنقذ ان الله عز وجل وكل بالركن اليماني ملكا هجيرا يؤمن على دعائكم ويستحب ان يدعو عنده بعد استلامه بما في رواية ابي مريم المتقدمة وان يصلي على رسول الله ص واله كلما بلغه لحسنة البختري ومنها ان يصلي على النبي واله كلما انتهى الى باب الكعبة لموثقة ابن عمار وان يرفع راسه اذا بلغ حجر اسمعيل قبل ان يبلغ الميزاب وينظر الى الميزاب ويقول اللهم ادخلني الجنة برحمتك واجرني من النار برحمتك وعافني من السقم واوسع علي من الرزق الحلال وادرء عني شر فسقة الجن والانس وشر فسقة العرب والعجم لرواية عمر بن عاصم وصحيحة عاصم بن حميد وان يدعو اذا انتهى الى ظهر الكعبة حين يجوز حجر اسمعيل بما في صحيحة ابن اذينة وهو يا ذا المن والطول والجود والكرم ان عملي ضعيف فضاعفه لي وتقبله مني انك انت السميع العليم وان يقول بين الركن اليماني والحجر ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا عذاب النار لصحيحي ابن سنان وابن عمار وفي تتمات الاولى يستحب التطوع بثلثمائة وستين طوافا كل طواف سبعة اشواط بلا خلاف لصحيحة ابن عمار يستحب ان يطوف ثلثمائة وستين اسبوعا عدد ايام السنة فان لم يستطع فثلثمائة وستين شوطا فان لم تستطع فما قدرت عليه من الطواف ونحوها الرضوي الا ان وله ويستحب ان يطوف الرجل بمقامه بمكة والظاهر ان استحباب ذلك في مدة الاقامة بمكة لمن دخلها حاجا او يسافر عنه كما هو الظاهر من الخطاب في الصحيح الى ابن عمار والمصرح به في الرضوي ولو لم يخرج فالظاهر من قوله عدد ايام السنة استحباب ذلك في عامه او في كل عام كذا قيل ولا باس به ولو لم يستطع لضيق الوقت او مانع اخر فيطوف بهذا العدد اشواطا فيكون جميع الاشواط احدا وخمسين طوافا وثلثة اشواط وينوي بكل سبعة اشواط طوافا ويبقى في الاخر عشرة يجعلها ايضا طوافا واحدا على المشهور ولا باس بالزيادة لانها ليست من القران المكروه في النافلة لانه لا يكون الا بين اسبوعين ولو كان فيكون هذا مستثنى بالنص واما مطلق الزيادة فكراهته في النفل غير ثابتة فتنتفي من الشرع بكون مستحبة وقال ابن زهرة يضم اربعة اشواط اخر ليكمل الثلاثة الاخيرة ايضا اسبوعا ولم يحصل الزيادة ولا القران واستدل برواية ابي بصير الصحيحة عمن اجمعت العصابة على صحة ما يصح عنه يستحب ان يطاف بالبيت عدد ايام السنة كل اسبوع لسبعة ايام فذلك اثنان وخمسون اسبوعا بحمل الروايتين الاولتين على هذه من جهة عدم نفيهما للزيادة وفيه ان هذه الرواية لا تخرج من اجمال حيث دل صدرها على عدد ايام السنة وحملها على السنة الشمسية بعيد مع انها ايضا لا يطابق الثلثمائة والاربعة والستين في الاكثر فيحتمل نوع تجوز في ذيلها فتامل **الثانية** لا خلاف في جواز الكلام في اثناء الطواف بما يريد من امور الدنيا والاخرة وفي المنتهى ادعى الاجماع عليه ويدل عليه الاصل السالم عن المعارض وصحيح ابن يقطين عن الكلام في الطواف وانشاد الشعر والضحك في الفريضة او غير الفريضة ايستقيم ذلك قال لا باس به والشعر ما كان لا باس به منه نعم يكره الكلام فيه لفتوى الاصحاب والنبوي العامي الطواف بالبيت صلوة فمن تكلم فلا يتكلم الا بخير ورواية محمد بن الفضل طواف الفريضة لا ينبغي ان يتكلم فيه الا بالدعاء وذكر الله وقراءة القران قال والنافلة يلقى الرجل اخاه فيسلم عليه ويحدثه بالشيء من امر الدنيا والاخرة لا باس به لكن مقتضى الاخيرة اختصاص الكراهة بالفريضة وقد يعمم لحكم العقل بمساواة النافلة للفريضة في الكراهة ولكراهة مطلق التكلم في المسجد وفيهما نظر ويمكن الحمل بتفاوت مراتب الكراهة والله يعلم **البحث الثالث** في احكامه وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال جماعة يحرم الزيادة على سبعة اشواط في الطواف الواجب بمعنى ان يطوف ثمانية اشواط مثلا قاصدا كونه طوافا واحدا او اربعة عشر اشواطا كذلك بان يجعل المجموع طوافا واحدا وهذا غير القران الاتي حكمه فانه وصل طوافين من غير فصل ركعتي الطواف بينهما واعتقاد كونهما طوافين بل هو المشهور بين الاصحاب كما في المنتهى وغيره وفي الذخيرة انه المعروف من مذهب الاصحاب بل قيل ان ظاهرهم الاتفاق على الحكم المذكور الا نادرا واستدل له من الاخبار بصحيح ابن سنان ورواية ابن عمار المتقدمتين في ضم الطواف بالحجر الاسود وبرواية عبد الله بن محمد الطواف المفروض اذا زدت عليه مثل الصلوة فاذا

زدت عليها فعليك الاعادة وكذا السعي وفي رواية ابي كهمش عن رجل نسي فطاف ثمانية اشواط قال ان ذكر قبل ان يبلغ الركن فليقطعه وقد اجزء عنه
وان لم يذكر حتى يبلغه فليتم اربعة عشر شوطا وليصل اربع ركعات فان وجوب القطع لا يكون الا مع تحريم الزيادة وورودها في الناسي غير ضاير للاولوية
والاجماع المركب ولا الامر بالاتمام لو تجاوز عن الركن لانه حكم ثبت في الناسي بالدليل ولا يثبت منه في العامد وموثقة ابي بصير انه رفع فيمن طاف وهو متطوع
ثمان مرات وهو ناس قال فليتمه طوافين ثم يصلي اربع ركعات اما الفريضة فليعد حتى يتم سبعة اشواط واما الاستدلال بصحيحة ابي بصير عن رجل طاف
بالبيت ثمانية اشواط والمفروض قال يعيد حتى يثبته بالثاء المثلثة والباء المفردة والتاء المثناة الفوقانية من الاثبات كما في بعض النسخ او بالتاء المثناة
الفوقانية من الاثبات كما في بعض النسخ او بالتاء المثناة الفوقانية والباء المفردة والياء المثناة التحتانية والنون اخيرا على صيغة التفعل كما في بعض
وحتى تستتمه كما في التهذيب باسناده المختص به من الاستتمام فغير جيد لجواز ان يكون المراد منه اتمام طواف اخر بل هو الظاهر من قوله حتى تستتمه مضافا الى عدم
دلالته بعيد على الوجوب والايراد على الاولين بان مقتضاهما كون منتهى الطواف الوصول الى الحجر وذلك لا ينافي الزيادة الخارجة من الطواف وعلى الثالث
بقصوره في السند مردود بان المراد من الزيادة الخارجة ان كان من غير الطواف فلا كلام فيه وان كان من الطواف فمنافاتها للختم بالحجر ظاهر فانه لا يصدق
الختم بالحجر ظاهر فانه لا يصدق الختم بالحجر سيما مع قصد كون الزيادة جزء من الاول كما هو المفروض وبان ضعف السند غير ضاير مع ان ما ذكر له جابر
وظاهر ك وغيره الميل الى عدم التحريم للاصل مضافا الى الاخبار المصرحة بان من زاد شوطا يضيف اليه ستة ويجعلهما طوافين من غير تفصيل بين السهو
والعمد اما مطلقا كصحيحة محمد ورفاعة او في خصوص الفريضة كصحيحي محمد والخزاز ولو كانت الزيادة محرمة لما جاز ذلك لاقتضاء النهي فساد الزايد لا اقل منه
وحملها على الساهي حمل بلا دليل والاستشهاد برواية ابي كهمش المتقدمة وصحيحة ابن سنان من طاف بالبيت فوهم حتى يدخل في الثامن فليتم اربعة عشر شوطا
ثم يصلي ركعتين غير سديد لانهما لا يدلان على ان الناسي يفعل كذلك لا على التخصيص به والى ما دل على زيادة علي ع مع كونه معصوما عن السهو والنسيان
كصحيحي ابن وهب وزرارة الاولى ان عليا ع طاف طواف ثمانية فزاد ستة ثم ركع اربع ركعات والثانية ان عليا ع طاف طواف الفريضة ثمانية فترك سبعة
وبنى على واحد واضاف اليها ستة ثم صلى ركعتين خلف المقام ثم خرج الى الصفا والمروة فلما فرغ من السعي بينهما رجع فصلى الركعتين اللتين ترك في المقام
الاول وحمل فعله ع على التعليم بارد وعلى التقية فاسد لعدم داع عليها **اقول** يمكن الجواب عن الاخيرتين بان فعل علي ع لعله من باب القران اما بين النافلتين
كما يحتمله اوليهما او الفريضة والنافلة كما يحتمله ثانيهما وهما جايزان كما ياتي ومن اين علم انه قصد الزيادة في الطواف الواحد حتى يكون من مفروض المسئلة
واما البواقي فلو قطع النظر عن ظهورها في الساهي كما لا يخفى على من تاملها سيما مع ملاحظة صحيحة ابن سنان ورواية ابي كهمش المتقدمتين فغايتها التعارض
مع ما مر فان رجحنا ما مر بالاشهرية فتوى والاتمية دلالة والاحدثية في بعضه رواية والا فلعدم قول بالتخيير يرجع الى الاصل وهو مع القول الاول
لان الطواف عبادة محتاجة الى التوقيف ولم يثبت الطواف الزايد عن السبعة او الناقص عنها فاذن الحق هو القول الاول سواء نوى الزيادة في ابتداء الطواف
او في اثنائه قبل كمال السبعة او بعده لاطلاق الادلة وسواء كانت الزيادة كثيرة او قليلة حتى خطوة لما ذكر نعم يشترط ان ينوي بالزيادة كونها من الطواف
والا فلا يضر لعدم صدق الزيادة في الطواف معه هذا كله اذا كانت الزيادة عمدا سواء كان مع العلم بالحكم او الجهل ولو كانت سهوا فان لم يبلغ الركن الاول
فليقطع الشوط وفاقا للاكثر كما نص عليه بعض من تاخر لرواية ابي كهمش المتقدمة واطلاق بعض العبارات يقتضي عدم الفرق بين بلوغه وعدم بلوغه
في وجوب الاتمام اربعة عشر لقوله في صحيحة ابن سنان السابقة حتى يدخل في الثامن ولا يخفى انه اعم مطلقا من الاولى فيجب التخصيص بها وان بلغه اتمها اربعة
عشر شوطا وجعلها طوافين للاخبار المتقدمة المشار اليها خلافا للمحكي عن الصدوق وبعض مشايخنا والذخيرة فحكما هنا ايضا بالبطلان لبعض ما مر دليلا
للقول الاول سيما رواية ابي بصير المقيدة بالناسي ولصحيحة ابن سنان المتقدمة المكتفية بذكر ركعتين الدالة على بطلان احد الطوافين والا لكان مامورا
باربع ركعات واظهر منها صحيحة رفاعة المتقدمة الاشارة اليها اذا طاف ثمانية فليتم اربعة عشر قلت يصلي اربع ركعات قال يصلي ركعتين ويحمل
جميع اخبار الاتمام اربعة عشر شوطا اما على النافلة او على البطلان وبجا اما عامة فبالاطلاق الشامل للعمد والسهو الواجب تخصيصه بغير الاخير
بخصوص رواية ابي كهمش المنجبر ضعفها لو كان بالعمل التي لا يمكن حملها على البطلان للامر فيها باربع ركعات واما عن صحيحة ابن سنان فلان عدم ذكر الركعتين
لا يدل على انتفائهما فلعله لم يذكرهما لعدم وجوبهما حيث ان احد الطوافين يكون نفلا قطعا والمراد الركعتين قبل السعي او عند المقام كما صرح به في
بعض تلك الروايات ولكل طواف ومنه يظهر الجواب عن صحيحة رفاعة مع انها معارضة بما صرح منها دلالة على الامر باربع ركعات كرواية ابي كهمش ورواية
علي بن ابي حمزة وصحيحي الخزاز وابن وهب وبعضها صريحة في الفريضة ومنه يظهر بطلان الحمل الذي ذكراه ايضا سيما مع التصريح في رواية علي بن ابي حمزة و
مرسلة به بان احد الطوافين فريضة والاخر تطوع واما ابطال ذلك الحمل بانه يقتضي الامر بخمسة عشر شوطا دون الاربعة عشر كما في اكثر هذه الاخبار
لبطلان الثامن على ذلك ايضا فضعيف لجواز عدم قولهم ببطلان الزيادة في صورة السهو وان قالوا ببطلان ما زيد عليه ثم انه هل يكون الفريضة هو
الطواف الاول كما حكي عن الفاضل والشهيدين لاصالة بقاء الاول على كونه فريضة بحيث ما اقتضته النية ولظهور بعض الاخبار في ذلك والثاني
كما حكي عن الصدوق والاسكافي وهو ظاهر ضع لرواية ابيه والرضوي الناصين على ذلك الاظهر الثاني لما ذكر وبه يخرج عن الاصل ويظهر الفايدة في جواز قطع
الثاني وعدمه وفي احكام الشك ويصلي للطوافين اربع ركعات اثنتان قبل السعي واثنتان بعده ندبا على الاظهر وفاقا لبعض من تاخر وقيل وجوبا بالفصل
على ذلك وفي رواية علي بن ابي حمزة والمروي في السرائر والرضوي وغير الاخير لا يدل على الوجوب اصلا والاخير وان دل عليه الا انه ضعيف لم يعلم انجباره

فروع ا اعلم ان مقتضى تقييد الاكثر بالطواف الواجب عدم حرمة الزيادة في المندوب عمدا وهو ينافي توقيفية العبادة الا ان يقال ان غايتها الابطال الغير المحرم في المندوب واما التشريع فقد بينا في عوايد الاحكام ان مثل ذلك ليس تشريعا محرما ب انما يحصل الزيادة المنهية عنها اذا قصد بها الطواف دون ما اذا قصد غيره لعدم ثبوت الازيد منه من روايات حرمة الزيادة ولانه لولا ذلك للزم عدم التجاوز عن الحجر الاسود بعد تمام الطواف ويظهر من بعض مشايخنا حصول الزيادة مط لاطلاق النص وهو ضعيف جدا لمنع الاطلاق بالمرة الثانية لو طاف وفي ثوبه او بدنه نجاسة فالحكم على القول بعدم اشتراط الطهارة واضح وعلى القول الاخر يعيد الطواف مع التعمد في ذلك والوجه فيه واضح وكذا مع الجهل بالحكم اذا كان مقصرا دون ما اذا لم يكن كذلك لارتفاع النهي المقتضي للفساد ولا يعيد مع عدم العلم بالنجاسة حتى فرغ على الاقوى الاشهر او نسيانها للامتثال المقتضي للاجزاء وعدم دليل على الاشتراط حتى في تلك الصورة واطلاق مرسلة البزنطي المتقدمة في مسئلة اشتراط ازالة النجاسة واستشكل بعضهم في صورة النسيان لخبر التسوية بين الصلوة والطواف وقصور المرسلة سندا والاول لمنع عموم التسوية والثاني بعدم ضيره سيما مع صحتها عمن اجمعوا على تصحيح ما يصح عنهما وانجبارها بالشهرة ولو علم بها في الاثناء ازال النجاسة استحبابا او وجوبا على اختلاف القولين واتم الباقي لموثقة يونس المتقدمة في المسئلة المذكورة ورواية حبيب بن مظاهر ابتدأت في طواف الفريضة فطفت شوطا فاذا انسان قد اصاب انفي فادماه فخرجت فغسلته ثم جئت فابتدأت الطواف فذكرت ذلك لابي عبد الله ع فقال بئس ما صنعت كان ينبغي لك ان تبني على ما طفت اما انه ليس عليك شيء ولاطلاقهما في الاول كنص الثاني يقتضي عدم الفرق بين ما لو توقفت الازالة على فعل يستدعي قطع الطواف وعدمه ولا بين ان يقع العلم بعد تجاوز النصف او قبله خلافا للمحكي عن الشهيدين فجزما بوجوب الاستيناف مع التوقف المذكور وعدم اكمال اربعة اشواط لثبوت ذلك مع الحدث في اثناء الطواف ولعموم ما دل على ان قطع الطواف قبل التجاوز يوجب الاستيناف والاول قياس مردود والثاني عام مخصص مع ان في العموم المذكور بحيث يشمل محل النزاع نظرا بل وكذلك في وجوده اذ لم نعثر على عام يشمل ذلك المورد ايضا دال على الاعادة قبل النصف ومفهوم التعليل الاتي في مسئلة قطع الطواف غير مثبت لنفي الا باعانة الاصل الغير الصالح لمقاومة شيء ولو سلم فغايته التعارض الموجب للرجوع الى اصالة بقاء صحة ما فعل وعدم وجوب الاستيناف الثالثة لو شك في اثناء الطواف في الطهارة عن الحدث فمن ذكره وجوب التطهر والاستيناف مط ولو شك فيها بعد الفراغ يمضي ولا يستانف وفي ذلك ان الحق ان الشك ان كان بعد يقين الحدث وجب عليه الاعادة مطلقا وان كان بعد تيقن الطهارة لم يجب الاعادة كذلك وهو الصحيح الموافق للاصول الا ان في الاعادة بعد الفراغ في الصورة الاولى ايضا نظر لما عرفت من ان الاصل في اشتراط الطهارة الاجماع المنتفي في هذه الصورة مضافا الى ما دل على عدم الالتفات الى الشك بعد الفراغ الرابعة هل يجوز قطع الطواف قبل اتمامه ام لا الظ نعم للاصل والاخبار الاتية المجوزة للقطع لمطلق الحاجة وعيادة المريض ودخول وقت الفريضة ولو مع السعة ونحو ذلك ومع القطع يعمل بما عليه من الاعادة والبناء وهل يجوز مع القطع تركه وعدم البناء عليه مط لو كان الطواف نفلا الظ نعم للاصل واما الفرض ففيما يأتي حكمه الخامسة لا شك في انه لا يكون الطواف اقل من سبعة اشواط ولم يوظف من الشرع انقص منها فلو نقص احد في طوافه بان يطوف اشواطا اقل من سبعة وترك الطواف بان يشتغل بامر اخر او يجلس او يخرج عن المطاف وبالجملة بحيث لا يعد طائفا فاما يكون عن عمد او عن سهو ونسيان او علة وعذر كحيض او مرض او حدث او لدخول وقت فريضة او لحدوث خبث في الوجه او البدن او نفل وعلى التقادير اما يكون القطع والنقص قبل مجاوزة النصف او بعدها فهذه عشرون قسما ففي الاول اي ما كان عن عمد في طواف فرض قبل مجاوزة النصف يجب عليه استيناف الطواف وعدم الاعتداد بما اتى به بلا خلاف يعلم فيه ويدل عليه ما دل على الاستيناف في القطع مطلقا فريضة كانت او نافلة قبل الاربعة او بعدها كصحيحة البختري يطوف بالبيت فيعرض له دخول الكعبة قال يستقبل طوافه وما دل عليه في خصوص الفريضة قبل التجاوز عن الاربعة كصحيحة ابان بن تغلب في رجل طاف شوطا او شوطين ثم خرج مع رجل في حاجة فقال ان كان طواف نافلة بنى عليه وان كان طواف فريضة لم يبن عليه وصحيحة عمران الحلبي عن رجل طاف بالبيت ثلثة اطواف من الفريضة ثم وجد خلوة من البيت فدخله كيف يصنع قال يقض طوافه وخالف السنة فليعد طوافه ونحوها مرسلة ابن مسكان وقريبة منها صحيحة الحلبي الا انها غير مقيدة بالفريضة بل مطلقة ويتعدى الى ما زاد عن ثلثة اشواط لم يتجاوز النصف بعدم القول بالفصل وبهذه الاخبار يخصص ما دل على جواز القطع والبناء في الفريضة مطلقا بما اذا كان بعد النصف كقوية ابان كنت مع ابي عبد الله ع في الطواف فجاءني رجل من اخواني فسالني ان امشي معه في حاجة ففطن بي ابو عبد الله ع فقال يا ابان من هذا الرجل قلت رجل من مواليك سالني ان اذهب معه في حاجة فقال يا ابان اقطع طوافك وانطلق معه في حاجته فاقضها له فقلت اني لم اتم طوافي فقال احص ما طفت وانطلق معه في حاجته فقلت وان كان في فريضة قال نعم وان كان في فريضة وقريبة منها رواية ابي احمد الا انه ليس فيها احص ما طفت لا عمومهما مطلقا بالنسبة الى ما مر مضافا الى انهما قضيتان في واقعة فلعل موردهما كان بعد الاربعة مع ان الثانية لا يدل الا على جواز قطع الطواف للحاجة وهو اعم من الاعادة والبناء وكذا يخصص بها ما دل على جواز القطع والبناء مطلقا بغير الفريضة كمرسلة ابن ابي عمير المروية في الفقيه في الرجل يطوف ثم يعرض له الحاجة قال لا باس ان يذهب في حاجته وحاجة غيره ويقطع الطواف وان اراد ان يستريح ويقعد فلا باس بذلك فاذا رجع بنى على طوافه وان كان اقل من النصف ونحوها مرسلة جميل والنخعي الا انه قال بعد قوله بنى على طوافه وان كان نافلة بنى على الشوط والشوطين وان كان طواف فريضة ثم خرج في حاجة مع رجل لم يبن ولا في حاجة نفسه وصحيحة الجمال الرجل ياتي اخاه وهو في الطواف فقال يخرج معه في حاجته ثم يرجع ويبني على طوافه وابن رئاب الرجل يعيى في الطواف اله ان يستريح قال نعم يستريح ثم يقوم فيبني على طوافه في فريضة او غيرها ويفعل ذلك في سعيه وجميع مناسكه وقريبة منها صحيحة ابن ابي يعفور

ويمكن

في جواز قطع الطواف لحاجة أو كان مندوبا

ويمكن تخصيص غير الاولى بما بعد النصف ايضا مع ان الاخيرتين غير متضمنين لقطع الطواف بل الاستراحة وهي غير مورد المسئلة وفي الثاني و هو
السابق الا انه بعد النصف يجب عليه البناء على ما سبق والاتمام على الاظهر وفاقا للمحكي عن المفيد والديلمي وبعض مشايخنا المتاخرين ويدل عليه قوية
ابان ورواية ابي احمد واطلاق صحيحة الجمال ومرسلة النخعي وجميل المتقدمة جميعا وكذا اطلاق صحيحة البختري المتقدمة في مسئلة ادخال الحجر في الطواف و
روايتا ابي غرة وابي الفرج بضميمة عدم الاستفصال عن الفرض والنفل الاولى مر بي ابو عبد الله ع وانا في الشوط الخامس من الطواف فقال لي انطلق حتى
نعود ههنا رجلا فقلت له انما انا في خمسة اشواط فاتم اسبوعي فقال اقطعه واحفظه من حيث يقطع حتى يعود الى الموضع الذي قطعت منه فيبني عليه
وقريبة منها الثانية ويدل عليه ايضا العلة المصرحة بها في رواية الاعرج عن امرءة طافت بالبيت اربعة اشواط وهي معتمرة ثم طمثت قال يتم طوافها و
ليس عليها غيره ومتعتها تامة فلها ان يطوف بين الصفا والمروة وذلك لانها زادت على النصف الحديث وفي رواية اسحق في رجل طاف طواف الفريضة
ثم اعتل علة لا يقدر معها على الطواف قال ان كان طاف اربعة اشواط امر من يطوف عنه ثلثة اشواط وقد تم تمام طوافه وان كان طاف ثلثة اشواط
ولا يقدر على الطواف فهذا انما غلب الله عليه فلا باس بان يؤخر الطواف يوما او يومين فان خلته العلة عاد فطاف اسبوعا فاذا طالت عليه امر من يطوف
عنه سبوعا ويصلي هو الركعتين ويسعى عنه وقد خرج من احرامه وكذلك يفعل في السعي وفي رمي الجمار فان قوله فقد تم طوافه في قوة التعليل للحكم
بالاتمام كذا قيل وفيه نظر لجواز ان يكون قوله فقد تم تفريعا على الامر بالطواف عنه وح لا يكون تعليلا ويدل عليه ايضا فيما اذا بقي الشوط الواحد صحيحا
الحلبي المتقدمتين في ادخال الحجر وصحيحة الحسين بن عطية عن رجل طاف بالبيت ستة اشواط قال ابو عبد الله ع وكيف طاف ستة اشواط قال استقبل
الحجر فقال الله اكبر وعقد واحدا فقال ابو عبد الله ع يطوف شوطا قال سليمان فانه فاته ذلك حتى اتى اهله قال يامر من يطوف عنه ويؤيدها الاخبار
الواردة في الحائض الفارقة فيها بين مجاوزة النصف وعدمها ولا معارض لشيء مما ذكر سوى اطلاق صحيحة البختري الاولى وصحيحة الحلبي اذا طاف الرجل
بالبيت اشواطا ثم اشتكى اعاد الطواف يعني الفريضة وهي وان وردت في الاشتكاء لكنها يجري في العمد بالاولوية اللازم تقييدهما بالنصف وما دونه لما
مر ولا ينافي ما مر ايضا قوله في مرسلة النخعي وجميل وان كان طواف فريضة الخ لان المراد انه لم يبن في الشوطين ولا اقل من احتماله خلافا للاخرين فاوجبوا
الاستيناف مع العمد ح ايضا لاصالة وجوب الموالاة واستصحاب الاشتغال واطلاق الصحيحين ويضعف الاولان بعدم ثبوت الموالاة مطلقا ولا الاتي
بغير مطلق الطواف ومع التسليم يندفع الاصل والاستصحاب بما مر والثالث بعدم الدلالة على الوجوب اولا والرابع بعدم ثبوت الحكم في الاصل للمعارض كما ياتي
مع ان الاطلاقين معارضان باطلاق البناء في غيرهما كما مر فلولا الترجيح يلزم الرجوع الى اصالة بقاء صحة ما مر وعدم وجوب الاستيناف مع ان الترجيح للبناء
لخصوصية كثير منها مطلقا واكثرية اخباره والثالث والرابع السابقان الا انهما يكونان عن سهو او نسيان والحكم فيهما كالعمد بعينه بلا خلاف فيه ظاهرا وعلى
الاظهر الاشهر كما صرح به بعض من تاخر في ثانيهما الا اذا كان التذكر بعد الدخول في السعي فيبني مط سواء كان قبل النصف او بعده اما الاول فلظاهر
الاجماع وظ اطلاق صحيحة البختري الاولى وصحيحة ابان بن تغلب الخالي عن المعارض بضميمة الاجماع المركب في الزايد عن الشوطين الى الثانية واما الثاني فلثبوته
في العمد بما مر بضميمة الاولوية والاجماع المركب واطلاق صحيحة البختري السابقة في ادخال الحجر والعلة المنصوصة في رواية الاعرج الخالية جميعا عن المعارض
المؤيدة بثبوتها في الحائض والمحدث والمريض كما ياتي ويدل عليه ايضا صحيحتا الحلبي المشار اليهما وصحيحة الحسين بن عطية فيما اذا كان الباقي شوطا واحدا خلافا
للمهذب والنهاية ويروكره ولك وذخيره فاقتصروا هنا في البناء على ما اذا بقي الشوط الواحد خاصة لصحاح الحلبي وابن عطية وحكموا بالاستيناف في غيره لاصالة
وجوب الموالاة واستصحاب الاشتغال والاخبار المتقدمة الواردة فيمن وجد خلوة البيت وجواب الاولين قد مر والثالث وارد في العمد وجوابه قد مر مع ان
اكثرها وارد في الاقل من النصف واما الثالث فوفاقا للمحكي عن يب وبه والسرائر ويروضة والمن وكره وبعض المتاخرين ناسبا له الى المشهور لموثقة اسحق رجل طاف
بالكعبة ثم خرج فطاف بين الصفا والمروة فبينما هو يطوف اذ ذكر انه قد ترك من طوافه بالبيت قال يرجع الى البيت فيتم طوافه ثم يرجع الى الصفا والمروة
فيتم ما بقي ومثلها الاخر خلافا للمحكي عن ط وعدد اللمعتين وفي يع وشا فقيدوا البناء بصورة التجاوز عن النصف وربما اوجبوا مع عدمه الاستيناف
لبعض ما مر وفيه نظر لكون الموثقة اخص مطلقا والخامس والسادس السابقان الا انه يكون عن عذر كحدث ومرض والحكم فيهما كالاولين بعينه فيعيد قبل
مجاوزة النصف ويبني بعدها ولا اعلم فيه خلافا الا عن المن الاجماع في الحدث وقيل في المرض انه مما قطع به الاصحاب ويدل عليه من الاخبار روايتا الاعرج
واسحق المتقدمتين ومرسلة ابن ابي عمير في المحدث في اثناء الطواف وروايات ابي بصير واحمد بن عمر واسحق بياع اللؤلؤ وابرهيم بن اسحق في الحائض فيه و
الوضوء في الحائض والعلل خلافا للفقيه فيجوز للحائض البناء في القسمين وان جوز الاعادة في الاول لصحيحة محمد عن امرءة طافت ثلثة اشواط او اقل
من ذلك ثم رات دما قال يحفظ مكانها فاذا طهرت طافت منه واعتدت بما مضى ويجاب عنه بالشذوذ اولا وبالخصوصية الروايات السابقة في الحائض
عنها ثانيا لاختصاصها بالفريضة بقرينة ايجاب الاستيناف في المختص بالفرض فيبقى الصحيحة في النفل خاصة وللمدارك فجعل الاستيناف مطلقا اولى لا اطلاق
صحيح الحلبي المتقدمة الواردة في الاشتكاء ويجاب عنها باعمية المطلقة الموجبة للتخصيص قطعا وضعف الروايات الفارقة سيما بعد الانجبار بما ذكر غير
مضر والسابع والثامن السابقان الا انه يكون لدخول وقت الفريضة وان لم يتضيق والحكم فيهما البناء مط تجاوز النصف ام لا وفاقا للمحكي عن
الاصباح ويه والجامع والسرائر والمهذب وانفع ونفع والحلبي ويروالمن وكره وعنهما دعوى الاجماع ويدل عليه صحيحة ابن سنان في مطلق الطواف و
حسنة هشام في الفريضة منه بل وكذلك صلوة الوتر اذا خيف طلوع الفجر لصحيحة الحلبي ولا يعارضها فيما قبل النصف مفهوم التعليل المتقدمة اذ لا

يعتبر مفهوم العلة الا بواسطة الاصل اللازم دفعه بما ذكر خلافا للمعتبين وس فرقا بين المجاوز عن النصف وعدمه ولعله لتعارض المفهوم المذكور
رده التاسع والعاشر السابقان الا انه يكون لمشاهدة نجس في الثوب او البدن والظ انهما كالثامن كما صرح به بعضهم لموثقتي يونس بن
يعقوب المتقدمتين في مسئلة اشتراط ازالة الخبث ورواية حبيب المتقدمة في مسئلة من طاف ثم علم في ثوبه او بدنه نجاسة الاقسام العشرة الباقية الاقسام المتقدمة
الا انها يكون في الطواف النافلة قال بعضهم لا خلاف في البناء فيه مطلقا من غير فرق بين تجاوز النصف وعدمه ومنهم من اطلق في التفصيل المذكور ولم يقيد
بالواجب الا في بعض الاقسام المذكورة وصرح بحجة صحيحة ابان ومرسلة النخعي وجميل البناء في الاقل من النصف في النافلة في الخروج للحاجة والظ كون السهو ايضا
كذلك للاولوية والاجماع المركب بل وكذلك الحدث والعلة لاختصاص الامر بالاعادة في الاقل من النصف في اخبارهما بالفريضة بل وكذلك الحايض كما
اشرنا اليه فيبقى النافلة تحت اصالة بقاء صحة ما فعل وعدم الامر بالاستيناف **فروع** أ المصرح به في كلام الاكثر في الفارق بين الاعادة والبناء في
صور الفرق مجاوزة النصف وعدمها وفي كلام بعضهم البلوغ اربعة اشواط وعدمه وفسر بعضهم الاول بالثاني واكثر الاخبار الفارقة يتضمن الاول
وبعضها الوارد في بعض الاقسام يتضمن الثاني ولكنه لا يدل على انه الفارق بل يحتمل ان يكون ذكره لكونه من افراد الاول فالظاهر ان المناط هو الاول
مطلقا ولو لم يبلغ الاربعة الا ان يثبت اجماعهم على ارادة الثاني من الاول ولم يثبت لي **ب** هل يجري الاحتياط بحكم بالبناء ولا ينبغي الريب فيه في الصدق الاقسام
نعم قد يستشكل في انه هل يترتب عليه اثم لاظاهر اخبار البناء الثاني لعدم دلالة شيء منها على وجوبه غايتها الرجحان نعم في قوله بئس ما صنع في رواية
حبيب المتقدمة دلالة عليه ولكن لا يكون زمنه مشغولة بشيء بعده والاحوط ترك الاستيناف **ج** حيث ابنى هل يبني من موضع القطع او من الركن
الاظهر الاول كما صرح به في روايتي ابي عزة وابي الفرج وروايتي ابي بصير واحمد بن عمر الواردتين في الحايض في الاثناء واما في صحيحة ابن عمار المتقدمة
الواردة في اختصاص الحجر الامرة بالاعادة من الحجر الاسود فلعله لبطلان ما جاء به من الطواف راسا للاختصار مع ان ثبوت الحكم فيه بالنص لا يوجب قياس غيره
به ومنهم من قال بالتخيير جمعا بين الروايات والصحيحة وهو كان حسنا لو ثبت اتحاد جميع الموارد واحتاط في بر والمن بالثاني وفيه انه يوجب الزيادة المنافية
للاحتياط **د** لو كان بعض الطواف سهوا وتذكر بعد ركعتي الطواف فهل يعيدهما بعد اعادة الطواف او البناء ام لا صرح في ك بالثاني في صورة التذكر في
اثناء السعي استنادا الى عدم الامر باعادتهما مع الامر بالبناء ولكون البناء بعد اشواط السعي والصلوة متقدمة على السعي والاحوط اعادة الركعتين في
غير هذه الصورة **هـ** جميع ما ذكر من اقسام الاعادة في غير الحدث انما هو فيما اذا خرج عن المطاف واما اذا لم يخرج فالظ عدم الاعادة بل البناء مطلقا على ما بناءم
ذكرنا من عدم ثبوت وجوب الموالاة واختصاص اخبار الاعادة بالخروج عنه **السادسة** متى شك في عدد اشواط الطواف فان كان بعد الفراغ الحاصل
باعتقاد التمام والدخول في غيره فلا شيء عليه ولا اعادة كساير العبادات بالاجماع له ولانتفاء العسر والحرج ولما مر في كتاب الطهارة والصلوة وقد يستدل
ايض بصحاح ابن حازم ومحمد وابن عمار ورواية الاولى عن رجل طاف طواف الفريضة فلم يدر ستة طاف ام سبعة قال فليعد طوافه قلت فانه قال ما ادى عليه
شيئا والاعادة احب الي وافضل ونحوها الثانية الا ان فيها بعد قوله فليعد طوافه قيل انه قد خرج وفاته ذلك قال ليس عليه شيء ونحوها الثالثة
الا ان فيها بعد قوله سبعة قال يستقبل قلت ففاته ذلك قال لا شيء عليه والرابعة فان طفت بالبيت طواف الفريضة ولم تدر ستة طفت او سبعة
فاعد طوافك فان خرجت وفاتك ذلك فليس عليك شيء والتقريب عدم امكان حملها على الاثناء اذ لو كان فيه لوجب اما الاتيان بشوط اخر او الاستيناف
للانحصار في القولين كما ياتي ولا قايل بعدم وجوب شيء اصلا اذ هو اما عن عمد او جهل او نسيان ولكل حكم مضى تفصيله اذ هو كترك الطواف بعضا او كلا
فالحكم بعدم شيء صريحا اوضح دليل على ارادة الشك بعد الانصراف ويكون الحكم بالاعادة للاستحباب وان لم يظهر قايل به لعدم اشتراط ظهور القايل فيه
اقول لا يخفى ان في هذا الحمل تخصيصا بما بعد الانصراف في قوله فلم يدر وتجوزا في قوله فليعد ويمكن الحمل على الاثناء وارتكاب التخصيص في عموم حال
السايل الحاصل من ترك الاستفصال عما فعل من الاكتفاء بما فعل او الاتيان بشوط اخر ولا شك ان التخصيص فقط اولى منه ومن التجوز سيما مع ظهور
انه لم يكتف بما فعل بل بنى على الاقل كما هو الاصل في امثال ذلك المحل والمركوز في الاذهان عند العمل بل فيه صحيحة اخرى لابن حازم اني طفت فلم ادر استة
طفت او سبعة فطفت طوافا اخر فقال هلا استانفت قلت قد طفت وذهبت قال ليس عليك شيء ولو سلم فلا شك في انه من المحتمل الاقل فيدخل
الاخبار في باب المجمل وان كان في الاثناء فان تيقن السبعة وشك في الزيادة فقط قطع طوافه وصح بلا خلاف لاصالة عدم الزيادة ولصحيحة الحلبي عن
رجل طاف طواف الفريضة فلم يدر اسبعة طاف او ثمانية فقال اما السبعة فقد استيقن وانما وقع وهمه على الثامن فليصل ركعتين وموثقة رجل
طاف فلم يدر سبعة طاف ام ثمانية فقال يصلي ركعتين قيل هذا اذا كان على منتهى الشوط واما لو كان في اثنائه بطل طوافه لتردده بين محذورين الاكمال
المحتمل للزيادة عمدا او القطع المحتمل للنقيصة وفيه اولا منع كون الزيادة المحتملة محذورا والا لزم في منتهى الشوط ايض مع انها لا يكون عمدا وثانيا منع
التردد بين الاثنين لجواز اتمام الشوط بل يقول به من يقول بالبناء على السبعة ح ايض لا محالة فلا يحتمل النقص ولذا ذهب في ك وغيره الى انه كمنتهى الشوط
ومعهما الاصل قطعا والروايتان لاحتمال الاحتياط انه يصح اطلاق قوله طاف سبعة اذا كان في اثناء الثامن كما وقع في اخبار الشك بين ركعات الصلوة
وان كان الظ منه اتمامه فان قيل الاصل يفيد لو لم يكن له معارض وهو هنا موجود وهو رواية ابي بصير عن رجل شك في طواف الفريضة قال يعيد
كلما شك قلت جعلت فداك شك في طواف نافلة قال يبني على الاقل والمرهبي رجل شك في طوافه ستة طاف ام سبعة قال ان كان في فريضة اعاد
كلما شك فيه وان كان في نافلة بنى على ما هو اقل قلنا هما غير ناهضين لاثبات وجوب الاعادة واما الجواب باحتمال جعل ما موصولة وكونها في الكلام

في الفرق بين الاعادة والبناء اذا تجاوز عن النصف او مطلقا

في حكم الشك في عدد الاشواط اذا كان قبل الفراغ او بعده

عن لفظ

عن لفظ كل مفصولة ليصير المعنى اعادة الشوط المشكوك فيه فغير صحيح لا يجابه عدم تحقق فرق يعتد به بين شقي الترديد وان كان الشك في الاثناء في النقيصة كان شك بين ستة وسبعة وجبت اعادة الطواف في الفريضة وفاقا للصدوق والشيخ والقاضي والحلبي والفاضلين بل هو المشهور كما في الذخيرة وتبع شهرة بل عن الغنية الاجماع عليه لا للصحاح الاربع الاولى المتقدمة لما عرفت من اجمالها بل استدل بعضهم على عدم وجوب الاعادة كما يأتي بل للروايتين ابي بصير والمرهبي السابقتين وصحيحة الحلبي في رجل لم يدر ستة طاف او سبعة قال يستقبل وموثقة ابي بصير رجل طاف بالبيت طواف الفريضة فلم يدر ستة طاف ام سبعة ام ثمانية قال يعيد طوافه حتى يحفظ الفصول الكل عن افادة الوجوب بالصحيحة رفاعة في رجل لا يدري ستة طاف او سبعة قال يبني على يقينه وسال رجل لا يدري ثلثة طاف او اربعة قال طواف نافلة او فريضة قيل اجبني فيهما جميعا قال ان كان طواف نافلة فابن على ما شئت وان كان طواف فريضة فاعد الطواف ولا يضر صدرها لوجوب تخصيصها بالنافلة او ارادة الاعادة من البناء على اليقين لخصوص ما بعده وصفوان عن ثلثة دخلوا في الطواف فقال واحد منهم لصاحبه تحفظوا الطواف فلما ظنوا انهم قد فرغوا قال واحد معي سبعة اشواط وقال الاخر معي ستة اشواط وقال الثالث معي خمسة اشواط قال ان شكوا كلهم فليستانفوا وان لم يشكوا وعلم كل واحد ما في يده فليبنوا وموثقة حنان ما تقول في رجل طاف فاوهم فقال طفت اربعة وقال طفت ثلثة فقال ابو عبد الله ع اي الطوافين كان طواف نافلة او طواف فريضة ثم قال ان كان طواف فريضة فليلق ما في يده وليستانف وان كان طواف نافلة فاستيقن الثلث وهو في شك من الرابع انه طاف فليبن على الثلث فانه يجوز له خلافا للمحكي عن المفيد ووالد الصدوق والاسكافي والحلبي وجماعة من المتاخرين منهم شرح المفاتيح فقالوا بالبناء على الاقل واستحباب الاعادة واحتجوا له بالصحاح الاربع الاولى حيث ان نفي الشيء عليه بعد الفوات يدل على استحباب الامر بالاعادة وبصدر صحيحة رفاعة المذكورة وبصحيحة ابن حازم الثانية

اقول اما الصحاح الاربع فيضعف بما مر من الاجمال فان لكل منها اربعة احتمالات الحمل على ما بعد الفراغ مع حمل الامر على الاستحباب وعلى الاثناء مع الحمل على الاستحباب ايضا ومع حمله على الوجوب وتخصيص نفي الشيء بما بعد فوات الوقت كما جوزه بعض شراح المفاتيح وعليه يكون في المسئلة قول ثالث الا ان الظاهر انه خرق للاجماع وابقاء نفي الشيء على ظاهره والقول بان عدم العلم بتاويل جزء من الحديث لا يضر في الاستدلال بالاخر وعلى هذا فلا يمكن الاستدلال بها لشيء من القولين او الاقوال هذا مع ان الاخيرة من الاربع محتملة لكونها من كلام الصدوق دون جزء الحديث كما قيل واما الاخيرتان فلا شك في عمومهما مطلقا بالنسبة الى ما ذكرنا لشمولهما للنافلة واختصاص اكثر ما ذكر بالفريضة فيجب التخصيص وحمل الخاص على التجوز وان كان ممكنا الا ان التخصيص مقدم في نحو هذه الصورة من التعارض ثم لا يخفى ان الدال من هذه الاخبار على وجوب الاعادة مخصوص بما اذا كان الشك في النقص خاصة وههنا صورة اخرى هي الشك في النقص والزيادة معا كان يشك بين الستة والسبعة والثمانية او الستة والثمانية بان يعلم زوجية الشوط ولكن لم يعلم انه السادس او الثامن ولا يظهر حكمها من غير روايتي ابي بصير والمرهبي وموثقة ابي بصير وهي كما مر غير صريحة في الوجوب وكلام القوم ايضا مخصوص بالشك في النقص خاصة على الظاهر وان كان المحتمل ارادتهم ما اشتمل على احتمال النقص ولكنه ليس مقطوعا به بحيث يثبت به الاجماع المركب وعلى هذا فيكون مقتضى الاصل وهو البناء على الاقل الثابت بقاعدة عدم نقض اليقين بالشك باقيا فيها على حاله فيلزم الحكم به الا ان احتمال الاجماع المركب ودلالة الاخبار الثلثة المذكورة على جواز الاستيناف وكونه موافقا للاحتياط يرجح الاخذ به هذا كله في طواف الفريضة واما النافلة فيجوز فيها البناء على الاقل مطلقا بلا خلاف ويدل عليه صحيحة رفاعة وموثقة حنان وروايتا ابي بصير والمرهبي جميعا ويجوز البناء على الاكثر اذا لم يستلزم الزيادة على السبعة وفاقا للمن وكره وير والشهيد الثاني وبعض اخر لصحيحة رفاعة الخالية عن المعارض راسا الا ان الموثقة وان امر بالبناء على الاقل الا ان قوله بعد فانه يجوز له ذلك قرينة على ارادة الجواز منه والروايتين خاليتان عن الدال على الوجوب والتشكيك في كون قوله فابن ما شئت من صحيحة رفاعة وجعله جزء مرسلا كما احتمله جمع خلاف الظاهر ولو سلم فلا يضر لحجيته عندنا ايضا **السابعة** يجب ان يكون الطواف قبل السعي اجماعا بل ضرورة كما يدل عليه المستفيضة من الاخبار بل المتواترة الواردة في الموارد المتكثرة كالاخبار النقلية الواردة في وجوب اعادة الطواف على من قدم السعي ولو نسيانا والمتضمنة للفظة ثم الدالة على الترتيب وقوله في دعاء الطواف الوارد في صحيحة ابن عمار اللهم اني اسالك في مقامي هذا في اول مناسكي الى غير ذلك ويجيء للمسئلة بيان ايضا في اخر مسائل السعي **الثامنة** من ترك طواف العمرة او الحج فاما يكون عمدا او جهلا او نسيانا فان كان عمدا بطل عمرته او حجه ووجب عليه اعادة العمرة او الحج بلا ريب كما في ك بل بلا خلاف كما صرح به جماعة بل بالاجماع المحقق له ولعدم الاتيان بالمامور به على وجهه فيبقى تحت عهدة التكليف وفحوى ما دل على الاعادة بتركه جهلا كما يأتي وكذا ان كان جهلا وفاقا للاكثر للاصل المتقدم الخالي عن المعارض والمعتضد بصحيحة ابن يقطين عن رجل جهل ان يطوف بالبيت طواف الفريضة قال ان كان على وجه جهالة في الحج اعاد وعليه بدنة ورواية علي بن ابي حمزة عن رجل جهل ان يطوف بالبيت حتى رجع الى اهله قال اذا كان على وجه الجهالة اعاد الحج وعليه بدنة وفي بعض النسخ سهى مقام جهل في السؤال ومقتضى الروايتين وجوب بدنة عليه ايضا كما حكي عن الشيخ والاكثر وافتى به جمع ممن تاخر وهو الاظهر لما مر وبعض الاخبار النافية لها على المواقع جهلا وهو صحيحة ابن عمار ولم يزر قال ينحر جزورا وقد خشيت ان يكون قد ثلم حجه ان كان عالما وان كان جاهلا فلا شيء عليه فالمراد به العالم والجاهل بحرمة المواقعة من غير ارادة ترك الطواف او تركه سهوا بقرينة عدم العلم بحاجة بفساد الحج ولا اقل من احتمالها لذلك خلافا للمحكي عن التنقيح فظاهره عدم الوجوب للاصل وشذوذ الروايتين لعدم قائل بمضمونهما او ضعف سندهما والكل فاسد والوجه واضح وتعلق البدنة لا يتوقف على

وابن عمار

في بيان انه من شك في الطواف هل طاف ستة او سبعة او غيرهما

في انه يجب ان يكون الطواف قبل السعي

في حكم من ترك الطواف

المواقعة وكذا لا يختص بطواف الحج للاطلاق وان قيدوه بهما في الناسي كما ياتي وان كان نسيانا قضاه متى ذكره ولا يبطل النسك الذي اتى بها
الا السعي فانه يجب اعادته لو تذكر بعده قبل ساير النسك كما ياتي بلا خلاف في الصحة والقضاء الا عن نادر يأتي بل بالاجماع كما عن صريح ف والغ و
ظاهر غيرهما اما الاول اي الصحة فلصحيح هشام عن نسي زيارة البيت حتى يرجع الى اهله فقال لا يضره اذا كان قد قضى مناسكه وعلي عن رجل نسي طواف
الفريضة حتى قدم بلاده وواقع النساء كيف يصنع قال يبعث بهدي ان كان تركه في حج بعث به في حج وان كان تركه في عمرة بعث به في عمرة ووكل من
يطوف عنه ما تركه من طوافه وحمل الاولى على طواف الوداع والثانية على طواف النساء ارتكاب للتخصيص بلا مخصص خلافا فيه المحكي عن ابي الصلاح
الحلبي فابطل الحج به للاصل والخبرين المتقدمين في الجاهل والاصل مدفوع بما مر والجاهل غير موضوع المسئلة والقياس باطل مع ان قوله شاذ يمكن
دعوى مخالفة الاجماع لرجوع الشيخ عنه في كتبه المتاخرة كالخلاف والمبسوط واما الثاني اي القضاء فللصحيحة الثانية ولكن في دلالتها على الوجوب الا ان الظاهر
ان وجوب القضاء اجماعي فهو يكفي في اثباته ويمكن الاستدلال له بالعلة المنصوصة في صحيح ابن عمار عن رجل نسي طواف النساء حتى يرجع الى اهله فقال لا يحل
له النساء حتى يزور البيت ويطوف فان مات فليقض عنه وليه فاما ما دام حيا فلا يصلح ان يقضي عنه وان نسي رمي الجمار فليسا بسواء الرمي سنة و
الطواف فريضة يعني ان نسي رمي الجمار جاز قضائه عنه وان كان حيا لانه سنة لم يجر له ذكر القران وذلك بخلاف طواف البيت فانه فريضة مذكورة
في القران وذلك بخلاف طواف البيت فانه فريضة مذكور في القران فهما ليسا بسواء في الحكم بل يجب عليه القضاء بنفسه ويجوز له مباشرة القضاء
اجماعا بل يجب ذلك عليه على الاظهر الاشهر الا اذا تعذر الرجوع او تعسر فيستنيب من يقضي عنه فان مات ولم يقض قضى عنه وليه اما بنفسه او
بالاستنابة اما الاول اي جواز مباشرته فبالاجماع والصحيحين الاخيرين اما اولهما فلان وجوب مباشرته لان التوكيل لا يكون الا فيما يجوز للموكل مباشرته
واما ثانيهما فظاهر واما الثاني فللصحيحة الاخيرة فان عدم الصلاحية يقتضي الفساد كما بيناه في موضعه وقد يستدل عليه ايضا بفحوى ما دل على
وجوب المباشرة في نسيان طواف النساء كما ياتي وفحوى ما مر على وجوب قضاء ركعتي الطواف اللتين هما من فروع الطواف وتوابعه بنفسه وفيهما نظر
لمنع ثبوت الاولوية مع ان اصل الحكم في الاول خلافا فيه لبعض المتاخرين فجوز الاستنابة مطلقا ولو مع القدرة على المباشرة لاطلاق صحيحة علي المتقدمة
وفيه انه معارض بعموم العلة المنصوصة في الصحيحة الاخيرة فانها تدل على عدم جواز الاستنابة ما دام حيا مطلقا فاخرج عنه صورة التعذر بالصحيحة الاولى
فيبقى الباقي نعم مقتضاها كفاية التعذر الحاصل بسبب العود من البلد ولا باس به كما اختاره بعض المتاخرين بمعنى كفاية هذا القدر من العذر والاكثر
اعتبروا فيه الامتناع او المشقة التي لا يتحمل عادة لانه المتيقن من اطلاق الصحيح حيث انه الفرد الغالب وفيه منع الغلبة فان البلاد القريبة الى مكة كثيرة و
من لا يشق عليه المعاودة فيها كثير ومنهم من اعتبر في العود استطاعة الحج المعهودة وهو ضعيف في الغاية واما الثالث اي جواز الاستنابة مع التعذر
او التعسر فلا خلاف فيه من القايل بصحة الحج وعن الغ الاجماع عليه ويدل عليه صريحا صحيحة علي وصريحها تساوي طواف الحج والعمرة في ذلك كما
هو مقتضى اطلاق كلام جماعة ولكن عن الاكثر الاقتصار على طواف الحج ولا وجه له بعد عموم الحجة واما الرابع فللصحيحة الاخيرة والله العالم فروع
يتحقق ترك الطواف الموجب لبطلان الحج في صورة العمد بانقضاء وقته وهو يكون في طواف الحج بخروج ذي الحجة قبل فعله وفي طواف عمرة التمتع
بضيق الوقت عنها وعن الاحرام بالحج والوقوف وفي طواف العمرة المجامعة لحج القران والافراد بخروج السنة بناء على وجوب ايقاعها فيها ولكن
في انه غير واضح وفي العمرة المجردة اشكال اذ يحتمل وجوب الاتيان بالطواف بها مطلقا حيث لم يوقت والبطلان بالخروج عن مكة بنية الاعراض
عن فعله وعن الشهيد الثاني تحقق ترك الطواف في الجميع بنية الاعراض عنه ولا يخفى انه مع بقاء الوقت يمكن الاتيان بالمامور به على وجهه فيبقى
مقتضى البطلان بلا دليل وهل يحصل التحلل عما يتوقف على الطواف لمن نسي الطواف بالاتيان به ولا يحصل بدون فعله ويتحلل مقتضى الاستصحاب
الاخبار الاول ولو كان ترك الطواف بالعمد وبطلت مناسكه ففي حصول التحلل بمجرد ذلك او البقاء على احرامه الى ان ياتي الفعل الفايت في محله لحصول
التحلل او حصول التحلل بافعال العمرة اوجه كما قال في الخيرة وبالاخير قطع المحقق الثاني ج لو عاد لاستدراك الطواف بعد الخروج على وجه يستدعي
وجوب الاحرام لدخول مكة فهل يكتفي بذلك او يتعين عليه الاحرام ثم يقضي الفايت قبل الاحرام او يأتي بافعال العمرة او بعده وجهان ولعل الاول
اظهر تمسكا بمقتضى الاصل والتفاتا الى من نسي الطواف يصدق عليه انه في الجملة محرم د لا كفارة على تارك الطواف المواقع اهله قبل قضائه عمدا مطلقا
على الاظهر الاشهر للاصل الخالي عن الدافع بالمرة واحتمل الشهيد ثبوتها لورودها في حديث الجاهل واولويتها في العامد وفيه منع الاولوية لعدم
معلومية العلة والاستدلال عليه بصحيح ابن عمار المتقدمة في صدر المسئلة ضعيف لما عرفت من عدم تضمنها الترك الطواف ومن الاجمال في المراد من العالم
فيخرج عن محل النزاع وان كان جهلا فعليه بدنة كما مر وجهه وان كان نسيانا ففي وجوب الكفارة عليه مطلقا كما عن الشيخ في يه وط والمهذب والجامع لصحيحة
عمار وعلي المتقدمتين وصحيح عيص عن رجل واقع اهله حين ضحى قبل ان يزور البيت قال يهريق دما او عدمها الا مع المواقعة بعد الذكر كما عن السرائر
والنافع وعن كره ولف والمنتهى والشهيد بن وغيرهم بل الاكثر كما قيل للجمع بين ما مر وبين مرسلة يزان جامعت وانت محرم الى ان قال وان كنت ناسيا او
ساهيا او جاهلا فلا شيء عليك والصحيح المروي في العلل في المحرم يأتي اهله ناسيا قال لا شيء عليه انما هو بمنزلة من اهل شهر رمضان وهو ناس ويحمل الاولى
على المواقعة بعد الذكر او يحملها على الاستحباب قولان اجودهما الاخير لا لما ذكر لعدم ظهور شمول الروايتين لموضوع المسئلة فانه من ترك الطواف
نسيانا وظاهرهما من نسي كونه محرما بل للاصل الخالي عن المعارض الصريح لكون الاخبار المتقدمة قاصرة عن افادة الوجوب ثم ايجاب الكفارة على

في بيان تحقق ترك الطواف الموجب لبطلان الحج

الناسي

الناسي على القول به انما هو مع المواقعة دون ترك الطواف كما كان في الجاهل لاختصاص ادلته على فرض التمامية وكذا قيده الاكثر بطواف الحج ولا وجه له بعد اطلاق الصحيحة الاولى وتصريح الثانية لو تمت دلالتها ولذا حكي عن الجامع التعميم **التاسعة** من طاف طواف فريضة ثم ذكر انه لم يتطهر يجب عليه اعادة الطواف وصلوته لانتفاء المشروط بانتفاء شرطه والظاهر انه اجماعي ايضا واما طواف النافلة فلا يعيده ولكن يتطهر ويعيد الصلوة لاشتراطها بالطهارة مط **العاشرة** من كان مريضا لا يمكنه الطواف بنفسه ولو محمولا فان لم يتمكن من ان يحمله احد لعدم استمساك طهارته او المانع من دخول المسجد او نحو ذلك من انحاء العذر طاف الغير نيابة عنه بلا خلاف فان ذلك عجز عن طوافه بنفسه في شئ من الحكمين بين الاصحاب كما في الك وتيح وشرحه والاخبار في هذا المورد كثيرة منها ما في بين الصفا والمروة قال يطاف به محمولا يخط الارض برجليه حتى يمس الارض قدميه في الطواف ثم يوقف به في اصل الصفا والمروة اذا كان معتلا وموثقة اسحق عن المريض المغلوب يطاف عنه بالكعبة قال لا ولكن يطاف به ورواية الربيع قال شهدت ابا عبد الله ع وهو يطاف به حول الكعبة في محمل وهو شديد المرض الحديث ومرسلة به ان ابا عبد الله ع مرض فامر غلمانه ان يحملوه ويطوفوا به فامرهم ان يخطوا برجله الارض حتى يمس الارض قدماه في الطواف وصحيحة حريز عن رجل يطاف به ويرمى عنه قال فقال نعم اذا كان لا يستطيع ومنها الاخبار المستفيضة الواردة في السؤال عن اجزاء طواف الحامل للمريض الطايف به عن نفسه المثبتة للمط بالتقرير ومنها صحيحة اخرى لحريز المريض المغلوب والمغمى عليه يرمى عنه ويطاف عنه وصحيحة ابن عمار المبطون والكسير يطاف عنهما ويرمى عنهما والاخرى الكسير يحمل فيرمى الجمار والمبطون يرمى عنه ويصلي عنه والثالثة روى ايضا رخصة في الطواف والرمي عنهما والرابعة اذا كانت المرأة مريضة لا تعقل يطاف بها او يطاف عنها والخامسة اذا كانت المرأة مريضة لا تعقل فليحرم عنها وعليها ما يتقى على المحرم ويطاف بها او يطاف عنها ويرمى عنها والسادسة الكسير يحمل فيطاف به والمبطون يرمى ويطاف عنه ويصلي عنه وصحيحة حبيب الخثعمي امر رسول الله ص ان يطاف عن المبطون والكسير ومقتضى هذه الرواية ومرسلة به وقد روى حريز رخصة في ان يطاف عنه اي عن المريض والمغلوب وعن المغمى عليه ويرمى عنه وصحيحة يونس سقط من جمله فلا يستمسك بطنه اطوف عنه واسعى قال لا ولكن دعه فان برئ قضى هو والا فاقض انت عنه ولا يخفى ان الاخبار الخمسة الاولى مع الاخبار التقريرية ناصة على جواز الطواف بالمريض بقول مطلق ولو كان مغلوبا وكذا يدل صحيحة ابن عمار الثانية على جواز الطواف بالكسير كذلك وصحيحة حريز الثانية يدل على جواز الطواف عن المريض المغلوب والمغمى عليه وكذا يدل صحيحة ابن عمار الاولى وصحيحة الحبيب عن الكسير كذلك ويدل صحيحتا ابن عمار الاولى والثانية ورواية الحبيب على الطواف عن المبطون ومقتضى الاستدلال الا ان يخص المبطون بالطواف عنه لخصوصية اخباره وعدم جواز ادخاله المسجد واما غيره فان امكن الطواف به تعين لدلالة الاخبار الاولى على جوازه مطلقا واما الاخبار الاخر الدالة على الطواف عنه فاما محمول على غير المتمكن كما يشعر به صحيحتا ابن عمار الثانية والسادسة ويحتمل صحيحتا الرابعة والخامسة بحمل لفظة او على التقسيم او محمول على التخيير كما هو الظاهر من الخبرين المتضمنين للرخصة ويحتمل الصحيحتين ايضا بحمل لفظة او على التخيير ولكن على التقديرين برئ الذمة بالطواف به ولا كذلك الطواف عنه حتى لا يثبت ذلك حتى من جزئي الرخصة ايضا لان تنكير الرخصة لا يفيد ازيد من نوع رخصة فلعلها في غير المتمكن فمقتضى اصل الاشتغال الطواف به ويصرح به موثقة اسحق وفيها قلت المريض المغلوب يطاف عنه وان لم يتمكن تعين الطواف عنه لدلالة الاخبار الاخر على اجزائه مطلقا سواء حملت على التخيير او التقسيم في عدم امكان الطواف به واللازم التربص فيمن يطاف عنه فان حصل اليأس عن برئه في الوقت طيف عنه كما صرح به في صحيحة يونس بل وكذلك من يطاف به **فرع** ويصلي عنه صلوة الطواف ايضا ان لم يتمكن بنفسه من الصلوة كما صرح به في بعض الاخبار المتقدمة **الحادية عشر** قدم حكم الحايض قبل تمام الطواف في بحث كيفية العمرة والحج في المسئلة الخامسة واما المستحاضة فهي كالطاهرة اذا فعلت ما عليها يدل عليه صحيحة زرارة ان اسماء بنت عميس بعثت بمحمد بن ابي بكر فامرها رسول الله ص حين اردت الاحرام من ذي الحليفة ان تحتشي بالكرسف والخرق وتهل بالحج فلما قدموا مكة ونسكوا المناسك وقد اتى لها ثمانية عشر يوما فامرها رسول الله ص ان تطوف بالبيت وتصلي ولم ينقطع منها الدم ففعلت ذلك ومرسلة يونس المستحاضة تطوف بالبيت وتصلي ولا تدخل الكعبة وموثقة البصري عن المستحاضة ايطأها زوجها وهل تطوف بالبيت قال تقعد قرءها الذي كانت تحيض فان كان قرءها مستقيما فلتأخذ به وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين ولتغتسل ولتدخل كرسفا فاذا ظهر عن الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلي فاذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تصلي صلوتين بغسل واحد وكل شئ استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت **الفصل الثالث** في الثالث من افعال العمرة وهو ركعتا الطواف وهما من لوازم الطواف يعني انه يصلي ركعتين بعد الطواف وجوبا في الطواف الواجب واستحبابا في المستحب على المعروف من مذهب الاصحاب كما صرح به جماعة بل قيل كاد ان يكون اجماعا وعن ف الاجماع على وجوبه ويدل عليه بعد الاية المباركة الاخبار المتواترة منها صحيحة ابن عمار اذا فرغت من طوافك فائت مقام ابراهيم ع فصل ركعتين واجعله اماما واقرأ في الاولى منهما سورة التوحيد قل هو الله احد وفي الثانية قل يا ايها الكافرون ثم تشهد واحمد الله واثن عليه وصل على النبي ص واسأله ان يتقبل منك وهاتان الركعتان هما الفريضة ليس يكره لك ان تصليهما في اي ساعة من الساعات شئت عند طلوع الشمس وعند غروبها ولا تؤخرهما ساعة تطوف وتفرغ فصلهما قوله ساعة تطوف متعلق بقوله فصلهما وقرينة منها موثقته الى قوله واثن عليه وصحيح محمد عن رجل طاف طواف الفريضة ففرغ من طوافه حين غربت الشمس قال وجبت عليه تلك الساعة الركعتان فليصلهما قبل المغرب وفي منصور بن حازم عن ركعتي طواف الفريضة قال لا تؤخرها ساعة اذا طفت فصل ورواية ميسر صل ركعتي طواف الفريضة بعد الفجر كان او بعد العصر الى غير ذلك من الاخبار الاتية في طي المسائل وفي ف والسرائر نقل قول بالاستحباب عن بعض الاصحاب وهو مع شذوذه مردود بالاية

في بيان حكم من كان مريضا ولم يقدر على الطواف

في حكم صلوة المستحاضة

في بيان افعال العمرة

في وجوب ركعتي الطواف خلف مقام ابرهيم

والاخبار وههنا مسائل **المسئلة الاولى** يجب ايقاعهما خلف مقام ابرهيم ع قريبا منه عرفا وفاقا للصدوقين والاسكافي والمصباح
ومختصره والمهذب للقاضي وجماعة من المتأخرين لصحيح ابن عمار وموثقه المتقدمين وصحيح الحلبي انما نسك الذي يقرن بين الصفا والمروة مثل
نسك المفرد ليس بافضل منه الا بسياق الهدي وعليه طواف بالبيت وصلوة ركعتين خلف المقام ومرسلة صفوان ليس لاحد ان يصلي ركعتي الطواف
الفريضة الا خلف المقام لقول الله عز وجل واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى فان صليتهما في غيره فعليك اعادة الصلوة والاخبار الآتية في نسيان
الركعتين الآمرة باعادتهما خلف المقام خلافا للظاهر من قال بوجوبه عنده الشامل للخلف واحد الجانبين ايض كما عن الاقتصاد والجمل والعقود وجمل العلم
والعمل وشرحه والجامع لاخبار مستفيضة جدا مشتملة على هذا اللفظ ويرد بانه اعم من الخلف فيجب تخصيصه به واما من قال بوجوبه في مقام ابرهيم
كما في يه وفع وشا وعن ب وط والوسيلة والمراسم والوسيلة وكره والتبصرة وير والمن وغيرها فهو لا يخرج عن القولين للقطع بان اصل الصخرة الذي
هو المقام لا يصلح للصلوة فيه فالمراد اما كونه عنده فيرجع الى القول الثاني او في البناء المعد للصلوة الذي هو ورائه او الموضع الذي فيه الصخرة بلا فصل
كما قيل فيرجع الى الاول ولو اريد غير ذلك فلا دليل عليه اصلا نعم في روايتين انه قال يرجع الى مقام ابرهيم فيصلي وهو غير مفيد لان بعد العلم بانه ليس
المراد نفس المقام يراد التجوز ولتعدده يدخل الاجمال فلا يعلم تنافيها لما ذكر وكذا لا ينافيه صحيح حسين رايت ابا الحسن موسى ع يصلي ركعتي طواف
الفريضة بحيال المقام قريبا من ظلال المسجد لكثرة الناس لجواز ان يكون الكثرة مانعة عن الخلف المتصل فيجوز التباعد ح مع ضيق الوقت مع ان الحيال يمكن
ان يكون خلف المقام ولمن قال باستحبابهما خلف المقام فان لم يفعل وصلى في غيره اجزء كما عن ف مدعيا عليه الاجماع ولمن جعل محلها المسجد مط كما عن الحلبي او في
خصوص طواف النساء كما عن الصدوقين ولا دليل لهما سوى الاصل وعدم تمامية دلالة الاية على تعيين عند المقام واطلاق بعض الاخبار لمن نسيهما في فعله
في مكانه والرضوي المطابق لقول الصدوقين الاول مدفوع بما مر والثاني بانها مجملة يحكم عليها المفصل والثالث بمعارضته مع اقوى منه كما ياتي والرابع بالضعف

في بيان ان المراد من مقام ابرهيم هو ما يكون الان مقاما

الخالي عن الجابر **فروع أ** المقام الذي يجب الصلوة فيه او خلفه او عنده هو حيث هو الان لا حيث كان على عهد النبي وابرهيم عليهما السلم بلا خلاف يعلم
ويدل عليه صحيح ابن محمود المتقدم في بيان وجوب ادخال المقام عن الطواف **ب** قالوا هذا الحكم مخصوص بحال الاختيار واما مع الاضطرار فيجوز
التباعد عنه بلا خلاف يعلم بل في يه وشرحها الاجماع عليه مع مراعاة الاولى او احد الجانبين مخيرا كبعضهم او مرتبا بتقديم الخلف كاخر مع الامكان وان
لم يمكن وخاف ضيق الوقت جاز فعلهما في اي موضع شاء من المسجد وزاد بعضهم في الصورتين مراعاة الاقرب فالاقرب واحتج للاصل جواز التباعد
بصحيحة حسين المتقدمة وفي دلالتها نظر كما ولمراعاة الاقرب بالاخبار الامرة بفعلها عنده ولا دلالة لها اذ لو كان التباعد بقيد لا يخرج عن العندية مط يجوز
وان خرج فيخرج عن مدلول تلك الاخبار ولذا اقتصر بعض متاخري المتاخرين على المتيقن وهو تجويز تخصيص التباعد بصورتي عدم الامكان وضيق الوقت وهو
الاصح ويدل على سقوط اعتبار الخلف ح اختصاص الامر به بصورة الامكان ولو بالتاخير قطعا فلا امر به عند عدم الامكان ويبقى اطلاقات ايقاع
الصلوة خالية عن المقيد ومنه يظهر وجوب اعتبار العندية مع امكانها وعدم امكان الخلف واما بعد سقوطهما فلا دليل على اعتبار الاقرب ولا المسجد
ج كلما ذكر انما هو في صلوة طواف الفريضة واما النافلة فلا يتعين لها قرب المقام بلا خلاف وفي يه وشرحها الاجماع عليه بل هو اجماع محقق ويدل
عليه الاصل واختصاص الروايات المعينة لمحلها خلف المقام او عنده بالفريضة وخصوص رواية زرارة لا ينبغي ان يصلي ركعتي طواف الفريضة الا عند مقام
ابرهيم ع فاما التطوع فحيث شئت من المسجد وظاهرهم الاتفاق على تعيين المسجد لمحلها لهذه الرواية وفي دلالتها على الشرطية والتعين تامل قيل ان
ظاهر المروي في قرب الاسناد عن الرجل يطوف بعد الفجر فيصلي الركعتين خارج المسجد قال يصلي بمكة لا يخرج منها الا ان ينسى فيصلي اذا رجع في المسجد
او ساعة احب ركعتي ذلك الطواف جواز صلوة النافلة بل مطلقا خارج المسجد بمكة وهو ايض لا يخلو عن تشويش في الدلالة من جهة تعيين المسجد في صو ن
وبالجملة تعيين محل النافلة وجوبا من الاخبار مشكل الا انه لم نعثر على مجوز لايقاعها خارج المسجد فالاحوط عدم التعدي عن المسجد **الثانية** من
نسي ركعتي الطواف قال جماعة بل هو الاشهر انه يجب عليه الرجوع الى المقام مع الامكان وعدم المشقة واتيانهما فيه لوجوب امتثال الاوامر الموجبة لهما
فيه مطلقا وموثقة عبيد في رجل طاف طواف الفريضة ولم يصل الركعتين حتى طاف بين الصفا والمروة ثم طاف طواف النساء ولم يصل الركعتين
حتى ذكر بالابطح فيصلي اربعا قال يرجع فليصل عند المقام اربعا ونحوها صحيحة محمد الا انه يرجع الى مقام ابرهيم فيصلي فيها ورواية ابن مسكان
ان كان جاوز ميقات اهل ارضه فليرجع وليصلهما فان الله عز وجل يقول واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى وصحيحة الحلال عن رجل نسي ان يصلي
ركعتي الطواف الفريضة فلم يذكر حتى اتى منى قال يرجع الى مقام ابرهيم فيصليهما وغير ذلك ولو تعذر الرجوع او شق عليه صلاهما حيث ذكر
لوجوب الصلوة وعدم التكليف بما لا يطاق او يشق ولرواية الكناني عن رجل نسي ان يصلي الركعتين عند مقام ابرهيم في طواف الحج والعمرة
فقال ان كان قد ارتحل فلا امره ان يرجع وصحيح ابن عمار رجل نسي الركعتين خلف مقام ابرهيم فلم يذكر حتى ارتحل من مكة قال فليصلهما حيث ذكر
فان ذكرهما وهو بالبلد فلا يبرح حتى يقضيهما والروايات الامرة بايقاعهما في منى لمن نسيهما حتى اتى منى كرواية ابن المثنى وحنان ورواية عمر بن البراء
وموثقة عمر بن يزيد الامرة بايقاعهما في مكانه بقرب المنازل لمن نسيهما حتى اشخص كموثقة حنان وفي صحيح ابن المثنى نسيت ركعتي الطواف خلف مقام
ابرهيم حتى انتهيت الى منى فرجعت الى مكة فصليتهما فذكرنا ذلك لابي عبد الله ع فقال الا صليتهما حيث ذكرت وتحمل تلك الروايات على صورة التعذر او
المشقة لشهادة صحيح ابي بصير عن رجل نسي ان يصلي ركعتي طواف الفريضة خلف المقام وقد قال الله تع واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى حتى ارتحل

فقال

فقال ان كان ارتحل فانى لا اشق عليه ولا امره ان يرجع ولكن يصلى حيث يذكر **اقول** لا يخفى ان اخبار ايقاعهما حيث تذكر اخص مطلقا من جميع الروايات
المتقدمة الامرة بايقاعهما فى المقام من جهة اختصاص الاولى بالناسى ثم بالمرتحل فتخصيص الثانية بها لازم واما الاخبار الامرة للناسى بالرجوع
فقاصرة من حيث الدلالة لتجرد الكون غير اثنين منها خالية عن الدال على الوجوب بل غايتها الرجحان واما الاثنان الباقيان فاحدهما رواية ابن مسكان
وهى من حيث تضمنها الاشتراط بالتجاوز عن الميقات فى الرجوع الذى هو غير شرط اجماعا يدخلها الاجمال واحتمال السقوط كما قيل مع ان محل
الرجوع فيها غير معلوم فلعله الحرم كما مر واما الاخرى فهى موثقة عبيد فغايتها وجوب الصلوة فى المقام عند الرجوع واما وجوب الرجوع فلا
لمكان الخبرية مع انه لو قطع النظر عن جميع ذلك فغايتها التعارض وليس حمل اخبار الايقاع حيث تذكر على صورة التعذر او المشقة اولى من حمل
اخبار الرجوع على الافضلية بل الاخير اولى لفهم العرف وصلاحية التجوز حيث امكن للقرينة لحمل الامر بالرجوع على الاستحباب بخلاف العكس فانه
جمع بلا شاهد واما صحيحة ابى بصير فلا تدل الا على ان مطلق مشقة الرجوع التى لا ينفك عنها مرتحل يمنع عن الامر بالرجوع وح يصير النزاع لفظيا
اذ هذا القدر من المشقة يتحقق مع الارتحال قطعا ولا دليل على اعتبار الزيادة سيما مع ملاحظة عدم الاستفصال فى صحيحة ابن المثنى المتقدمة و
يظهر من ذلك قوة القول بعدم وجوب الرجوع مطلقا وجواز الايقاع حيث تذكر مع افضلية الرجوع مع الامكان كما احتملها الشيخان فى الفقيه
وصا ومال اليه فى خيره وبعض مشايخنا الاخباريين وقد رجح بعض مشايخنا الجمع المشهور باولوية التخصيص من المجاز واكثرية اخبار الرجوع وهى
صحيحها واصرحيتها واشهريتها هذا الجمع ويضعف بمنع اولوية هذا النوع كما حققناه فى الاصول وكذا منع الاكثرية والاصحية والاصرحية
بل الامر بالعكس فى الجميع كما لا يخفى على الناظر فى اخبار الطرفين وعدم صلاحية مطلق الاشهرية للترجيح مع ان مذهب اكثر القدماء فى
هذه المسئلة غير معلوم نعم لا شك فى اختصاص ذلك بالمرتحل عن مكة واما قبله فيجب العود الى المقام قطعا لعدم معارض لمطلقات الامر بالايقاع فى المقام الا مع
التعذر او المشقة فيوقعهما فى مكانه لادلة نفى العسر والحرج النافية لايجاب الرجوع وفى المسئلة قول اخر اختاره فى س وهو ايجاب الرجوع الى المقام الا مع التعذر
خاصة ثم تحتم الايقاع فى الحرم الا مع التعذر فيوقعهما حيث امكن من البقاع ولا ارى له مستندا بل الظاهر من الا انه خلافه فيعمل بمطلقات الامر بالصلوة
فيوقعهما حيث كان ولو خارج الحرم وعدم تعذر العود اليه بل ولو مع امكان العود الى المسجد دون المشقة وتعسر العود الى المقام لاطلاق الاخبار بالصلوة
موضع الذكر بحيث يشمل خارج الحرم والمسجد ولو مع التمكن منهما وصورة المشقة من غير تعذر فى العود الى المقام بل صراحة صحيحة ابن المثنى وغيرها نعم لا شك
ان هذا القول انه احوط والاحوط منه الرجوع الى المسجد ان امكن ولم يمكن الى المقام والاحوط من الجميع العود الى المقام مع الامكان وان تضمن المشقة ثم انه كما
انه يجوز للخارج المرتحل الصلوة حيث تذكر يجوز له الاستنابة فى الايقاع فى المقام ايضا للمستفيضة المصرحة به كصحيحة عمر بن يزيد ان كان قد مضى قليلا
فليرجع فليصلهما او يامر بعض الناس فليصلهما عنه والاخرى من نسى ان يصلى ركعتى طواف الفريضة حتى خرج من مكة فعليه ان يقضى او يقضى عنه وليه او رجل
من المسلمين ومحمد عن رجل نسى ان يصلى الركعتين قال يصلى عنه ومرسلة ابن مسكان عن رجل نسى ان يصلى ركعتى طواف الفريضة حتى يخرج قال يوكل
ولا يضر عدم التعرض فى الاخيرتين للصلوة بنفسه لعدم دلالتهما على وجوب الاستنابة بل على الجواز الغير المنافى لجواز غيره ايضا كما ان كثيرا من اخبار الايقاع بنفسه
لا ينافى جواز الاستنابة لذلك مع انه على فرض الدلالة على الوجوب ظاهر فى الطرفين او فى احدهما كما فى بعض اخبار الايقاع بنفسه يجب الحمل على التخيير بشهادة
صحيحتى عمر بن يزيد وجوز فى يروكره الاستنابة مع المشقة فى الرجوع والتعذر وهو مبنى على تخصيصهم عدم وجوب الرجوع بصورة المشقة او التعذر
واوجب فى ط الاستنابة ح للاخبار المذكورة وهو ضعيف **فروع ا** الجاهل كالناسى وفاقا لصريح جماعة لصحيح جميل الجاهل فى ترك الركعتين عند
مقام ابرهيم بمنزلة الناسى **ب** مقتضى الاصل فى ترك الركعتين عمدا اما مطلقا او فى مقام ابرهيم وجوب العود عليه مع الامكان والا فالبقاء فى الذمة
الى ان يحصل التمكن للاستصحاب وعدم الامتثال وعن الشهيد الثانى جعل العامد كالناسى ولا وجه له بل استشكل بعضهم كصاحب ك وغيره فى صحة الافعال
المتاخرة عنهما ونفى فى الاخير البعد عن بطلانها وكذا فى الكفاية اما لعدم وقوعها على الوجه المامور به وهو كونها بعد الركعتين كما ذكره الاول او لان الامر
بالشىء يستلزم النهى عن ضده الخاص المستلزم للفساد فى العبادة ولا يخفى ان الاول انما يتم لو ثبت وجوب الترتيب بين الركعتين والافعال المتاخرة من
حيث هو والا فليس ما اتى به بغير الوجه المامور به اصلا فى الاتيان بها واما كون الامر بالشىء نهيا عن ضده وان اقتضى فساد الاعمال المتاخرة مطلقا عند المشهور
الا انه يثبت فى الاصول انه فيه تفصيل لو تم بها فى جميع الافعال المتاخرة عن الركعتين وفى كل وقت غير معلوم وفى حكم العامد الجاهل المقصر فى افعال
الصلوة للطواف او فى المقام والعجب كل العجب من بعض مشايخى بالاجازة انه استجود ما ذكره صاحب ك وغيره من قرب بطلان افعال المتاخرة عن الركعتين جميعا
التى منها السعى والوقوفان فى طواف العمرة ومع ذلك لما شاهد ما ذكره والدى العلامة المحقق فى التحفة الرضوية ان من قصر فى تصحيح وضوئه وقرائته وركوعه
وسجوده ولاجله بطلت صلوته يحصل الاشكال فى صحة حجه من جهة بطلان ركعتى طوافه اعترض عليه بانه لا وجه لبطلان العمرة والحج ببطلان الركعتين مع انهما
ليستا من اركان الحج ولما وصلت الى خدمته فى الحاير الحسينى ع عند مسافرى الى بيت الله بعد انتقال والدى الى جوار الله قال لى انه قد ذكر الوالد المعظم
كذا فى التحفة يلزم عليك اخراج ذلك منه لئلا يتوهم بعد ذلك وقوع الخلاف فى بطلان الحج ببطلان الركعتين مع انه مما لم يقل به احد ولم يتيسر لى بعد ملاحظة
المسئلة بيان الحال له والعرض عليه **ج** لو مات الناسى لهما ولم يصلهما قضاهما عنه الولى من غير خلاف بينهم يعرف لصحيحة عمر بن يزيد ومحمد المتقدمتين
ولا يضر شمولهما الصورة الحيوة ايضا الا ان فى دلالتهما على الوجوب نظرا او كذا دلالة عمومات وجوب قضاء الفوايت من الصلوة عن الميت كما مر فى بحث الصلوة

هل يجوز القران بين الطوافين المفروضين ام لا

والاحوط للولي القضاء عنه وللميت الوصية به له او لغيره ولا يبعد استفادة الوجوب على الولي بوجوب قضاء الطواف عنه او استنابته له كما هو الاقوى
لصحيحة ابن عمار رجل نسي طواف النساء حتى دخل اهله قال لا يحل له النساء حتى يزور البيت وقال يامر من يقضي عنه وان لم يحج فان توفي قبل ان يطاف
عنه فليقض عنه وليه او غيره وهو وان كان مخصوصا بطواف النساء لكن يتعدى الى طواف العمرة والزيارة بالطريق الاولى والاجماع المركب كما قال في ك
اطلاق النص والفتوى يقتضي انه لا يعتبر في صلوة الركعتين وقوعهما في اشهر الحج ونقل عن ك اعتباره وجعله احوط وهو جيد ثم لا فرق في الاحكام
المذكورة بين طواف الحج والنساء والعمرة للاطلاقات **الثالثة** اختلفوا في القران بين الطوافين المفروضين بان لا يصلي ركعتي كل طواف بعده
بل ياتي بهن اجمع ثم يصلوهن بعد وفاقهم ظاهر على وجه حينئذ انه هل هو حرام ام مكروه وعلى الاول هل هو مبطل ام لا فالمشهور كما في النافع والتنقيح الحرمة
وهو الاقرب للمستفيضة من الاخبار كروايات زرارة وعمر بن يزيد وعلي بن ابي حمزة ومضمرة صفوان والبزنطي وصحيحة البزنطي والمروي في السرائر عن
كتاب حريز لا قران بين اسبوعين في فريضة ونافلة وغير الثلث الاولى وان لم يكن صحيحا صريحا في افادة الحرمة ولكنها يستفاد من الثلث الاولى اما
الاوليان منها فباعتبار التفصيل القاطع للشركة بين الفريضة والنافلة بنفي الباس الذي هو الحرمة عن النافلة واما الثالثة فللامر المفيد للوجوب
فيها بصلوة ركعتين بين كل اسبوعين ولا ينافي ذلك المستفيضة المتقدمة في مسئلة زيادة الطواف عن سبعة اشواط الامرة باضافة الباقي
الى الزايد حتى يتم اربع عشر شوطا لعدم كونه في المفروضين بل صرح في كثير منها بكون الاول تطوعا خلافا للحلي والمخ فيكره مطلقا للاصل و
ضعف الاخبار والتعبير بالكراهة في الروايتين الاوليين وكثرة الاخبار الدالة على الجمع فردوا الاول بما مر مدفوع والثاني لو كان بما سبق
مجبور والثالث باعمية الكراهة عن الحرمة في اللغة والشرع مردود والرابع لما مر غير معارض لكونه اخبارا عن الفعل فلعله كان في النافلة او الفريضة
لحال التقية كما صرح به في بعض الاخبار المتقدمة وهل هو مبطل ام لا لا ينبغي الريب في عدم بطلان الطواف الاول لانتفاء المقتضي له راسا لعدم تعلق
نهي به اصلا وانما تعلق بالقران الذي لا يصدق الا بالاتيان بالطواف الثاني فهو المنهي عنه لا الاول ولا هما معا نعم الظاهر بطلان الثاني لتعلق النهي بنفس
العبادة ح مضافا الى الامر بالصلوة بين كل اسبوعين في الرواية الثالثة المستلزم للنهي عن ضده والى الاخبار الدالة على فورية صلوة الطواف وانها
يجب بساعة الفراغ منه ولا يؤخر حيث يستحيل الامر بشيئين متضادين في وقت مضيق ولو لاحدهما واما القران بين النافلتين فالظ كراهته لفتوى
جمع من الاصحاب واطلاق طائفة من الاخبار المذكورة وخصوص ظاهر المروي في السرائر المتقدم ولا ينافيها صحيحة زرارة انما يكره ان يجمع الرجل بين الاسبوعين
والطوافين في الفريضة واما النافلة فلا باس به لان غايتها نفي الحرمة لاعمية الكراهة وهل القران بين الفريضة والنافلة كالفريضتين او النافلتين
الظ الثاني للشك في دخوله تحت قوله في الاخبار في الفريضة فيبقى تحت الاصل فان قيل يشك في دخوله تحت قوله في النافلة ايضا فيبقى تحت العمومات
الناهية قلنا كان ذلك حسنا لو كانت العمومات على التحريم دالة وليس كذلك وللاخبار المتقدمة في مسئلة الزيادة في الطواف المفروض الامرة باتمام الزايد
الموجب لحصول القران بين المفروض والمندوب وصحيحة زرارة الناصة على ان امير المؤمنين ع زاد في الفريضة حتى تمم اربعة عشر شوطا **الرابعة**
يصلي ركعتا الطواف الفريضة في كل وقت حتى الاوقات الخمسة التي قالوا بكراهة النوافل فيها للصحاح المستفيضة وغيرها من المعتبرة والصحاح
المعارضة لها بالمنع محمولة اما على التقية كما صرح به شيخ الطائفة او على النافلة لكراهة ركعتيها على الاشهر وان كانت هي محل نظر فتدبر **الخامسة**
يستحب ان يقرء في اوليهما الحمد والتوحيد وفي الثانية بالحمد والجحد للشهرة وخصوص الصحيحة والموثقة المتقدمتين في اول الباب وعن موضع من نهاية
الشيخ العكس وجعله الشهيد وجماعة رواية ولم اقف عليها **الفصل الرابع** في رابع افعال العمرة وهو السعي وفيه ابحاث **البحث الاول**

في رابع افعال العمرة وهو السعي

في مقدماته وهي امور كلها مستحبة منها الطهارة من الحدث وهي ليست بشرط بلا خلاف للمستفيضة كصحيحة الازرق المصرحة بكونه مع الوضوء احب وكموثقة
ابن فضال ولا يطوف ولا يسعى الا على وضوء وصحيحتي الحلبي وابن عمار وروايتي عمر بن يزيد وابي بصير الواردة جميعا في ترك الحائض السعي القاصرة كالموثقة
عن افادة الوجوب بالجملة الخبرية والمعارضة مع ما ياتي اليه الاشارة وليست بواجبة على الحق المشهور بل المجمع عليه حيث لا يقدح فيه مخالفة الشاذ للاصل
السالم عن المزيل والمستفيضة بل المتواترة معنى فالاخبار الواردة في حدوث الحيض بعد الطواف قبل السعي وانها تسعى وهي كثيرة جدا والمصرحة
بجواز اتيان جميع المناسك غير الطواف بلا وضوء كالصحاح الثلث لابن عمار ورفاعة وجميل ورواية ابي حمزة الاولى لا باس ان يقضي المناسك كلها على
غير وضوء الا الطواف بالبيت فان فيه صلوة والثانية اشهد المناسك وانا على غير وضوء قال نعم الا الطواف بالبيت فان فيه صلوة ومثلها
الرابعة وبجواز خصوص السعي كذلك كصحيحة الازرق ورواية الشحام خلافا للمحكي عن العماني فاوجبها لما مر وجوابه ومنها الطهارة عن الخبث في الثوب
والبدن لفتوى الجماعة ومنها استلام الحجر وتقبيله مع الامكان والاشارة اليه مع العدم والشرب من زمزم بعد اتيانه والصب على الراس والجسد
من مائه بعد السقي منه بنفسه من الدلو المقابل للحجر الاسود ان كان وامكن والا فمن غيره ويدل على الاول صحيحة ابن عمار الطويلة الواردة في حج النبي
وفيها ثم صلى ركعتين خلف مقام ابرهيم ثم عاد الى الحجر فاستلمه وقد كان استلمه في اول طوافه ثم قال ان الصفا والمروة من شعائر الله الحديث و
الاخرى الواردة في طواف الحج وفيها ثم صل عند مقام ابرهيم الى ان قال ثم ارجع الى الحجر الاسود فقبله ان استطعت واستقبله وكبر ثم اخرج الى الصفا
الحديث والحلبي الواردة في حج النبي ص وفيها ثم صلى ركعتين عند المقام واستلم الحجر ثم قال ابدء بما بدء الله عز وجل وعليه وعلى الثاني صحيحة ابن سنان
الواردة فيه ايضا فلما طاف بالبيت صلى ركعتين خلف مقام ابرهيم ودخل زمزم فشرب منها ثم قال اللهم اني اسئلك علما نافعا ورزقا واسعا وشفاء من

٢ [illegible] المناسك وانا على غير وضوء فقال نعم الا الطواف فان فيه صلوة

كل داء

كلّ داء وسقم فجعل يقول ذلك وهو مستقبل الكعبة ثم قال لاصحابه ليكن اخر عهدكم بالكعبة استلام الحجر فاستلمه ثم خرج الى الصفا ثم قال ابدء بما بدء
الله به ثم صعد الى الصفا فقام عليها مقدار ما يقرء الانسان سورة البقرة وابن عمار اذا فرغت من الركعتين فائت الحجر الاسود فقبله واستلمه او اشر اليه
فانه لابدّ من ذلك وقال ان قدرت ان تشرب من ماء زمزم قبل ان تخرج الى الصفا فافعل وتقول حين تشرب اللهمّ اجعله علما نافعا الى اخرما مرّ وعليهما
وعلى الثالث صحيح الحلبي اذا فرغ الرجل من طوافه وصلى ركعتين فليات زمزم ويستقي منه ذنوبا او ذنوبين فليشرب منه وليصب على راسه وبطنه ويقول
اللهمّ اجعله علما نافعا الى اخرما مرّ ثم قال تعود الى الحجر الاسود ومنه يظهر دليل الرابع ايض ويدل عليه غير الاول بما مرّ صحيحة اخرى للحلبي يستحب ان يستقي من ماء زمزم
دلوا او دلوين فتشرب منه وتصب على راسك وجسدك وليكن ذلك من الدلو الذي بحذاء الحجر ولا يخفى انه لا يدل تلك الاخبار ان هذه الامور مستحبة للسعي
ومن مقدماته كما ذكره الاكثر بل يمكن ان يكون من مستحبات الطواف او الركعتين ومن خواتيمه كما استظهره في س قال والظاهر استحباب الاستلام والاتيان عقيب
الركعتين ولو لم يرد السعي ويدل عليه صحيح ابن مهزيار رايت ابا جعفر الثاني ع ليلة الزيارة طاف طواف النساء وصلى خلف المقام ثم دخل زمزم فاستقى فيها
بيده بالدلو الذي يلي الحجر الاسود فشرب منها وصب على بعض جسده ثم اطلع في زمزم مرتين ثم اخبرني بعض اصحابنا انه راه بعد ذلك بسنة فعل مثل ذلك ويمكن ان
يكون هو مستحبا بنفسه كما يستفاد من صحيحة الحلبي الاخيرة وصحيح ابن سنان المتقدمة ولا يخفى ايض ان ظاهر اكثر الاصحاب تقديم الاستلام على اتيان زمزم والدلو
عليه في صحيحي ابن سنان والحلبي الاولى عكس ذلك فهو الاولى ولا يظهر من صحيحة ابن عمار الاخيرة الاول كما ذكره في خيره كما لا يخفى على المتامل فيها ومنها
الدعاء بالماثور في الاخبار المتقدمة عند الشرب والصب ومنها الخروج للسعي من باب الصفا المقابل للحجر بلا خلاف كما عن كره والمنتهى ولصحيحة ابن عمار وفيها
قال ابو عبد الله ع ثم اخرج الى الصفا من الباب الذي خرج منه رسول الله ص وهو الباب الذي يقابل الحجر الاسود حتى يقطع الوادي وعليك السكينة
والوقار واصعد على الصفا حتى ينظر الى البيت ويستقبل الركن الذي فيه الحجر الاسود فاحمد الله واثن عليه واذكر من الائه وحسن ما صنع اليك ما قدرت
على ذكره ثم كبر الله عز وجل سبعا واحمده سبعا وهلله سبعا وقل لا اله الا الله وحده لا شريك له وذكر الدعاء الى ان قال وقال ابو عبد الله ع ان رسول
الله ص قام على الصفا بقدر ما يقرء سورة البقرة مترسلا وصحيحة عبد الحميد عن الباب الذي يخرج منه الى الصفا الى ان قال فقال ابو عبد الله ع هو الباب
قال والد قدس سره ان هذا الباب هو الباب الذي يشهر اليوم بباب الصفا الذي يستقبل الحجر الاسود الحديث قيل هذا الباب داخل الان في المسجد الا انه معلم
باسطوانتين فليخرج من بينهما وفي س الظاهر استحباب الخروج من الباب الموازي لهما ومنها ان ياتي بالسكينة والوقار الى ان يصعد الصفا فيصعد ويستقبل
الركن العراقي وينظر الى البيت ويحمد الله ويذكر الائه ثم يكبر الله ويحمده ويهلله سبعا ثم يدعو بالماثور وتقف على الصفا بقدر ما يقرء سورة البقرة بالتاني
يدل على كل ذلك صحيحة ابن عمار المتقدمة وعلى بعضه صحيحته الاخرى الواردة في حج النبي ص وفيها فابدء بما بدء الله عز وجل الى ان قال ثم اتى الصفا فصعد عليه
واستقبل الركن اليماني فحمد الله واثنى عليه ودعا مقدار ما يقرء سورة البقرة مترسلا ثم انحدر الى المروة فوقف عليها كما وقف على الصفا ثم انحدر وعاد الى
الصفا فوقف عليها ثم انحدر الى المروة حتى فرغ من سعيه فلما فرغ من سعيه وهو على المروة اقبل على الناس الحديث ويدل على استحباب الطول على الصفا
بالقدر المذكور صحيحة ابن سنان المتقدمة ايض وورد في مرفوعة ابن الوليد ومرسلة به ورواية المنقري ان طول الوقوف على الصفا والمروة يوجب كثرة المال
ولا ينافيه ما في مرسلة محمد بن عمر بن يزيد كنت وراء ابي الحسن موسى ع على الصفا او على المروة وهو لا يزيد على حرفين اللهمّ اني اسئلك حسن الظن بك على
كل حال وصدق النية في التوكل عليك اذ لعله ع كان يكرر هذين الحرفين بقدر يطول الوقوف وله ان يقتصر على بعض ما مرّ من الاذكار الماثورة كما
بر في اخر صحيحة ابن عمار المتقدمة قال فان لم تستطع هذا فبعضه وله ان يدعو بغيرها مما جرى على لسانه كما صرح به في رواية ابي الجارود وليس على الصفا
شيء موقت **البحث الثاني** في كيفية السعي وافعاله وهي واجبة ومندوبة اما الواجبات فستة **الاول** النية اي القصد الى الفعل المخصوص
متقربا الى الله سبحانه مميزا النوع عن غيره فلابدّ من تصور معناه المتضمن للذهاب من الصفا الى المروة والعود سبعا وكونه سعي حج الاسلام مثلا او
غيره مع الاحتياج الى المميز ويجب مقارنتها ولو بالنية الحكمية لاوله واستدامة حكمها الى الفراغ ان اتى به متصلا الى الاخر فان فصل جدّدها ثانيا
فما بعده والوجه في الكل ظاهر مما حققناه في امر النية **الثاني والثالث** البدأة بالصفا في اول السعي والختم بالمروة في اخره بالاجماع
والمحكي مستفيضا والنصوص المستفيضة فمما يدل على الاول خاصة صحيحة ابن سنان المتقدمة وابن عمار من بدء بالمروة قبل الصفا فليطرح ما سعى وفي اخرى
وفيها فان بدء بالمروة فليطرح وليبدء بالصفا وبدء بالصفا قبل المروة ورواية علي بن ابي حمزة عن رجل بدء بالمروة قبل الصفا قال يعيد الحديث
ونحوها رواية علي الصايغ وعليهما صحيحة ابن عمار المتقدمة الواردة في حج النبي ص اما دلالتها على البدأة بالصفا فظاهرة واما على الختم بالمروة فلقوله
فلما فرغ من سعيه وهو على المروة وصحيحة الحلبي الواردة فيه ايض وفيها ثم قال ابدء بما بدء الله عز وجل به فاتى الصفا فبدء بها ثم طاف بين الصفا و
المروة سبعا فلما قضى طوافه عند المروة قام خطيبا وصحيحة اخرى لابن عمار انحدر من الصفا ماشيا الى المروة وعليك السكينة والوقار حتى ياتي
المنارة وهي طرف المسعى فاسع ملأ فروجك وقل بسم الله والله اكبر وصلى الله على محمد واهل بيته اللهمّ اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انك انت الاعز الاكرم
حتى يبلغ المنارة الاخرى فاذا جاوزتها فقل يا ذا المنّ والكرم والنعماء والجود اغفر لي ذنوبي انه لا يغفر الذنوب الا انت ثم امش وعليك السكينة و
الوقار حتى تاتي المروة فاصعد عليها حتى يبدو لك البيت فاصنع عليها كما صنعت على الصفا وطف بينهما سبعة اشواط تبدء بالصفا وتختم بالمروة
وقريب منها موثقته ويمكن اتمام دلالة القسم الاول من الاخبار على الحكمين ايض بتقريب استلزام البدأة بالصفا والسعي على الطريق المذكور فيه للختم

في استحباب الدعاء بالماثور عند الشرب

في كيفية السعي وافعاله الواجبة والمندوبة

ومما يدل له

بالمروة وانما قيدنا البدئة باول السعي والختم باخره لئلا يتوهم انه كذلك في كل شوط فانه غير واجب بل اللازم البدئة بالصفا والختم بالمروة في كل شوط
فرد والعكس في كل زوج فلو بالصفا الى المروة ثم عاد الى الصفا من غير ان يحتسب عوده سعيا ثم بدءه من الصفا ايض الى المروة وبعده ثاني الاشواط بدءه
وهكذا الى ان يتم بطل السعي لانه غير الطريق المعهود من الحج المامور باخذ المناسك عنهم بل ينافيه المدلول عليه ظاهرا من كثير من الاخبار المذكورة
فرع اظاهر الامر في بعض الاخبار المتقدمة وان كان وجوب الصعود على الصفا الا ان ظاهر القوم الاتفاق على انتفاء الوجوب بل عن ف
المن وكره والقاضي وبعض اخر الاجماع عليه ويدل عليه صحيح الحلبي عن النساء يطفن على الابل والدواب ايجزيهن ان يقفن تحت الصفا والمروة
حيث يرين البيت قال نعم بضميمة عدم الفصل بين النساء والرجال والراكب والراجل والصحاح المستفيضة الاتية المجوزة للسعي راكبا على الابل وفي المحمل وبما ذكر يضعف

في بيان البدئة بالصفا والختم

ما لك الامر على الوجوب بل يحمل على الاستحباب بقرينة ما ذكر ويظهر عن المن وكره وجود قول بوجوب الصعود ولكن من باب المقدمة ورده بانه انما يتم لو توقف حصول
العلم بتحقق الواجب عليه وليس كذلك اذ يمكن ان يجعل عقبه ملاصقا للصفا وهو كذلك ف قالوا في كيفية البدئة والختم بالصفا الصاق العقب بالصفا
والاصابع بالمروة واذ لا يتحقق استيفاء ما بينهما والبدئة والختم الا بذلك ولا ريب انه احوط بل ويكف في كل شوط سيما مع ان الظ كما قيل اتفاق الاصحاب عليه
ولولاه لقلنا بعدم لزوم هذه الدقة والاكتفاء بالسعي بين الصفا والمروة والابتداء بالاول والختم بالثاني عرفا كما اختاره بعض مشايخنا لان العرف هو المرجع في
في امثال ذلك سيما مع تصريح الصحاح بجواز السعي على الابل ووقوعه من النبي ص ولا شك انه لا يقع معه هذه الدقة الا ان ظاهر الاتفاق يمنع من الجرئة على
الفتوى به ولا يخفى ان ذلك مع عدم الصعود الى الصفا والمروة واما معه فلا يحتاج الى الالصاق في شيء من الموضعين لتحقق الواجب والزائد بدونه نعم يجب
استحضار النية عند الصعود من الدرج والنزول ولا يخفى ايضا ان الظاهر في صورة الالصاق كفاية الصاق عقب احد الرجلين واصابعها لصدق البدئة والختم
والاستيفاء بذلك وعدم مظنة الاجماع في الرجلين **ج** لو بدء بالمروة قبل الصفا فظاهرهم وغيره وجوب اعادة السعي مبتدءا من الصفا وطرح ما سعى بالمروة
وهو كذلك فلا يكفي طرح الشوط الاول خاصة وجعل ما بعده المبتدا فيه من الصفا اول السعي لعدم صدق الاتيان بالمامور به على وجهه اذ لا يصدق مع ذلك
البدئة بالصفا عرفا ولصحيحي ابن عمار وروايتي على بن ابي حمزه وعلي الصائغ المتقدمة جميعا **الرابع** السعي بينهما سبعا بعد ذهابه الى المروة شوطا وعوده
منها الى الصفا اخر وهكذا الى ان يكملها سبعا بالاجماع المحقق والمحكي في كلام جماعة ولانه الموافق لما صرح به في الاخبار من البدئة بالصفا والختم بالمروة
اذ لا يتصور الاتيان بالسبع الا بما ذكر او بجعل كل ذهاب وعود شوطا واحدا والثاني مستلزم للختم بالصفا ايض فتعين الاول ومنه يظهر دلالة صحيحة هشام
قال سعيت بين الصفا والمروة انا وعبد الله بن راشد فقلت له تحفظ على فجعل يعد ذاهبا وجائيا شوطا واحدا فبلغ مثل ذلك فقلت له كيف تعد قال
ذاهبا وجائيا شوطا واحدا فاتممنا اربعة عشر شوطا فذكرنا ذلك لابي عبد الله ع فقال قد زادوا على ما عليهم ليس عليهم شيء على المط ايض **الخامس**
الذهاب من كل من الصفا والمروة الى الاخر بالطريق المعهود بغير خلاف كما صرح في ح ئح فلو اقتحم المسجد ثم خرج من باب اخر او سلك سوق الليل لم يصح سعيه
لانه المعهود من الشارع ولوجوب حمل الالفاظ على المعاني المتعارفة وهذا المعنى هو المفهوم عرفا من السعي بين الصفا والمروة **السادس** استقبال المطلوب
بوجهه بغير خلاف ايض كما في الكتاب المذكور فيستقبل المروة عند الذهاب اليه من الصفا والصفا عند الذهاب اليه من المروة فلو مشى عرضا او قهقرى لم
يصح لما ذكر في سابقه بعينه بل يظهر منه وجوب المشي بالطريق المتعارف راجلا او راكبا فلو تدحرج الى المطلوب لم يصح بل الظ الاشكال فيما لو سعى بينهما بالمشي

في مستحبات السعي وهي اربعة

بالصدر او الركبتين واليدين فر واما المستحبات فاربعة الاول ان يسعى راجلا وان جاز راكبا كما ياتي لان افضل الاعمال احمزها ولانه ادخل في الخضوع واقرب
الى المذلة وقد ورد في الاخبار العديدة ان المسعى احب الاراضي الى الله تع لانه يذل فيه الجبابرة ولصحيح ابن عمار عن الرجل يسعى بين الصفا والمروة راكبا
قال لا بأس والمشي افضل والاخرى عن المرأة يسعى بين الصفا والمروة على دابة او على بعير فقال لا بأس بذلك وسألته عن الرجل يفعل ذلك فقال لا بأس به
والمشي افضل ولكن ذلك اذا لم يخف الضعف والا فالظاهر افضلية الركوب كما صرح في صحيح الخشاب اسعيت بين الصفا والمروة فقال نعم قال وضعفت
قال لا والله لقد قويت قال فان خشيت الضعف فاركب فانه اقوى لك في الدعاء الثاني والثالث يهرول ما بين المنارة الاولى والاخرى للموضوعة قال ع
زقاق العطارين ويقتصد في مشيه في طرفيها الماء بجانبه فبالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا والنصوص المستفيضة المرجحة له قولا وفعلا منها صحيح
ابن عمار وموثقته المتقدمتان وموثقة سماعة عن السعي بين الصفا والمروة قال اذا انتهيت الى الدار التي عن يمينك عند اول الوادي فاسع حتى تنتهي
الى اول زقاق عن يمينك بعد ما تجاوز الوادي الى المروة فاذا انتهيت اليه فكف عن السعي وامش مشيا فاذا جئت من عند المروة فابدأ من عند الزقاق
الذي وصفت لك فاذا انتهيت الى الباب الذي من قبل الصفا بعد ما تجاوز الوادي فاكفف عن السعي وامش مشيا وانما السعي على الرجال وليس على
النساء سعي الى غير ذلك ولما عدم وجوبه فعلى الاظهر الاشهر بل وفاقا لغير من شذ وندر بل عليه الاجماع في كلام جماعة للصحيح الاعرج عن رجل ترك
شيئا من الرمل في سعيه بين الصفا والمروة قال لا شيء عليه والرمل محركة بين العدو والمشي وهو بمعنى الهرولة وهي باطلاقها يشمل الترك عمدا او سهوا
مع التذكر بعد السعي وفي اثنائه فلا يكون واجبا ولا يتوهم ان المسؤل عنه فيها ترك بعض الرمل وهو لا ينافي وجوب مطلقه لانا نجيب عنه ان الاوامر في
الاخبار المتقدمة متعلقة بالرمل بين المنارتين اي تمام موضعه فاذا ثبت عدم وجوب الكل تصرف تلك الاوامر عن حقيقته فلا يبقى دليل على وجوب
البعض ايضا فيعمل فيه بالاصل خلافا المحكي عن الحلبي فاوجبه لظاهر الاوامر وجوابه بعد ما ذكر ظاهر مع ان كلامه كما قيل عن افادة الوجوب قاصر ثم
استحباب الهرولة مخصوص بالرجال فلا يستحب للنساء بلا خلاف ظاهر للموثقة المتقدمة وصحيحة ابي بصير ليس على النساء جهر بالتلبية ولا استلام الحجر

لا دخول

لا دخول البيت ولا سعي بين الصفا والمروة يعني الهرولة و بالماشي واما الراكب فيسرع دابته بين حد الهرولة اجماعا كما عن كره وغيره وصرح به صحيحة ابن عمار **الرابع** الدعاء في موضع الهرولة بالماثور في صحيحة ابن عمار المتقدمة وغيرها **البحث الثالث** في احكامه وفيه مسائل

في احكام السعي ومسائله

المسئلة الاولى من ترك السعي حتى انقضى وقته على ما مر في الطواف فان كان متعمدا بطل حجه او عمرته اجماعا محققا ومحكيا في كلام جماعة له ولعدم الاتيان بالمامور به على وجهه ولصحيحة ابن عمار في رجل ترك السعي متعمدا قال عليه الحج من قابل واخرى وفي اخرها في رجل ترك السعي متعمدا قال لا حج له وغير ذلك ولما قوله سبحانه فلا جناح عليه ان يطوف بهما حيث يستفاد من نفي الجناح عدم الوجوب فانما هو في مورد الخاص لوجه مخصوص نص عليه في مرسلة الوشاء وان كان سهوا قضاه لو ان امكن عوده بنفسه والاتيان به من غير مشقة عاد واتى وان شق وتعسر استناب فيه بلا خلاف فيهما كما صرح به جماعة بل ادعى بعضهم الاجماع عليه واستدل على الاول بالاصل وفيه نظر لان الاصل عدم وجوب الاتيان به خاصة بعد مضي وقته سيما في الاوقات التي لا يصلح للنسك و ثبوت وجوب اصل الاتيان به غير مفيد لاستواء نسبته الى اتيانه بنفسه او السعي عنه ولصحيحة ابن عمار رجل نسي السعي بين الصفا والمروة قال يعيد السعي قلت فانه ذلك حتى خرج قال يرجع فيعيد السعي ان هذا ليس كرمي الجمار ان الرمي سنة والسعي بين الصفا والمروة فريضة ونحوها الاخرى وفيهما قصور من حيث الدلالة لمكان الجملة الخبرية وعلى الثاني بصحيحة محمد عن رجل نسي ان يطوف بين الصفا والمروة قال يطاف عنه ورواية الشحام عن رجل نسي ان يطوف بين الصفا والمروة حتى يرجع الى اهله فقال يطاف عنه بحملها على صورة المشقة والتعسر جمعا بينهما وبين ما مر ولاشعار قوله في الثاني حتى يرجع الى اهله بذلك ولان مع ادلة نفي العسر والحرج يعارض ما مر فيبقى خبر الاستنابة بلا معارض **اقول** الجمع كما يمكن بما ذكر يمكن بالقول بجواز كل من الامرين مقتضى الروايات لورود الكل بالجمل الخبرية وبعد الحمل على الجواز لا يكون ادلة نفي العسر معارضة لما مر ايضا وبالجملة فاثبات وجوب المباشرة في الصورة الاولى من الخبرين المتقدمين مشكل الا انه يمكن ان يستدل عليه بالعلة المنصوصة في صحيحة ابن عمار المتقدمة في نسيان الطواف بضميمة التصريح بكون السعي ايضا فريضة في صحيحيه المتقدمين انفا وهي كافية في اثباته ومقتضاها وان كان عدم جواز الاستنابة ما دام حيا الا انه خرج صورة التعذر برواية الشحام بعمل الاعلام ومقتضاها كفاية التعسر الحاصل من العود بعد الرجوع الى الاهل كما مر في الطواف ثم الجهل هل هو مثل العمد او السهو الظاهر الاول للاصل حيث لم يات بالمامور به على وجهه

في ابطال السعي بالزيادة فيه

الثانية يبطل السعي بالزيادة فيه ان كان عمدا على المشهور كما في يع وشرحه بل بلا خلاف ظاهر فيه كما صرح به بعضهم بل هو مقطوع به في كلام الاصحاب كما في ك وغيره لرواية عبد الله بن محمد المتقدمة في مسئلة زيادة الطواف المنجبر ضعفها لو كان بالشهرة وصحيحة ابن عمار ان طاف الرجل بين الصفا والمروة تسعة اشواط فليسع على واحد وليطرح ثمانية وان طاف بين الصفا والمروة ثمانية اشواط فليطرحها وليستانف السعي و اطلاقهما وان كان شاملا لغير العمد ايضا الا انه يقيد بالعمد جمعا بينه وبين الاخبار الاتية الدالة باطلاقها على طرح الزايد والاعتداد بالسبعة سيما صحيحة البجلي في رجل سعى بين الصفا والمروة ثمانية اشواط ما عليه فقال ان كان خطأ طرح واحدا واعتد بسبعة فانها اخص مطلقا من الاطلاقين فيقيد الاول بمنطوقها والباقي بمفهومها حيث انه يقتضي ان مع عدم الخطأ ليس الحكم طرح الواحد والاعتداد بالسبعة وليس الا البطلان اجماعا و تخصيص الصحيح بصورة النسيان وحملها على من استيقن الزيادة وهو على المروة لا الصفا فيبطل سعيه على زيادة شوط لظهور ابتدائه من المروة ولا يبطل على زيادة الشوطين لانه يظهر كونه باديا من الصفا ويكون ابتداء التاسع ايضا منه فيبطل الاول للزيادة ويصح الثاني فيخصص وحمل الامر بطرحها اصلا بل بعد غايته فالاولى تخصيص اطلاقها بصورة العمد لما ذكرنا ويكون في صورة زيادة الشوط باطلا اما السبعة الاولى فللزيادة عليها واما الثامن فلابتدائه من المروة واما في صورة زيادة الشوطين يكون ما تقدم على التاسع باطلا لما مر ويصح التاسع فيضاف اليه ويستقيم ولا يلزم ان ينوي به اولا انه ابتداء عبادة مستقلة اذ لم يثبت في اشتراط النية الزايد على اشتراط قصد الفعل والقربة وهما متحققان ولزوم قصد الفعل الكامل المستقل اولا لا دليل عليه بل يكفي قصده في الاثناء فتدبر وان كانت الزيادة سهوا فلا خلاف في عدم البطلان نصا وفتوى وعليه الاجماع في كلام بعضهم ويدل عليه الصحاح المستفيضة كصحيحة هشام المتقدمة في مسئلة وجوب السعي سبعا والبجلي المتقدمة انفا وابن عمار من طاف بين الصفا والمروة خمسة عشر شوطا طرح ثمانية واعتد بسبعة وجميل حججنا ونحن صرورة فسعينا بين الصفا والمروة اربعة عشر شوطا فسالنا ابا عبد الله ع عن ذلك فقال لا باس سبعة لك وسبعة يطرح و مهران في كتاب علي ع اذا طاف الرجل بالبيت ثمانية اشواط الفريضة واستيقن ثمانية اضاف اليها ستا وكذا اذا استيقن انه سعى ثمانية اضاف اليها ستا ثم انه هل يطرح الزايد ويعتد بالسبعة كما هو مقتضى غير الاخيرة من الصحاح المذكورة ومال اليه بعض المتاخرين او يكمل الزايد اسبوعين كما هو صريح الاخيرة ومحكي عن ابن زهرة او يتخير بين الامرين كما هو مقتضى الجمع بين القسمين ومنقول عن اكثر الاصحاب وهو الاقوى لما ذكر بل عدم دلالة شيء من القسمين على التعيين والوجوب تعين المصير الى ذلك واكثرية اخبار القسم الاول لا يوجب رفع اليد عن الثاني بالمرة بعد حجيته بل صحته والاستشكال فيه بان السعي ليس مثل الطواف عبادة براسها ليكون الثاني مستحبا مردود بان هذه الصحيحة يكفي في اثبات مشروعيتها في هذا المقام وبان اشتراط البدأة بالصفا في السعي يستلزم بطلان الشوط الثامن فلا يصح السعي الثاني مطلقا مردود بانه يمكن ان يكون اشتراط البدأة مخصوصا بالسعي المبتدأ دون المنضم فان الثابت لزوم كون مبدأ اصل السعي الصفا بحيث لا يتقدمه البدأة بالمروة لا كل سعي وحمل الاخيرة على كون مبدأ الاشواط فيها المروة دون الصفا وكون الامر باضافة الست انما هو لبطلان السبعة الاولى لوقوع البدأة فيها بالصفا بخلاف الشوط الثامن فهو بعيد غايته بل خلاف مقتضى حقيقة الكلام ولا يخفى انه ينبغي الاقتصار في الاضافة بمورد النص وهو كمال الشوط الثامن لمخالفته للاصول فلو نقص عنه يطرح الزايد ويعتد بالسبعة بل لولا الاجماع

فى حكم من نقص اشواطا عن السبعة عمدا او سهوا

المركب كان ينبغي الاقتصار بخصوص الثامن واضافة الست دون ما اذا تجاوز عنه **فرع** حكم الجاهل هنا كالناسي لشمول الخطأ للجهل ايض
بل ظهوره فيه وصحيحي هشام وجميل في الجاهل ايضا **الثالثة** يحرم النقص عن السبعة اشواط فان نقص عنها عمدا حتى فات وقته بطلت نسكه
لعدم اتيانه بالمأمور به على وجهه وان نقص سهوا اتى بالنقيصة حتى ذكر سواء فات وقت الموالاة ام لا لعدم وجوب الموالاة فيه كما ياتي وسواء كانت
النقيصة اقل من النصف او اكثر فان كان رجع الى اهله عاد واتى بها مع المكنة والا استناب فيه وجوبا اما النسك فبالاجماع والمستفيضة من الاخبار
كصحيحة ابن عمار فان سعى الرجل اقل من سبعة اشواط ثم رجع الى اهله فعليه ان يرجع ليسعى تمامه وليس عليه شيء وان كان لم يعلم ما نقص فعليه ان يسعى سبعا
وسعيد بن يسار رجل متمتع سعى بين الصفا والمروة ستة اشواط ثم رجع الى منزله وهو يرى انه قد فرغ منه وقلم اظافيره واحل ثم ذكر انه سعى ستة اشواط
فليعد وليتم شوطا وليرق دما فقلت دم ماذا قال دم بقرة وان لم يكن حفظ انه سعى ستة فليعد فليبتدئ السعي حتى يكمل سبعة اشواط ثم ليرق دم بقرة
ورواية ابن مسكان عن رجل طاف بين الصفا والمروة ستة اشواط وهو يظن انها سبعة فذكر بعدما احل وواقع النساء انه انما طاف ستة اشواط
قال عليه بقرة يذبحها ويطوف شوطا آخر واما الاتيان بالنقيصة مع المكنة لو كانت اقل من النصف فبالاجماع ايض ويدل عليه الاخبار المتقدمة
عموما وخصوصا واما الاتيان بها لو كانت النصف واكثر فعلى الاظهر الاشهر كما صرح به الشهيد الثاني لاطلاق الصحيحة الاولى الخالية عما يصلح
للمعارضة المعتضدة بما ياتي من جواز القطع والبناء بعد شوط او ثلثة لصلوة او حاجة خلافا للمحكي عن المفيد والديلمي والحلبيين وعن الغنية الاجماع
عليه فاعتبروا في النساء مجاوزة النصف واحتج لهم برواية ابي بصير اذا حاضت المرأة وهي في الطواف بالبيت او بين الصفا والمروة فجازت النصف
فعلمت ذلك الموضع فاذا طهرت رجعت فاتمت بقية طوافها من الموضع الذي علمته وان هي قطعت طوافها في اقل من النصف فعليها ان تستأنف الطواف
من اوله وقريب منها رواية الحلال والجواب عنهما مع عدم كونهما من مفروض المسئلة انهما معارضتان مع صحيحة ابن عمار وغيرها المصرحة باتمام السعي
لو حاضت في اثنائه ومع ذلك فهما غير دالتين على الوجوب فيحملان على الافضلية لو طهرت قبل فوات الوقت كما حملهما عليه في التهذيبين واما الاتيان
بنفسه مع المكنة فوجهه واضح والاخبار به مصرحة واما الاستنابة مع عدم المكنة فاستدل له بان الحكم كذلك لو ترك الكل كما مر فترك بعضه اولى
بذلك وفيه تامل لعدم وضوح دليل الاولوية فانه يثبت جواز الاستنابة في الصلوة ولم يثبت في بعض اجزائها المنسية الا ان يعارض ادلة وجوب
المباشرة بعمومات نفي العسر والحرج فيتردد الامر بين الاستنابة وعدم الاتيان والثاني باطل بالاجماع فيبقى الاول **الرابعة** لو سعى المتمتع ستة
اشواط وعلم او ظن اتمامه فاحل وواقع اهله او قلم اظفاره فعليه اتمام السعي ودم بقرة وفاقا لجماعة من الاصحاب منهم المفيد والشيخ في يب والفاضل
في كره وشا وغيرهما وغيرهم لصحيحة ابن يسار ورواية ابن مسكان المتقدمتين والايراد بضعف سند الثانية وعدم صراحة الروايتين في الوجوب ضعيف
غايته والاستبعاد بمخالفتهما لبعض العمومات اضعف اذ العام يخصص بالخاص المطلق وليست تلك العمومات مما يابى العقل عن خلافها فلا حاجة الى
بعض التوجيهات البعيدة التي ذكرها بعضهم ولا يجب الاقتصار على المتمتع لاطلاق الرواية بالنسبة الى غيره ايض وظهورها فيه ايض كما ادعى لانهم وجهه
لا على الظان لشمول الصحيحة للقاطع ايض بل الظان المراد بالظان في الثانية ايض هو القاطع لاستعماله فيه كثيرا في امثال المقام لاشتراط حفظ الستة
في الاولى نعم لا يبعد لزوم الاقتصار على ستة اشواط كما هي مورد الخبرين والمخصوص بها في كلام جماعة من الاصحاب **الخامسة** لو شك في عدد الاشواط
فان علم السبعة وشك في الزائد على وجه لا ينافي البدأة بالصفا كالشك بين السبعة والتسعة وهو على المروة صح سعيه ولا شيء عليه لتحقق الواجب
وعدم منافاة الزيادة سهوا كما مر وان كان في الاثناء استأنف السعي وجوبا على ما قطع به الاصحاب كما في ذ بل بالاجماع كما في يج والاتفاق كما في شرحه
لا لما قيل من وقوع التردد بين محذورين الزيادة والنقصان وكل منهما مبطل لمنع كون الزيادة او النقيصة المحتملة محذورا مع ان الاصل عدم الزيادة
بل لصحيحتي ابن عمار وابن يسار المتقدمتين في المسئلة الثالثة ومقتضاهما عدم الفرق في وجوب الاعادة بين ما اذا كان الشك حال الاشتغال
بالسعي او الفراغ منه كما هو مقتضى كلام الاصحاب ايض وبه يخصص عمومات عدم الالتفات الى الشك بعد الفراغ عن العمل **السادسة**
لا يجب الموالاة في السعي بالاجماع كما عن كره للاصل والاطلاقات المؤيدين بصحيحة الحلبي المصرحة بالجلوس في اثناء السعي للاستراحة وابن عمار المصرحة
بقطع السعي والصلوة ثم العود اذا دخل وقت الفريضة وهو في السعي وموثقة ابن فضال المتضمنة للقطع والصلوة ثم العود والاتمام لو طلع الفجر
وهو سعى شوطا واحدا وصحيحة الازرق النافية للباس لقطع السعي لمن سعى ثلثة اشواط او اربعة فيذهب ويعود ويقضي بقية للحاجة او الى الطعام وانما جعلناهما
مؤيدة لجواز تخصيص القطع بهذه الامور خاصة مع عدم معلومية منافاة الجلوس بقدر الاستراحة للموالاة وعدم صراحة الصحيحين في البناء على
ما سعى فيه ويظهر من بعض المتأخرين نوع ميل الى وجوب الموالاة للتاسي والاخذ بالمتيقن ويرد الاول بعدم وجوبه اذ لم يعلم كونه على طريق الوجوب
بل يمكن منع ثبوت مواظبتهم على الموالاة والثاني بانه انما يتم لو لم يكن الاطلاقات **السابعة** يجوز السعي راكبا وعلى المحمل اجماعا محققا ومحكيا
مستفيضا وللنصوص المستفيضة كالصحاح الثلث المتقدمة في الامر الاول من المستحبات وصحيحة الحلبي في الرجل يسعى بين الصفا والمروة على الدابة قال
نعم وعلى المحمل وغيرها **الثامنة** يجوز الجلوس في خلاله للراحة على الاظهر الاشهر للاصل وصحيحة ابن رئاب الرجل يعيي في الطواف اله ان يستريح
قال نعم يستريح ثم يقوم فيبني على طوافه في فريضة او غيرها ويفعل ذلك في سعيه وجميع مناسكه بل كذلك ايض للاصل وكصحيحة الحلبي عن الرجل يطوف
بين الصفا والمروة ايستريح قال نعم ان شاء جلس على الصفا والمروة وبينهما فيجلس وعن الحلبيين المنع من الجلوس حتى مع الاعياء ويجوز ان الوقوف

فى عدم وجوب الموالاة فى السعى اجماعا

فقال الرجل يحفظ انه قد سعى ستة اشواط فقال ان كان يحفظ انه قد سعى ستة اشواط فليعد

مع الاعيا ولا دليل لهما واما صحيحة البصري لا يجلس على الصفا والمروة الا من جهد فمع دلالتها على الجواز مع الاعيا لا يثبت ازيد من الكراهة و باس بها **التاسعة** لو نسي الهرولة في موضعها يستحب الرجوع القهقري الى مبدئها وتداركها لمرسلة الصدوق والشيخ من سهى عن السعي حتى يصير من المسعى على بعضه او كله ثم ذكر فلا يصرف وجهه منصرفا لكن يرجع القهقري الى المكان الذي يجب فيه السعي ومقتضى الاصل الاقتصار في الرجوع على ما ورد فيه النص من القهقري عند ما اذا ذكر في شوط انه ترك السعي فيه فلا يرجع بعد الانتقال الى شوط اخر وما اذا تركه سهوا فلا يرجع لو تركه عمدا **العاشرة** قد مضى في بحث الطواف وجوب تقديم طواف الحج والعمرة على السعي فيحرم تقديم السعي عليه عمدا وهو كما مر اجماعي مدلول عليه بالاخبار المتواترة والقولية المتقدمة اليها الاشارة فيما مر ولو قدم السعي يجب عليه الطواف ثم اعادة السعي كما صرح به في المستفيضة كصحيحة منصور عن رجل طاف بين الصفا والمروة قبل ان يطوف بالبيت فقال يطوف بالبيت ثم يعود الى الصفا والمروة فيطوف بينهما وروايته عن رجل بدء بالسعي بين الصفا والمروة قال يرجع فيطوف بالبيت ثم يستانف السعي قلت ان ذلك قد فاته قال عليه دم الا ترى انك اذا غسلت شمالك قبل يمينك كان عليك ان تعيد على شمالك وموثقة اسحق المتقدمتين في المسئلة الرابعة من احكام الطواف ولا يضر عدم صراحة بعضها في الوجوب بعد الاجماع عليه ودلالة رواية منصور بوجهين ولا فرق في ذلك بين العمد والسهو كما هو المستفاد من اطلاق الفتاوى وصرح به في الاطلاق الاخبار ويظهر منه وجوب اعادة السعي في كل موضع يجب فيه اعادة الطواف لو اعاده بعد السعي نعم لو قدمه على الطواف سهوا لم يستانف بل يتم السعي بعد اتمام الطواف كما مر في المسئلة المشار اليها **الحادية عشر** قالوا لا يجوز تاخير السعي عن يوم الطواف الى الغد بلا خلاف فيه كما قيل الا عن يع فجوزه وان احتمل كلامه الارجاع الى المشهور باخراج الغاية عن المغيى واستدل للمشهور بصحيحة محمد عن رجل طاف بالبيت فاعيي ايؤخر الطواف بين الصفا والمروة الى غد قال لا وفي دلالتها على الوجوب نظر لجواز كون السؤال عن الجواز بالمعنى الاخص والاصل يقتضي العدم بل يدل عليه الاطلاق صحيحة اخرى لمحمد وهي كالاولى الا انه ليس فيه قوله الى غد وقال نعم مكان لا و الاحتياط عدم التاخير ويجوز التاخير في يوم الطواف الى الليل قولا واحدا للاصل واطلاق الصحيحة الاخيرة وصحيحة ابن سنان وموثقة **الثانية عشر** المريض الذي لا يتمكن بنفسه من السعي يسعى به او عنه بالتفصيل المتقدم في الطواف بدليله **الفصل الخامس في خامس افعال العمرة وهو التقصير** وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اذا فرغ المعتمر بعمرة المتمتع عن السعي يقصر واجبا بلا خلاف يعرف بل بالاجماعين ويدل عليه المستفيضة من الاخبار كصحيحة ابن عمار اذا فرغت من سعيك وانت متمتع فقصر من شعر راسك من جوانبه ولحيتك وخذ من شاربك وقلم اظفارك وابق منها لحجك فاذا فعلت ذلك فقد احللت من كل شيء يحل منه المحرم واحرمت منه فطف بالبيت تطوعا ما شئت وصحيحته الاخرى وفيها ثم قصر راسك من جوانبه ولحيتك وخذ من شاربك وقلم اظفارك وابق منها لحجك الحديث وابن سنان طواف المتمتع ان يطوف بالكعبة ويسعى بين الصفا والمروة ويقصر من شعره فاذا فعل ذلك فقد احل ورواية عمر بن يزيد ثم ائت منزلك فقصر من شعرك وحل لك كل شيء وغير ذلك مما ياتي وهل هو واجب عليه كما هو المشهور بل لا يعرف فيه خلاف الا من ف او هو الافضل وان جاز الحلق ايض كما عن ف وحكي عن والد الفاضل ايض الحق هو الاول لا لصحيحتي ابن عمار الاوليين لعدم وجوب المامور به فيهما بخصوصه قطعا من الاخذ من شعر الراس من جوانبه واللحية ولا لصحيحة ابن سنان لقصورها عن افادة الوجوب بل برواية عمر بن يزيد وصحيحة ابن عمار اذا احرمت فعقصت راسك او لبدته فقد وجب عليك الحلق وليس لك التقصير وان انت لم تفعل فخير لك التقصير والحلق في الحج وليس في المتعة الا التقصير ويدل عليه ايض الاخبار المثبتة للدم على ناسي التقصير وعلى الحالق الاخبار الواردة في صفة اصناف الحج والاقتصار فيها في عمرة التمتع على التقصير والاخبار المتضمنة لوجوب الدم على من اتى النساء قبل التقصير ولبطلان العمرة اذا اهل بالحج قبل التقصير هذا في صورة عدم عقص شعر الراس وتلبيده واما معه فحكي في المنتقى عن المفيد وجوب الحلق خاصة كما في احرام الحج ونسب الى ظاهر من يوافقه في ذلك ومال هو بنفسه اليه ايض واستحسنه في ذخيره واستدل له بصحيحة ابن عمار الاخيرة بجعل قوله في الحج قيدا للحكم الاخير وبصحيحة اخرى له وصحيحة العيص ورواية ابي سعد الاتيتين في بحث تحليل الحج الدالتين على تعين الحلق على المعقص والملبد مطلقا وبصحيحة هشام الاتية فيه ايض الدالة عليه في الحج او العمرة قال في المنتقى ان هذه اخص مما مر لاختصاصها بالمبلد فيجب حمل العام على الخاص **اقول** ما ذكره في الاولى محض احتمال لا يجوز به ولا يمكن تخصيص عموم قوله اخيرا وليس في المتعة الا التقصير والاربعة الباقية وان اختصت بالمعقص والملبد الا ان الاوليين اعمان من الحج والعمرة والاخيرة من العمرة المتمتع بها والمبتولة فالنسبة بين الفريقين بالعموم من وجه دون المطلق ولكن لا مرجح لاحدهما على الظاهر والترجيح بالشهرة فتوى عندي غير ثابت والاصل بالنسبة اليهما على السواء والمسئلة قوية الاشكال وان كان مقتضى الاستدلال التخيير الا انه لا اعلم به قائلا ياتي هذا الاشكال في حق الصرورة ايض لتعارض اخبارها الاتية في تحليل الحج مع اخبار التقصير بالعموم من وجه الا انه لم ينقل عن احد القول بتعين الحلق في حقه ويمكن دفع الاشكال فيه بذلك حيث ان مخالفة الشهرة القوية لا اقل موهنة للخبر مخرجة له ولو لعمومه عن الحجية بل بذلك يمكن دفع الاشكال في المعقص والملبد ايض سيما وان كلام الشيخ ليس صريحا ولا ظاهرا في ذلك نعم سكت هو عن رد قول المفيد وذلك ليس بظاهر في المخالفة بل في ظهور قول المفيد في ذلك ايض كلام **الثانية** وحيث عرفت وجوب التقصير عليه فهل يجوز له معه الحلق مطلقا او بعد التقصير ام لا حكي عن القاضي وابن حمزة والشهيد الحرمة في الحالين واطلق في يع عدم جوازه وظاهر فع التحريم قبله خاصة وتردد في لك في اصل التحريم وهو في محله لان الاصل ينفيه ولا دليل يثبته اصلا سوى ما في بعض الاخبار من ايجاب الدم له وهو محل مناقشة كما ياتي وعلى فرض الثبوت لا يثبت التحريم لجواز ترتبه على فعل مباح او ترك مستحب ايض ولذا اثبته بعضهم في

الحلق المستحب تركه قبل الاحرام ايض نعم يمكن القول بتحريمه قبله بالاستصحاب والقول بانه لو لم يحرم بعده لم يحرم اصلا لان اولة تقصيره مردود بالمنع
لان التقصير جعل الشعر او غيره قصيرا والحلق هو ترتيبه بها فرق بظاهر عرفا ولغة ولا يمكن استصحاب التحريم فيما بعد لقوله في الاخبار المتقدمة فقد
احللت من كل شئ وقد يستدل على التحريم ولو بعد التقصير بقوله في صحيحتي ابن عمار المتقدمتين وليس منها الحلق حيث ان الامر بالشئ نهى عن
ضده العام وفيه انه لا يتعين في الحج حلق الراس على الاطلاق بل يتخير غير الصرورة والمعقص والملبد بينه وبين التقصير فلا يجب ابقاء شئ من الراس
مطلقا قطعا فيمكن ارجاع الضمير المجرور الى المذكورات من اللحية والشارب والاظفار والراس فلا دلالة لها اصلا ثم على القول بالتحريم هل المحرم
حلق جميع الراس او يحرم بعضه ايضا استوجهه في المن وحكى عن جمع ايض عدم تحريم البعض ولا ارى وجها للتفرقة بين الكل والبعض وعليه ايض هل
يكون مجزيا عن التقصير ام لا قيل نعم مطلقا وقيل باجزاء حلق البعض والحق عدم الاجزاء لما اشرنا اليه من مباينة الحلق ثم لو حلق فهل عليه دم ام لا
المش كما قيل الاول بل ربما يلوح من كلام بعضهم مظنة كونه اجماعا وفي فع اختصاصه بما قبل التقصير وظاهر طائفة من المتاخرين التامل فيه وما يدل عليه
رواية اسحق عن المتمتع اراد ان يقصر فحلق راسه قال عليه دم يهريقه وصحيحة جميل عن متمتع حلق راسه بمكة قال ان كان جاهلا فليس عليه شئ وان تعمد ذلك
في اول اشهر الحج بثلثين يوما فليس عليه شئ وان تعمد بعد الثلثين التي يوفر فيها الشعر للحج فان عليه دما يهريقه ويرد على الاولى انها ظاهرة في
الناسي وظاهرهم الاجماع كما قيل ايض على عدم الوجوب عليه ولكن كلام المحقق مطلق ولكنه لا يخرجها عن الشذوذ المخرج عن الحجية ومع ذلك مخصوص بما
قبل التقصير فلا يصلح حجة للتعميم وعلى الثانية انه لا ظهور فيها على كون الحلق بعد الاحرام كذا قيل وفيه نظر بل ظاهر التعليق على المتمتع وعلى كونه بمكة كونه بعده
وان احتمل بعيدا كونه قبله نعم يرد عليها انه لا دلالة فيها على كون الدم لاجل الحلق بعد الاحرام والا لم يكن للتخصيص بما بعد الثلثين المذكورة وجه فلعله
للاخلال بتوفير الشعر المستحب عند الاكثر والواجب عند بعضهم بل عن المفيد ايجاب الاخلال به للدم وظهر من ذلك انه لا دليل على وجوب الدم به في صورة
التاخير عن التقصير واما مع التقديم فظ الرواية الاولى الوجوب على الناسي وهو خلاف المعروف بين الاصحاب وبه يخرج الرواية عن الحجية فلا يكون دليل
في صورة التقديم ايض ولو احتيط مع العمد لمظنة الاجماع ومع النسيان للرواية بل في صورة التاخير للشهرة حتى في حلق البعض لصدق حلق الراس لو لا
في الرواية كان اولى **الثالثة** يكفي المسمى في التقصير لاطلاق الاخبار والمش كفاية مسمى الشعر او الظفر وعن بعضهم لزوم كونه في الشعر وهو المستفاد من [^]
الاخبار ولا يلزم كون التقصير بالمقراض كما صرح في صحيح ابن عمار ورواية محمد الحلبي ولا بالحديد بل يكفي القطع ولو بالسن او الظفر كما صرح به في رواية
محمد المشار اليها وصحيحي حماد بن عثمان والحلبي **الرابعة** لو ترك التقصير حتى احرم بالحج فان كان عمدا فعن الشيخ بطلان متعته وصيرورة حجه مفردة
وعن الحلبي بطلان احرامه الثاني وان كان نسيانا فيصح تمتعه بلا خلاف يعرف كما في خيرة وعليه دم شاة على الاظهر وقد مرت المسئلة مفصلة في بحث احكام
الاحرام ثم لبس ثيابه واحل ونسي ان يقصر حتى خرج الى عرفات قال لا باس به يبني على العمرة وطوافها **المطلب الثاني** في افعال الحج التمتع وقد عرفت انها
ثلثة عشر فعلا الاحرام والوقوف بعرفات والوقوف بمشعر وثلثة افعال بمنى قبل النفر الى مكة وخمسة افعال بمكة بعده وفعلان بعد العود الى منى ففي
هذا المطلب بحث فصول وملحقها ما يستحب بعد الفراغ والعود الى مكة **الفصل الاول** في احرام حج التمتع اعلم انه اذا فرغ المتمتع من العمرة وجب
عليه الاحرام بالحج اجماعا قطعيا منصوصا عليه في الاخبار الغير العديدة المذكور اكثرها في المسئلة الثامنة من الباب الثاني من المقصد الثالث ويجب كون
ذلك الاحرام من بطن مكة كما مر مفصلا في المسئلة المذكورة وكذا مر افضل مواضعها هنا ومر موضع التلبية لذلك الاحرام وموضع قطعها في بحث
تلبية احرام عمرة التمتع وكذا كيفية الاحرام ومقدماته وواجباته ومستحباته ويترجح ان يكون ذلك الاحرام يوم التروية بلا خلاف كما في خيرة وعن المنتهى بل
بالاجماع كما عن كره لدلالة المستفيضة من الاخبار المتقدمة اكثرها في المسئلة المذكورة وعن ابن حمزة انه قال اذا امكنه الاحلال والاحرام بالحج ولم
يضيق الوقت لزمه الاحرام يوم التروية ولعله للامر في الاخبار المذكورة ويرد بوجوب حمله على الاستحباب لعمل الطائفة وللاخبار الدالة على التوسعة
كصحيح علي بن يقطين عن الذي يريد ان يتقدم فيه الذي ليس له وقت اول منه قال اذا زالت الشمس وعن الذي يريد ان يتخلف بمكة عشية التروية الى
اي ساعة يسعه ان يتخلف قال ذلك موسع له حتى يصبح بمنى وقوية يعقوب بن شعيب لا باس للمتمتع ان يحرم من ليلة التروية متى ما تيسر له ما لم يخش فوت
الموقفين ورواية محمد بن ميمون قدم ابو الحسن متمتعا ليلة عرفة فطاف واحل واتى بعض جواريه ثم اهل بالحج وخرج ورواية عمر بن يزيد المتقدمة
في المسئلة المذكورة وفيها واعلم انه واسع لك ان تحرم في دبر فريضة او دبر نافلة او ليل او نهار مضافا الى ما في الاوامر المذكورة من ضعف الدلالة
على الوجوب كما مر وجهه في المسئلة المتقدمة وافضل اوقات يوم التروية له عند الزوال كما نطقت به الاخبار واما ان الافضل كونه بعد الصلوتين
او بعد صلوة الظهر خاصة او قبلها فقد مر في بحث احرام العمرة ويظهر مما ياتي في افضلها لان الخروج الى منى وان الافضل للامام التقديم على الصلوتين
والباقون بالخيار **الفصل الثاني** في باقي افعال الحج وهو الوقوف بعرفات والكلام اما في مقدماته او كيفيته او احكامه فهيهنا ثلثة ابحاث
البحث الاول في مقدماته وهي امور منها الخروج من مكة الى جهة عرفات ولا شك في وجوبه لانه مقدمة الواجب ولا خلاف في رجحان كونه يوم
التروية كما في خيرة ويدل عليه من الاخبار صحيحة الحلبي وابن عمار وموثقة ابي بصير ورواية عمر بن يزيد المتقدمة في بيان موضع احرام حج التمتع من البحث
الثاني من المقصد الثالث والاخبار الاتية الامرة بالخروج بعد زوال الشمس من هذا اليوم وموثقة اسحق عن الرجل يكون شيخا كبيرا او مريضا
يخاف ضغاط الناس وزحامهم يحرم بالحج ويخرج الى منى قبل يوم التروية قال نعم قلت فيخرج الرجل الصحيح يلتمس مكانا ويتروح بذلك قال لا قلت

يفعل

[^]: مرﺓ

في باقي افعال الحج وهو الوقوف بعرفات

يتعجل بيوم قال نعم قلت بيومين قال نعم قلت ثلثة قال نعم قلت مرة اكثر من ذلك قال لا وهل تأخيره الى التروية على سبيل الوجوب كما يحكى عن الاسكافي والشيخ او الاستحباب كما هو المشهور وعن المنتهى لا نعلم فيه خلافا وعن كره الاجماع عليه الظاهر الثاني للاصل السالم عما يصلح لاثبات الوجوب فان الاخبار الثلثة الاولى وان تضمن الامر الا انها في الخروج بعد الزوال الذي هو ليس بواجب قطعا كما ياتي وكذا ساير الاخبار الآتية وموثقة اسحق وان لم يتقيد بالزوال الا انها لكونها جملة خبرية لا يفيد التحريم فيمكن ان يكون السؤال عن الاباحة ثم ان ما ذكر من رجحان الخروج يوم التروية لغير ذوي الاعذار واما هم فلهم التقدم بيوم او بيومين او ثلثة بلا خلاف يعرف للموثقة المذكورة ومرسلة البزنطي الآتية وغيرهما والاحوط عدم تقدم ذوي الاعذار على الثلثة كما ينطق به الاخبار المتقدمة كما ان الاحوط لغيرهم عدم التقدم على التروية ثم الراجح ان يكون الخروج يوم التروية بعد الزوال والظاهر عدم الخلاف فيه ايضا ويدل غير موثقة اسحق من الاخبار المذكورة طرا وهل هو على سبيل الوجوب لغير ذوي الاعذار كما يحكى عن الشيخ للاخبار المذكورة المتضمنة اكثرها للامر ولصحيح علي بن يقطين عن الذي يريد ان يتقدم فيه الذي ليس له وقت اول منه قال اذا زالت الشمس وعن الذي يريد ان يتخلف بمكة عشية التروية الى اي ساعة يسعه ان يتخلف قال ذلك موسع له حتى يصبح بمنى او الاستحباب كما هو المشهور بل ظاهر الفاضل كونه اجماعيا حيث حمل قول الشيخ على شدة الاستحباب لرواية رفاعة هل يخرج الناس الى منى غدوة قال نعم الى غروب الشمس وضعفها لو كان منجبر بالاجماع وهي قرينة صارفة لساير الاخبار عن ظاهرها مضافة الى ان الدال على الوجوب لو ابقي وظاهره مخرج عن الحجية بالشذوذ ولم يفد سوى الاستحباب المتحمل للتسامح ثم في الوقت الراجح فيه الخروج بعد الزوال من جهة التقديم على الصلوة والتاخير عنها اختلفوا على اقوال ففي يع وعن ط والنهاية انه بعد صلوة الظهرين بمكة واستدل له بصحيحة الحلبي وابن عمار المذكورة وهي عن الدلالة على ذلك قاصرة اذ ليس فيها الظهرين وغايته المكتوبة فيحتمل الظهر خاصة كما عليه جماعة وبان المسجد الحرام افضل من غيره فيستحب ايقاع الفرضين فيه وفيه ما فيه لانه امر آخر غير جهة الخروج الى عرفات وعن المفيد والسيد انه قبل الظهرين والراجح ايقاعهما بمنى ويدل عليه ظاهر موثقة ابي بصير ورواية عمر المتقدمتين وصحيح ابن عمار الطويلة في حج النبي صلى الله عليه وآله لبيان حج رسول الله صلى الله عليه وآله وفيها فلما كان يوم التروية عند زوال الشمس امر الناس ان يغتسلوا ويهلوا بالحج فخرج النبي واصحابه مهلين بالحج حتى اتوا منى فصلى الظهر والعصر والمغرب والعشاء الآخرة والفجر ثم غدا والناس معه الحديث وصحيح جميل على الامام ان يصلي الظهر بمنى ثم يبيت بها ويصبح حتى يطلع الشمس ثم يخرج الى عرفات وقريب منها الاخرى وصحيح محمد لا ينبغي للامام ان يصلي الظهر الا بمنى ويبيت بها الى طلوع الشمس وصحيح ابن عمار على الامام ان يصلي الظهر يوم التروية بمسجد الخيف ويصلي الظهر يوم النفر في المسجد الحرام والآخر واذا انتهيت الى منى فقل اللهم هذه منى وهذه مما مننت به علينا من المناسك فاسألك ان تمن علي بما مننت به على انبيائك فانما انا عبدك وفي قبضتك ثم تصلي بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء الآخرة والفجر والامام يصلي بها الظهر لا يسعه الا ذلك وموسع لك ان تصلي بغيرها ان لم تقدر ثم يدركهم بعرفات ثم قال وحد منى من العقبة الى وادي محسر وعن الشيخ في بعض كتبه الفرق بين الامام اي امير الحاج وغيره فالاول للثاني والثاني للاول وهو مذهب المحقق في فع بل ظاهر كلام الشيخ عدم جواز الصلوتين للامام الا بمنى اما الاول فلصحيحة الحلبي وابن عمار وموثقة ابي بصير ورواية عمر واما الثاني فلصحيحة جميل وما بعدها من الاخبار وذهب الحلي الى الفرق ايضا الا انه رجح لغير الامام الخروج بعد صلوة الظهر خاصة ولعله لظاهر صحيحة الحلبي وابن عمار الحلبي وذهب جماعة من المتأخرين منهم لك ويح وشرحه الى التفصيل ايضا ولكن قالوا في غير الامام بالتخيير بين الخروج قبل الصلوة وبعدها للجمع بين الاخبار ولاطلاق موثقة ابي بصير المذكورة وتصريح صحيحة ابن عمار الاخيرة ومرسلة البزنطي بتعجيل الرجل قبل التروية بيوم او يومين لاجل الزحام وضغاط الناس فقال لا باس وموسع للرجل ان يخرج الى منى من وقت الزوال من يوم التروية الى ان يصبح حيث يعلم انه لا يفوته الوقت

اقول لا ينبغي الريب في استحباب خروج الامام قبل صلوة الظهر للاخبار المذكورة التي هي اخص مطلقا من غيرها بل ظاهر غيرها الاختصاص بغير الامام فلا يكون لاخبار الامام معارض ولو على سبيل العموم وظاهر اكثر تلك الاخبار وان كان الوجوب على الامام كما هو ظاهر الشيخ ومحتمل الحلي الا ان الاكثر حملوها على الاستحباب بل عن الفاضل حمل كلام الشيخ ايضا على شدة الاستحباب فلا ينبغي الريب في سقوط القول الاول واما غير الامام فظاهر الموثقة وصريح رواية عمر انه ايضا كالامام كما هو القول الثاني ولكن مقتضى صحيح الحلبي وابن عمار غير ذلك بل رجحان تأخيره اما عن الصلوتين كما هو القول الثالث او عن الظهر خاصة كما هو المذهب الرابع فان قدمنا الموثقة والرواية بالاكثرية والاصرحية فالترجيح للثاني وان رجحنا الصحيحة بالصحة وبمخالفة العامة حيث نقل عنهم القول باستحباب الخروج الى منى قبل الظهرين فالترجيح للقول الثالث ان حملنا المكتوبة في الصحيحة على مطلق الواجب الشامل للظهرين وللرابع ان اكتفينا بالقدر المتيقن رجحانه منها وهو صلوة الظهر خاصة وان لم يلتفت الى تلك المرجحات فالترجيح للقول الخامس وهو الاقوى لما ذكر من عدم الالتفات الى المرجحات اما الاكثرية والاصحية فلمنع كونهما مرجحين واما الاصرحية فلمنعها راسا اما مخالفة العامة فلعدم ثبوتها فعلى ذلك القول القوي فيستحب لغير الامام الخروج قبل الصلوتين وبعدهما ويجوز له التاخير الى الغروب لرواية رفاعة المتقدمة بل الى طلوع الفجر من يوم عرفة لصحيحة ابن يقطين السابقة بل الى ما يضيق وقت الوقوف بعرفات لمرسلة البزنطي السالفة المعتضدة كلها بالاصل وبظاهر الاجماع وكذلك الامام لما ذكر ويستثني من ذلك المضطر الذي له الاحرام قبل يوم التروية فان له الخروج ايضا قبله بلا حرج كما مر في بحث الاحرام ومنها ان يبيت الامام وغيره بمنى ليلة عرفة حتى يطلع الفجر وهو راجح بلا خلاف يعلم ويدل على رجحانه تصريح الاصحاب وقوله في صحيح ابن عمار المتقدمة ثم تصلي بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء الآخرة والفجر وصحيحته الاخرى الطويلة ويدل عليه في حق الامام صحاح جميل ومحمد المتقدمة وليس بواجب للاصل وقصور تلك الاخبار عن اثباته خلافا للمحكي عن القاضي والحلبي فاوجباه

في كيفية الوقوف بعرفات وبيان المراد منه وواجباته ومستحباته

وهو ضعيف ومنها ان لا يجوز وادي محسر بكسر السين المشددة حد منى الى جهة عرفة حتى يطلع الشمس لصحيحة هشام بن الحكم لا يجوز وادي محسر حتى يطلع الشمس ولقصورها عن افادة التحريم حكم الاكثر بكراهته خلافا للشيخ والقاضي فحرماه وهو ايضا ضعيف ومنها الدعاء عند الخروج للحرمنى بما في صحيحة ابن عمار اذا توجهت الى منى فقل اللهم اياك ارجو واياك ادعو فبلغني املي واصلح لي عملي وعند الانتهاء اليها بما في صحيحة الاخرى المتقدمة وعند الخروج منها والتوجه الى عرفات بما في صحيحة الثالثة اذا غدوت الى عرفة فقل وانت متوجه اليها اللهم اليك صمدت واياك اعتمدت ووجهك اردت اسالك ان تبارك لي في رحلتي وان تقضي لي حاجتي وان تجعلني ممن تباهي به اليوم من هو افضل مني **البحث الثاني في كيفية** وهي اما واجبة او مندوبة فههنا مقامان **المقام الاول في واجباته** وهي امور **الاول** النية على ما عرفت بيانها غير مرة ووقتها اول وقت الكون كما ياتي **الثاني** الوقوف بعرفات وهو واجب اجماعا بل ضرورة دينية ويصرح به الاخبار روي في المجمع عن الباقر ع قال كانت قريش وحلفاؤهم من الحمس لا يقفون مع الناس بعرفة ولا يفيضون منها ويقولون نحن اهل حرم الله فلا نخرج من الحرم فيقفون بالمشعر ويفيضون منه فامرهم الله ان يقفوا بعرفات ويفيضوا منه **فائدتان** **الاولى** المراد بالوقوف بها الكون فيها سواء كان نائما او مستيقظا قاعدا او قائما او راكبا ساكنا او ماشيا للاصل وصدق الوقوف بعرفات على جميع الحالات وان كان بعض الحالات افضل بالنسبة الى البعض كما ياتي **الثانية** المرجع في معرفة عرفات الى اهل الخبرة القاطنين في تلك الحدود وكذا المشعر وساير المواضع ووجهه ظ مضافا الى الصحيحة المتقدمة في مقدمات نزول منى وكلها موقف للصدق ولصحيحة مسمع عرفات كلها موقف وافضل الموقف سفح الجبل وهي بحدودها معروفة فيجب الفحص عنها ولو مع التشكيك في بعض الحدود يجب الاقتصار على المتيقن لاشتغال الذمة اليقيني ولا يكفي الوقوف بحدودها الخارجة عنها فلا يجزي الوقوف بنمرة بفتح النون وكسر الميم وفتح الراء وقيل يجوز اسكان الميم وهي الجبل الذي عليه انصاب الحرم على يمينك اذا خرجت من المأزمين تريد الموقف كذا في تحرير النووي والقاموس وفي مجمع البحرين بكسر الزاي مضيق بين مكة ومنى بين جبلين وفي صحيحة ابن عمار انها بطن عرنة فقيها فاذا انتهيت الى عرفات فاضرب خباءك بنمرة وهي بطن عرنة دون الموقف ودون عرفة فاذا زالت الشمس يوم عرفة فاغتسل وصل الظهر والعصر باذان واحد واقامتين وانما تعجل العصر وتجمع بينهما لتفرغ نفسك للدعاء فانه يوم دعاء ومسئلة وحد عرفة من بطن عرنة وثوية ونمرة الى ذي المجاز وخلف الجبل موقف وفيها تصريح بخروج نمرة عن الموقف وعرفة ولكن فيها اشكال من حيث تفسيرها النمرة ببطن عرنة اولا ثم عطف الاول على الثاني في اخر الحديث ثانيا الدال على التعدد والظاهر ان النمرة التي يضرب فيها الخباء هي اسفل الجبل وهو بطن عرنة والتي جعلت قسيما له هي اصل الجبل وكذا لا يجوز الوقوف بعرنة بضم العين المهملة وفتح الراء والنون كهمزة واد بعرفات قاله المطرزي وقال السمعاني واد بين عرفات ومنى وقيل عرينة بالتصغير ولا بثوية بفتح الثاء المثلثة وكسر الواو وتشديد الياء المثناة تحتها ولا بذي المجاز قيل هو سوق كانت على فرسخ من عرفة بناحية كبكب ولا بالاراك كسحاب موضع قريب بنمرة فان كل هذه المواضع الخمسة من حدود عرفات اي ينتهي العرفات اليها فلا يجزي الوقوف بها بالاجماعين والاخبار منها الصحيحة المتقدمة وفي موثقة سماعة واتق الاراك ونمرة وهي بطن عرنة وثوية وذا المجاز فانه ليس من عرفة فلا يقف فيه وفي صحيحة الحلبي وغيرها ان اصحاب الاراك لا حج لهم **الثالث** ان يكون الوقوف بعد زوال الشمس من يوم عرفة فلو وقف قبله لم يجز اجماعا وهو مع اصل الاشتغال وفعل النبي والال والنصوص المستفيضة المتضمنة للامر بدخول الموقف ما بعد الزوال والمتضمنة لقطع التلبية بالزوال وتوقيفية العبادة بضميمة انتفاء ما يدل على كفاية مطلق الوقوف يدل عليه **الرابع** ان يكون قبل الغروب فلو وقف بعده اختيارا لم يجز اجماعا ايضا له ولجميع ما مر من الادلة فان ما بعد الزوال لا يصدق على ما بعد الغروب عرفا مضافا الى الاخبار الامرة بالافاضة من عرفات بعد الغروب واما الاخبار المصرحة بكفاية ادراكها في الليل فكلها واردة في المضطر ومن لم يدرك يوم عرفة بعرفات كما ياتي **الخامس** ان يكون وقوفه فيها منتهيا الى الغروب فلا يجوز الافاضة عنها قبل الغروب وهو ايضا اجماعي كما في المن ولف ويدل عليه فعل الحج والنصوص المثبتة للكفارة على من افاض قبله وموثقة يونس متى الافاضة من عرفات قال اذا ذهبت الحمرة يعني من الجانب المشرقي وصحيحة ابن عمار ان المشركين كانوا يفيضون قبل ان تغيب الشمس فخالفهم رسول الله فافاض بعد غروب الشمس وغير ذلك مع قوله ع خذوا عني مناسككم ولما قول الشيخ والاولى ان يقف الى غروب الشمس ويدفع عن الموقف بعد غروبها فمراده كما في لف ان الاولى انتهاء الوقوف بالغروب وعدم الوقوف بعدها وان الاولى استمرار الوقوف متصلا الى الغروب وان اجزء لو خرج في الاثناء ثم عاد قبل الغروب **السادس** ان يكون ابتداء وقوفه من اول الزوال حتى يكون وقوفه من اول الزوال الى الغروب اذا كان مختارا لا بمعنى انه يجب استيعاب جميع هذا الوقت في الموقف حقيقة حتى لا يجوز الاخلال بجزء منه كما عن شرح اللمعة وضه ونقله في ذخيرة من غير واحد من عبارات المتاخرين تشعر كلام ك بنسبته الى الاصحاب لعدم دليل على ذلك اصلا كما اعترف به في ك وذخيرة وغيرهما بل في الاخبار ما يعطي خلافه كما ياتي بل بمعنى انه يجب استيعاب ذلك الوقت عرفا الحاصل بالاشتغال بمقدمات الوقوف المستحبة في حدود عرفة ثم الوقوف حتى يكون الوقت مستوعبا بهذه الامور وان كان قليل من اول الوقت مصروفا في الحدود بالمقدمات من الصلوة وهذا المعنى هو الذي يستفاد من الاخبار وعليه عمل الحج الاطهار ففي صحيحة ابن عمار المتضمنة لصفة حج النبي ص ثم غدا والناس معه الى ان قال حتى انتهى الى نمرة وهو بطن عرنة بحيال الاراك فضرب قبته وضرب الناس اخبيتهم عندها فلما زالت الشمس خرج رسول الله ص ومعه قريش وقد اغتسل وقطع التلبية حتى وقف بالمسجد فوعظ الناس وامرهم ونهاهم ثم صلى الظهر والعصر باذان واقامتين ثم مضى الى الموقف فوقف به الحديث وصحيحة ابي بصير لما كان يوم التروية قال جبرئيل لابرهيم ع تروّ من الماء فسميت التروية ثم اتى منى فاباته بها ثم غدا به الى عرفات فضرب خباءه بنمرة دون عرنة فبنى مسجدا باحجار بيض وكان يعرف اثر مسجد ابرهيم حتى

في شرائط الوقوف بعرفات

ادخل

ادخل في هذا المسجد الذي بنمرة حيث يصلي الامام يوم عرفة فصلى بها الظهر والعصر ثم عمد به الى عرفات فقال هذه عرفات فاعرف بها مناسكك واعترف بذنبك فسمي عرفات الحديث وموثقة ابن عمار وانما تعجل الصلوة وتجمع بينهما ليفرغ نفسك للدعاء فانه يوم دعاء ومسئلة ثم تاتي الموقف وصحيحة ابن عمار المتقدمة في الفائدة الثانية الى غير ذلك وهذه الاخبار وان كانت قاصرة عن افادة وجوب الوقوف تمام ذلك الوقت الا انه يمكن اتمامها بضميمة قوله خذوا عني مناسككم ويستفاد من ذكره الاكتفاء بمسمى الوقوف قال انما الواجب اسم الحضور في جزء من اجزاء عرفة ولو مختارا مع النية ونسبه بعضهم الى السرائر وهو ليس منه بظاهر لانه قال ولا فاذا زالت الشمس اغتسل وصلى الظهر والعصر جميعا يجمع بينهما باذان واحد واقامتين لاجل البقعة ثم يقف بالموقف الى ان قال والوقوف بميسرة الجبل افضل من غيره وليس ذلك بواجب بل الواجب الوقوف بسفح الجبل ولو قليلا بعد الزوال واما الدعاء والصلوة في ذلك الموضع فندب غير واجب وانما الواجب الوقوف فقط ولو قليلا انتهى وكانه اخذ هذه النسبة من قوله ولو قليلا انتهى وكانه اخذ هذه النسبة من قوله ولو قليلا وهو ليس قيدا لمطلق الوقوف بل الوقوف في سفح الجبل ولذا نسب في الذخيرة اليه وجوب الوقوف بسفح الجبل خلافا للمشهور وقرب الاكتفاء بمسمى الوقوف بعض مشايخنا ايضا للاصل النافي للزائد بعد الاتفاق على كفاية المسمى في حصول الركن منه وعدم اشتراط شيء زائد فيه مع سلامته عن المعارض وهو حسن لولا ما مر من الامر باخذ المناسك عنه وعدم اكتفائه بالمسمى ابدا سيما في الجزء الاخير من اليوم اللازم كونه هو الواجب لما مر من وجوب الانتهاء الى الغروب ولكن مع ذلك فلا وجه للاكتفاء بالمسمى سيما مع ندرة القول به بل لا يبعد في جعل خلافه اجماعيا **المقام الثاني** في مستحباته وهي ان يغتسل للوقوف ويضرب خباءه بنمرة ويقف في ميسرة الجبل بالنسبة الى القادم اليه من مكة على ما ذكره جماعة وحكى بعضهم قولا بميسرة المستقبل للقبلة ولا دليل عليه قيل ويكفي في القيام بوظيفة الميسرة لحظة ولو في مروره وهو خلاف المتبادر من الاخبار بل الظاهر منها كون الوقوف كذلك ما دام واقفا وان يقف في سفح الجبل اي اسفله واوجبه الحلي ولو قليلا والاخبار قاصرة عن افادته بل فيها تصريح بانه احب وافضل وفي السهل دون الحزن وان يجمع رحله ويضم امتعته بعضها ببعض وان يسد الخلل اي الفرجة الواقعة بينه وبين رحله او اصحابه في الموقف بنفسه او رحله وان يصرف زمان وقوفه كله في الذكر والدعاء وقيل بوجوبه وان يكون حال الدعاء قائما الا اذا كان منافيا للخشوع لشدة التعب ونحوه فيستحب الجلوس وان يدعو لوالديه وللمؤمنين بالماثور وهو كثير جدا منقول في الاخبار وكتب الادعية ويكره الوقوف في اعلى الجبل وقيل تحريمه ويرتفع الكراهة مع الضرورة وان يقف راكبا وقاعدا على ما قيل كل ذلك للاخبار كما في اكثرها وللاعتبار كما في كثير منها وللاشتهار بين العلماء الابرار كما في جميعها ومن المستحبات ان يكون متطهرا حال الوقوف لرواية علي عن اخيه هل يصلح ان يقف بعرفات على غير وضوء قال لا يصلح له الا وهو على وضوء وظاهرها وان كان الوجوب الا انه يلزم حمله على الاستحباب كما هو المشهور على ما حكي لصحيحة ابن عمار لا باس ان يقضي المناسك كلها على غير وضوء الا الطواف فان فيه صلوة والوضوء افضل وان يجمع بين صلوتي الظهر والعصر باذان واحد واقامتين للاخبار

في مستحبات الموقف

البحث الثالث في احكام الوقوف وفيه مسائل **الاولى** لو ترك بعض الوقوف الاختياري عمدا وهذا انما يكون على غير القول بكفاية المسمى والا فلا يكون له جزء فان كان من اوله بان ياتي بعد الزوال كثيرا او في وسطه بان يفيض ثم يعود قبل الغروب او من اخره بان يفيض قبل الغروب ولم يعد فيكون اثما في الصور الثلث ولكن يصح حجه في جميع الصور بالاجماع ولا كفارة عليه ايضا في الصورة الاولى اجماعا والاصل ويجب عليه الكفارة اجماعا في الصورة الاخيرة وهي بدنة على المشهور المنصور ومع العجز عنها صوم ثمانية عشر يوما لصحيحي مسمع وضريس ومرسلة السرائر الاولى في رجل افاض من عرفات قبل غروب الشمس قال ان كان جاهلا فلا شيء عليه وان كان متعمدا فعليه بدنة والثانية عن رجل افاض من عرفات قبل ان تغيب الشمس قال عليه بدنة ينحرها يوم النحر فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما بمكة او في الطريق او في اهله والثالثة في رجل افاض من عرفات قبل ان تغيب الشمس قال عليه بدنة فان لم يقدر على بدنة صام ثمانية عشر يوما خلافا للمحكي عن الصدوقين فالكفارة شاة ولا نعرف مستندهما الا ما عن الجامع من قوله وروي شاة وهو ضعيف لا يقاوم ما مر كاطلاق النبوي من ترك نسكا فعليه دم واما في الصورة الثانية فالمشهور كما قيل سقوط الكفارة وقواه بعض مشايخنا للاصل واختصاص النصوص المتقدمة المثبتة لها بحكم التبادر وغيره بصورة عدم الرجوع قبل الغروب ونفى في الك البعد عن وجوب الكفارة ح ايضا وظاهر خيرة الذخيرة والاقوى وجوبها لاطلاق النصوص المتقدمة المندفع به الاصل وتخصيصها بصورة الرجوع لا وجه له والتبادر المتقدم ذكره لا افهم وجهه قيل ويستفاد من الصحيحة الثانية جواز صوم هذه الايام في السفر وعدم وجوب المتابعة فيها تصريحا في الاول واطلاقا في الثاني كما فيما عداها **اقول** جعل الاول تصريحا غير جيد لان الطريق اعم مما نوى فيه العشرة المخرجة له عن السفر فالاستفادة في الامرين بالاطلاق وهو كاف في اثباتهما مع مساعدة حرمة الصوم في السفر وعدم وجوب المتابعة **الثانية** لو ترك بعض الوقوف الاختياري من الاول او الوسط او الاخر جهلا صح حجه اجماعا ولا شيء عليه من الكفارة كذلك للاصل وصحيحة مسمع المتقدمة ويمكن الاستدلال بها على صحة الحج ايضا كما لا يخفى والناسي كالجاهل بالاجماع بل يمكن ادخاله في الجاهل المنصوص عليه ايضا ولو علم او ذكر قبل الغروب وجب عليه العود مع الامكان امتثالا للامر الواجب عليه **الثالثة** لو ترك الوقوف الاختياري بعرفات اي في يوم عرفة راسا اي بجميع اجزائه عمدا بطل حجه اجماعا محققا ومحكيا وفي كره والمنتهى والك انه قول علماء الاسلام ويدل عليه مع الاجماع القاعدة الثابتة وهي عدم الاتيان بالمامور به على وجهه لان المختار مامور بالوقوف فيها يوم عرفة واما الوقوف الاضطراري فهو مخصوص بمن لم يتمكن من الاختياري كما ياتي والدخل فيها بان الامر به لا يقتضي دخوله في ماهية الحج فانما يصح لو علمنا ماهية الحج او عدم اشتراكها ولكنها غير معلومة اذ يجري في تلك الدخل في كل فعل وجعل بعض الافعال جزءا بالاجماع يجري في ذلك ايض ويدل عليه ايض الاخبار المتعددة المصرحة

في احكام الوقوف

ترك
بان الذين يقفون تحت الاراك لاحج لهم واكثر تلك الاخبار وان لم يصرح فيه بمن وقف في الاراك في الوقت الاختياري فيمكن تنزيله على من
الوقتين الا ان صحيحة الحلبي منها ظاهرة في ذلك فان فيها ان رسول الله صلعم قال في الموقف ارتفعوا عن بطن عرنة وقال اصحاب الاراك لاحج لهم فان
موقفه صلعم كان في الوقت الاختياري قطعا فالامر بالارتفاع ح ونفي الحج عن اصحاب الاراك فيه ظ فيما قلناه واما مرسلة ابن فضال الوقوف بالمشعر
فريضة والوقوف بعرفة سنة فالمراد بالسنة فيها مقابل الفرض الذي هو ما ثبت وجوبه بالكتاب مقتضى القاعدة المذكورة وان كان البطلان بترك
جزء من الوقوف الواجب الاختياري عمدا الا انهم خصوه بمن ترك بجميع اجزائه اي ترك المسمى والدليل عليه الاجماع وقد يستدل عليه ايض بالاخبار المتقدمة
المتضمنة لايجاب الكفارة على من افاض قبل الغروب وهو غير جيد لان وجوب الكفارة اعم من بطلان الحج الا ان يستقيم الدلالة بالاجماع المركب فتامل

فيمن ترك الوقوف نسيانا

الرابعة لو ترك جميع الوقوف الاختياري اضطرارا بان نسيه او لم يصل اليه لضيق وقته او لعذر اخر لم يبطل حجه ولا كفارة عليه بل يجب عليه
تداركه ليلة العيد ولو الى الفجر متصلا به مع الامكان اجماعا للرواية والنصوص كصحيحة الحلبي عن الرجل ياتي بعد ما يفيض الناس من عرفات فقال ان كان في مهل
حتى ياتي عرفات من ليلته فيقف بها ثم يفيض فيدرك الناس في المشعر قبل ان يفيضوا فلا يتم حجه حتى ياتي عرفات وان قدم وقد فاته عرفات
فليقف بالمشعر الحرام فان الله تعالى اعذر لعبده فقد تم حجه اذا ادرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس وقبل ان يفيض الناس فان لم يدرك المشعر الحرام
فقد فاته الحج فليجعلها عمرة مفردة وعليه الحج من قابل وصحيحة ابن عمار في رجل ادرك الامام وهو بجمع فقال ان ظن انه ياتي عرفات فيقف بها قليلا
ثم يدرك جمعا قبل طلوع الشمس فلياتها وان ظن انه لا ياتيها حتى يفيضوا فلا ياتها وليقم بجمع فقد تم حجه وان رسول الله صلعم في سفر فاذا شيخ كبير
فقال يا رسول الله ما تقول في رجل ادرك الامام بجمع فقال له ان ظن انه ياتي عرفات فيقف قليلا ثم يدرك جمعا قبل طلوع الشمس فلياتها وان ظن
انه لا ياتيها حتى يفيض الناس من جمع فلا ياتها وقد تم حجه ورواية ادريس عن رجل ادرك الناس بجمع وخشي ان مضى الى عرفات ان يفيض الناس من جمع
قبل ان يدركها فقال ان ظن ان يدرك الناس بجمع قبل طلوع الشمس فليات عرفات وان خشي ان لا يدرك جمعا فليقف بجمع ثم ليفض مع الناس وقد تم حجه
وهذه الروايات وان كانت ظاهرة فيمن لم يتمكن من ادراك الاختياري قاصرة عن التصريح بالناسي الا انه مستفاد من التعليل المصرح في الصحيحة الاولى
اذ لا شك ان النسيان من اقوى الاعذار بل يمكن الاستدلال به على عذر الجاهل ايض كما هو ظ جماعة وسيجيء ان الجهل ساذجا غير مشوب بتقصير اصلا في

في وقوف الاضطراري

يؤمن حكم المضطر والناسي والجاهل جميعا المستفيضة من الاخبار الصحيحة وغيرها الاتية المصرحة بان من ادرك جمعا فقد ادرك الحج فرعان ١
الواجب في الوقوف الاضطراري مسمى الكون لا استيعاب الليل اجماعا محققا ومحكيا في كره وغيرها ويدل عليه اطلاق الاخبار المتقدمة بل تصريح بعضها
بقوله قليلا ب وجوب الوقوف الاختياري انما هو مع علمه او ظنه بانه اذا اتى به يدرك اختياري المشعر اما لو لم يعلم ولم يظن ذلك بان احتمل فوته
او ظنه او علمه لا يجب عليه اما مع ظن الفوات او علمه فلصحيحة الاخبار المتقدمة واما مع الاحتمال فلصحيحة الحلبي لان معنى قوله وان كان في مهل انه كان كذا
بحسب علمه او ظنه لان الالفاظ وان كانت للمعاني النفس الامرية الا انها مقيدة بالعلم او الظن في مقام التكاليف ولا شك ان من يتساوى عنده
الطرفان ليس في مهل بحسب علمه او ظنه ولقوله في رواية ادريس وان خشي الخ فان مع احتمال الفوت يتحقق الخشية الخامسة لو ترك اضطراري
عرفة عمدا بعد ما فات اختياريها بطل حجه كما صرح به بعض مشايخنا بل هو مقتضى اطلاق كثير من عبارات الاصحاب ويدل عليه القاعدة المتقدمة وصريح صحيحة الحلبي
السابقة وبه يخصص العموم الدالة على من ادرك جمعا فقد ادرك الحج واما قول الفاضل في عد الوقوف الاختياري بعرفة ركن من تركه عمدا بطل حجه فلا ينفي
ركنية الاضطراري وانما قيده به ليعلم انه لا يجزي الاقتصار على الاضطراري عمدا ولذا قيد في الارشاد الاجتزاء بالمشعر بعد فوات عرفات بالكلية بقوله جاهلا
او ناسيا او مضطرا السادسة لو فاته الاضطراري ايضا اضطرارا لعذر او نسيان لم يبطل حجه اذا ادرك اختياري المشعر بلا خلاف يعرف كما في خيرة بل هو
موضع وفاق كما في لك بل بالاجماع البسيط كما عن عبارات جماعة منها الانتصار وف والغنية والجواهر والاجماع المركب كما عن الانتصار والمنتهى فان من اوجب
الوقوف بالمشعر اجمع على الاجتزاء باختياريه اذا فات الوقوف بعرفة لعذر بل بالاجماع المحقق وهو الحجة فيه مضافا الى جميع الاخبار المتقدمة في المسئلة

في بيان الوقوف بالمشعر ومقدماته

الرابعة بل وكذا اذا ادرك اضطراري المشعر كما ياتي انش تعالى الفصل الثالث في الوقوف بالمشعر ويقال له الجمع لاجتماع الناس فيها قاله
الجوهري او لجمع ادم فيها بين الصلوتين المغرب والعشاء كما في رواية اسمعيل بن جابر وغيره ويقال له المزدلفة ايض كما صرح به في صحيح ابن عمار وهو
ثالث افعال الحج والكلام فيه ايض اما في مقدماته او كيفيته او احكامه فهنها ثلثة ابحاث البحث الاول في مقدماته وهي امور منها الافاضة من
عرفات بعد غروب الشمس من يوم عرفة الى المشعر وهو واجب لوجوب المقدمة ومنها انه يستحب ان يدعو عند غروب الشمس بما في موثقة ابي بصير المروية
في يب قال اذا غربت الشمس فقل اللهم لا تجعله اخر العهد الخ وان يدعو عند افاضته بما رواه هرون بن خارجة اللهم اني اعوذ بك ان اظلم او اظلم او اقطع
رحما او اوذي جارا وان يفيض بالاستغفار لصحيحة ابن عمار فاذا غربت الشمس فافض مع الناس وعليك السكينة والوقار وافض بالاستغفار فان الله
عز وجل يقول ثم افيضوا من حيث افاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم فاذا انتهيت الى الكثيب الاحمر عن يمين الطريق فقل اللهم ارحم موقفي
وزد في عملي وسلم لي ديني وتقبل مناسكي واياك والوجيف الذي يصنعه الناس فان رسول الله صلعم قال ايها الناس ان الحج ليس بوجيف الخيل ولا ايضاع
الابل ولكن اتقوا الله وسيروا سيرا جميلا ولا توطئوا ضعيفا ولا توطئوا مسلما وتوءدوا واقتصدوا في السير فان رسول الله صلعم كان يكف ناقته حتى يصيب
راسها مقدم الرحل ويقول ايها الناس عليكم بالدعة فسنة رسول الله صلعم تتبع قال وسمعت ابا عبد الله ع يقول اللهم اعتقني من النار يكررها حتى

افاض

اقول الوجيف والايضاع كلاهما بمعنى الاسراع ان شئت في عنان ناشرك في عنانك اشرك وانا خاف ان اشرك في عنان الاختلاف الزحام وانا ايضا خاف الناس فقال الذي اخاف الزحام وانما افاض الناس فقلت الا تفيض فقد افاض الناس

وتوادهم التوكيد وهي التاني والعنا المشقة ومنها انه يستحب ان يقتصد في السير الى المشعر ويتوسط بسكينة ووقار لما تقدم في صحيحة ابن عمار ومنها

ان يدعو عند الكثيب الاحمر اي حول التل من الرمل عن يمين الطريق بما مر في الصحيح استحبابا ومنها ان يؤخر صلوة المغرب والعشاء الى المشعر وان ذهب ربع

الليل بل ثلثه بلا خلاف بل عن المنتهى الاجماع عليه وهو الحجة بالاجماع لصحيحة الحلبي وابن عمار لا تصل المغرب حتى تاتي جمعا فصل بها المغرب والعشاء الاخرة

باذان واحد واقامتين ومحمد لا يصل المغرب حتى ياتي جمعا وان ذهب ثلث الليل ومنصور صلوة المغرب والعشاء بجمع باذان واحد واقامتين ولا تصل بينهما

شيئا ومضمرة سماعة عن الجمع بين المغرب والعشاء الاخرة بجمع فقال لا يصليهما حتى ينتهي الى جمع وان مضى من الليل ما مضى فان رسول الله صلى الله عليه وآله جمعهما باذان

واحد واقامتين كما جمع بين الظهر والعصر بعرفات وليس بواجب على الاظهر الاشهر وان افاده ظاهرها لان الامر فيها للاستحباب بقرينة صحيحة هشام بن

الحكم لا باس ان يصلي الرجل المغرب اذا امسى بعرفة ومحمد عن محمد عن احدهما عليهما السلام عن عرفة والمزدلفة فنزل يصلي المغرب وصلى العشاء بالمزدلفة واستدرك برواية محمد بن سماعة

ايضا للرجل ان يصلي المغرب والعتمة في الموقف قال قد فعله رسول الله صلى الله عليه وآله صلاهما في الشعب **اقول** الشعب بالكسر يقال للطريق في الجبل ولمسيل الماء في

بطن ارض ولما انفرج بين جبلين وهذا الحديث ليس نصا على ان السائل اراد بالموقف عرفات فيجوز ان يحمل على المشعر ويراد بالشعب بطن الوادي الذي

قريب منه الذي ورد الامر بالنزول به خلافا لظاهر الشيخ في ف وية والعماني وابن زهرة فاوجبوا التاخير لما مر بجوابه ومنها ان يجمع بين الصلوتين باذان

واحد واقامتين استحبابا ولا ياتي بنوافل المغرب بينهما بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا والصحيحين والمضمرة المتقدمة وليس ذلك بواجب لصحيحة ابان

صليت خلف ابي عبد الله عليه السلام بالمزدلفة فقام فصلى المغرب ثم صلى العشاء الاخرة ولم يركع فيما بينهما ثم صليت خلفه بعد ذلك بسنة فلما صلى المغرب قام

فتنفل باربع ركعات ومنها ان ياتي بنوافل المغرب بعد العشاء وفي كتاب قول علمائنا اجمع لرواية عنبسة احدهما اذا صليت المغرب بجمع اصلي الركعات بعد

المغرب قال لا صل المغرب والعشاء ثم تصلي الركعات بعد والثانية عن الركعات التي بعد المغرب ليلة المزدلفة فقال صلها بعد العشاء اربع ركعات والامر فيهما

ليس للوجوب قطعا للاستحباب اصل النافلة ولصحيحة ابان المتقدمة فيكون ذلك ايضا مستحبا **البحث الثاني** في كيفيته وهي ايضا بين واجبة ومندوبة فهنا

مقامات **المقام الاول** في واجباته وهي امور **الاول** النية كما مر مرارا ولينو ان وقوفها لحجة الاسلام او غيرها ليحصل التمييز ان كان هناك

اشتراك ويظهر من بعض الاخبار الاتية حصول الوقوف الواجب بالصلوة في الموقف والدعاء فيه وان لم يعلم انه الموقف ولم ينو الوقوف ولا يبعد ان يكون

كذلك في صحة الحج وان ترتب ثواب الوقوف بخصوصه على نيته **الثاني** ان يكون وقوفه بالمشعر وحده ما بين المازمين الى الحياض والى وادي محسر

بلا خلاف بين الاصحاب نعلم كما في الذخيرة بل بالاجماع كما في غيره وقد صرح بذلك التحديد في صحاح ابن عمار وابي بصير وزرارة وموثقة اسحق والمازمان جبلان بين

عرفات والمشعر او مضيق بينهما كما مر ووادي محسر وادي معروف قال والدي العلامة قدس سره في المناسك المكية ما ترجمته ابتدا وادي محسر بالنسبة الى من

يذهب من المشعر الى منى انتهاء المشعر وهو موضع بين جبلين في عرض الطريق فيها احجار منصوبة يحد فيه الارض ومنها الى اربعين وخمسمائة ذراع داخل في وادي

محسر انتهى ويجوز مع الزحام الارتفاع الى الجبل بلا خلاف كما صرح به جمع بل بالاجماع كما حكاه جمع اخر ويدل عليه موثقة سماعة وفي جواز الارتفاع اليه اختيارا

مع الكراهة وعدمه قولان والاحوط الترك **الثالث** ان يكون الوقوف في وقت معين وهو للرجل المختار غير ذي العذر ما بين الطلوعين من يوم

النحر وللمرءة والرجل ذي العذر ما بين غروب الشمس ليلة النحر الى طلوع الشمس ولغير المتمكن من ادراك الوقتين من طلوع الشمس الى الزوال اما الاول فهو

الاظهر الاشهر وفي الذخيرة انه المعروف وفي ك نفي وشرحه عليه الاجماع ويدل عليه صحيحة ابن عمار اصبح على طهر بعد ما تصلي الفجر فقف ان شئت قريبا من

الجبل وان شئت حيث تبيت فاذا وقفت فاحمد الله عز وجل الى ان قال ثم افض حين يشرق لك ثبير وترى الابل مواضع اخفافها ومرسلة جميل لا باس

ان يفيض الرجل بليل اذا كان خائفا دلت بالمفهوم على ثبوت الباس مع عدم الخوف خلافا للمحكي عن من جعل الوقت الاختياري ليلة النحر الى طلوع الشمس

نسبه بعضهم الى ظاهر الاكثر نظرا الى حكمهم بجبر الافاضة قبل الفجر بدم شاة فقط وبصحة الحج لو افاض قبله وفيه ان الجبر بالدم لو لم يكن قرينة على تحريم

الافاضة لم يشعر بجوازه ولو لم يذكر غيره بل هو بنفسه كاف في الاشعار بعدم الجواز عند الاكثر وصحة الحج مع الافاضة لا ينافي الاثم مع ان في العبارة

كلاما ياتي ويشبه ان يكون النزاع لفظيا فيكون مراد من جعل ما بين الطلوعين خاصة الوقت الاختياري ما يحرم ترك الوقوف فيه ومن ضم

معه قبل الفجر اراد ما يوجب تركه عمدا بطلان الحج وكيف كان فاستدل لهذا القول بصحيحة هشام بن سالم والمتقدم عن المزدلفة الى منى يرمون الجمار و

يصلون الفجر في منازلهم بمنى لا باس والطلاق رواية مسمع في رجل وقف مع الناس بجمع ثم افاض قبل ان يفيض الناس قال ان كان جاهلا فلا شيء عليه وان

كان افاض قبل طلوع الفجر فعليه دم شاة ولو وجب الوقوف بعد الفجر لما سكت عن امره بالرجوع والطلاق الاخبار بان من ادرك المشعر قبل طلوع الشمس

فقد ادرك الحج ويرد الاول بكونه اعم مطلقا مما مر لاختصاص ما مر بغير المضطر فيجب التخصيص به والثاني بان عدم الذكر لا يدل على العدم ولذا سكت

في اخبار الافاضة من عرفات قبل غروب الشمس عن العود واكتفى بذكر الكفارة فقط كما مر مع وجوبه والثالث بان ادراك الحج بشيء لا ينافي وجوب غيره

مع انه ايضا كالاول اعم مطلقا مما مر نعم روى علي بن عطية قال افضنا من المزدلفة بليل انا وهشام بن عبد الملك الكوفي وكان هشام خائفا فانتهينا

الى جمرة العقبة طلوع الفجر فقال لي هشام اي شيء احدثنا في حجنا فبينا نحن كذلك اذ لقينا ابو الحسن موسى عليه السلام وقد رمى الجمار وانصرف فطابت نفس هشام الا

انها قضية في واقعة فلعله كانت ذا عذر من خوف مع ان المراد ادراك الوقوف المراد الشرعي وكونه وقوفا شرعيا واما الثاني فهو ايضا ثابت

بالاجماعين ونسبه في المن الى كل من يحفظ عنه العلم ويدل عليه مضافا الى الاجماع ومطلقات ادراك الحج بادراك المشعر قبل طلوع الشمس حيث ان
ما مرّ من موجبات الوقوف بعد الفجر لا يتم في النساء قطعا بل مخصوص بالرجل المستفيضة من الصحاح وغيرها كصحيحة ابن عمار الطويلة المتضمنة لصفة حج الرسول
صلعم ومرسلة جميل المتقدمة ورواية سعيد السمان وصحيحة الاعرج ورواية علي بن ابي حمزة الاولى لا باس بان يقدم النساء اذا زال الليل فيفضن عند المشعر
الحرام ساعة ثم ينطلق بهن الى منى يرمين الجمرة ثم يصبرن ساعة ثم ليقصّرن وينطلقن الى مكة فيطفن الا ان يكنّ يردن ان يذبح عنهن فانهن يوكلن من
يذبح عنهن والثانية رخص رسول الله صلعم للنساء والصبيان ان يفيضوا بليل وان يرموا الجمار بليل وان يصلوا الغداة في منازلهم فان خفن الحيض مضين
الى مكة ووكلن من يضحي عنهن والثالثة رخص رسول الله صلعم للنساء والضعفاء ان يفيضوا من جمع بليل وان يرموا الجمرة بليل فان ارادوا ان يزوروا
البيت وكلوا من يذبح عنهم والرابعة ان رسول الله صلعم عجل النساء ليلا من المزدلفة الى منى فامر من كان عليها منهن هدي ان يرمي ولا تبرح حتى يذبح و
من لم يكن عليها منهن هدي ان يمضي الى مكة حتى تزور والخامسة افض بهن بليل ولا تفض بهن حتى تقف بهن بجمع ثم افض بهن حتى تاتي بهن الجمرة العظمى
فيرمين الجمرة فان لم يكن عليهن ذبح فلياخذن من شعورهن ويقصّرن من اظفارهن ثم يمضين الى مكة في وجوههن ويطفن بالبيت ويسعين بين
الصفا والمروة ثم يرجعن الى البيت فيطفن سبوعا ثم يرجعن الى منى وقد فرغن من حجهن وقال ان رسول الله صلعم ارسل اسامة معهن والسادسة اي امرأة
او رجل خائف افاض من المشعر الحرام ليلا فلا باس فليرم الجمرة ثم ليمض وليامر من يذبح عنه وتقصر المرأة ويحلق الرجل ثم ليطف بالبيت وبالصفا والمروة
ثم ليرجع الى منى فان اتى منى ولم يذبح عنه فلا باس ان يذبح هو وليحمل الشعر اذا حلق بمكة الى منى وان شاء قصر ان كان حج قبل ذلك ولا كفارة عليهن اجماعا و
للاصل وهذا الحكم شامل للنساء مطلقا كما وقع التصريح بهن في اكثر الاخبار المتقدمة وكذا الصبيان والرجل الخائف كما وقع التصريح في مرسلة جميل و
الضعفاء مطلقا كما صرح بهم في صحيحة ابن عمار الطويلة واحدى صحاح ابي بصير ومنها يظهر شمول الحكم لكل ذي عذر لصدق الضعف بل يدل عليه ما في ذيل
صحيحة الاعرج من ارسال الرسول صلعم اسامة مع النساء وهل يشمل الحكم الجاهل والناسي فيه تردد وعدم الشمول اظهر واما الثالث فهو ايضا اجماعي يدل
عليه صحيحة الحسن العطار اذا ادرك الحاج عرفات قبل طلوع الفجر فاقبل من عرفات ولم يدرك الناس بجمع ووجدهم قد افاضوا فليقف قليلا بالمشعر
الحرام وليلحق الناس بمنى ولا شيء عليه ورواية ابن عمار او صحيحته ما تقول في رجل افاض من عرفات الى منى قال فليرجع فياتي جمعا فيقف بها وان كان الناس
قد افاضوا من جمع وموثقة يونس رجل افاض من عرفات فمر فلم يقف حتى انتهى الى منى ورمى الجمرة ولم يعلم حتى ارتفع النهار قال يرجع الى المشعر فيقف به ثم
يرجع ويرمي الجمرة العقبة وموثقة ابن عمار من افاض من عرفات الى منى فليرجع وليات جمعا وليقف بها وان كان وجد الناس قد افاضوا من جمع ومرسلة ابن ابي عمير
تدرك لم جعل ثلث هنا قال قلت لا قال لمن ادرك شيئا منها فقد ادرك الحج فان الجعل هو التوقف الشرعي واما الثالث الاختياري فهو للمضطر قطعا والاخبار
الصحيحة المستفيضة الاتية المصرحة بان من ادرك المشعر قبل زوال الشمس فقد ادرك الحج فان ادراك الحج لمن لم يوم بدون واجبه وقطعا يتوقف عليه الواجب واما نسب
الحلي الى السيد امتداد هذا الاضطراري الى غروب الشمس من يوم النحر وانكره في المختلف ونسب الحلي الى الوهم وكيف كان فهو بعد خال عن الدليل والاستدلال
له بما طلاقات من ادرك المشعر عليل لان الكلام في الادراك الشرعي وههنا قول اخر محكي عن ابن زهرة وهو ان الاختياري ليلة النحر والاضطراري من طلوع
فجره الى غروب شمسه وهو غريب وعن الدليل عري فرع الواجب من هذه الاوقات الثلثة للمشعر مجرد المسمى ولا يجب استيعاب الوقت ولا جزء معين
منه بلا خلاف يعرف في الاضطراريين ويدل عليه في الاضطراري الاول قوله في صحيحة ابي بصير فيفيض عند المشعر الحرام ساعة وتصريح جميع الاخبار
الواردة في توقيته بالافاضة ليلا ورمي الجمار فيه فانه يعم اي وقت من الليل اراد فيه نعم الاولى ان يؤخر الافاضة فيه عن زوال الليل كما صرح به في الصحيح
المذكورة وظاهرها وان كان عدم جواز الافاضة قبل زواله الا ان عدم القول به اوجب حمله على المرجوحية وفي الاضطراري الثاني قوله فليقف
قليلا في صحيحة العطار وعلى الاقوى الموافق للمسالك والمدارك والمنتهى وشرح المفاتيح في الاختياري بل عليه الاجماع عن كره والمنتهى ويدل عليه الاصل واطلاق الوقوف في صحيحة
ابن عمار المتقدمة المتحقق بالمسمى وحسنة محمد بن حكيم الرجل الاعجمي والمرأة الضعيفة يكونان مع الجمال الاعرابي فاذا افاض بهم من عرفات مر بهم كما هو الى
منى ولم ينزل بهم جمعا فقال اليس قد صلوا بها فقد اجزأهم قلت فان لم يصلوا بها قال ذكروا الله فيها فان كانوا ذكروا الله فيها فقد اجزأهم ورواية ابي
بصير ان صاحبي هذين جهلا ان يقفا بالمزدلفة فقال يرجعان مكانهما فيقفان بالمشعر ساعة قلت فانه لم يخبرهما احد حتى كان اليوم وقد نفر الناس
قال فنكس راسه ساعة ثم قال اليسا قد صليا الغداة بالمزدلفة قلت بلى قال اليسا قد قنتا في صلوتهما قلت بلى قال تم حجهما الى غير ذلك ورواية
جميل ينبغي للامام ان يقف بجمع حتى يطلع الشمس وساير الناس ان شاؤا عجلوا وان شاؤا اخروا وصحيحة هشام بن الحكم من ادرك المشعر الحرام
وعليه خمسة من الناس فقد ادرك الحج الى غير ذلك وقيل بوجوب الوقوف من بعد طلوع الفجر ولا دليل عليه من الاخبار بل الامر بالوقوف في صحيحة ابن
عمار بعد صلوة الفجر يدل على خلافه كما ان الاصل بنفيه وعن الصدوقين والمفيد والسيد والديلمي والحلبي وجوب الوقوف الى طلوع الشمس
للحاج مطلقا لقوله في صحيحة ابن عمار المتقدمة في صدر المسئلة ثم افض حين يشرق لك ثبير وصحيحة هشام لا تجاوز وادي محسر حتى تطلع
الشمس وعن النهاية والوسيلة والمهذب والاقتصاد وظاهر الجمل والعقود والغنية والجامع وجوبه للامام خاصة للصحيحين المذكورتين ورواية جميل
المتقدمة وعدم دلالة الاخيرة على الوجوب ظاهر ورد دلالة الثانية عليه غير ظاهر لاحتمال الخبرية مع ان وادي محسر من حد المشعر لا نفسه والاولى
عن افادة المطلق قاصرة لان ارادة طلوع الشمس منها غير واضح سيما مع قوله وترى الابل موضع اخفافها ومع ذلك يعارضان مع ما ياتي من النص

ورواية ابي بصير صحيحة

يلحق

في كفاية مسمّى الوقوف وعدم وجوب استيعاب الاوقات فيه

في تحقيق الوقوف بالمشعر واحكامه ومسائله

المصرح بان الافاضة قبل طلوع الشمس بقليل احب **المقام الثاني** في مستحباته وهي ان يكون متطهرا لقوله في صحيحة ابن عمار والحلبي اصبح على طهر بعدما تصلى الفجر فقف وان يكون نية الوقوف بعد صلوة الصبح كما صرح به كلمائهم في المقنع والهداية والكافي والمراسم وجمل العلم والعمل وفع والمن وكره ويره وشا وغيرها من كتب الجماعة واستدل له بما مر من صحيحة ابن عمار والحلبي وفيه نظر لانها لا تدل الا على ان الظاهر من قوله اصبح بعدما تصلى الفجر ان المراد من صلوة الفجر فيها نافلته الا ان تصريح الاصحاب كاف في اثبات الاستحباب وان يصرف زمان وقوفه بالذكر والدعاء سيما الدعوات المأثورة وعن السيد والحلبي والقاضي وجوبه وفي يه وشرحها انه لا يخ من قوة وهو كذلك لظاهر قوله نعم وظواهر الاوامر في الاخبار الا انه يجزيه من الذكر والدعاء وان يفيض غير الامام من المشعر قبل طلوع الشمس بقليل لموثقة اسحق وخبر معوية بن حكيم واما الامام فالافضل له الافاضة بعد الطلوع لرواية جميل المتقدمة وغيرها في الاخبار وكلمات الاصحاب استحبابا وطي الصرورة المشعر برجله ولا بد اما من حمل المشعر فيه على موضع خاص من الموقف كما قيل او جعل المستحب الوطي بالرجل الذي هو اعم من الوقوف راكبا وفي المحمل بل مع النعل والخف **البحث الثالث** في احكامه ولواحقه

وفيه مسائل **المسئلة الاولى** حكى ظاهر الاكثر وجوب المبيت بالمشعر واستدل بعضهم بقوله في صحيحة ابن عمار والحلبي ويستحب للصرورة ان يقف على المشعر ويطاوه برجله ولا يجاوز الحياض ليلة المزدلفة وفيه نظر لامكان عطف ولا يجاوز على قوله يقف فيكون مستحبا ولولاه ايض لكان الجملة الخبرية محتملا فلا يفيد الوجوب مع ان عدم التجاوز عن الحياض من المبيت في المزدلفة لامكان التقدم عليها وصرح في كره بعدم الوجوب وهو ظاهر ساير كتبه وظاهر يع وفع وهو الاقوى للاصل وعدم الدليل سيما ان كان مرادهم صرف بقية ليلة فيها تماما كما هو مقتضى الاستدلال بالصحيحة المذكورة وكذا لا يدل عليه مفهوم مرسلة جميل لا باس ان يفيض الرجل بليل اذا كان خائفا لان عدم الافاضة اعم من المبيت فيه فيقدم فيه لادراك الوقت الاختياري ومنه يعلم عدم دلالة ما يصرح بالكفارة في الافاضة قبل الفجر ولو كان المراد كون جزء من الليل فيها فيمكن الاحتجاج له بالاخبار الامرة لتاخير الصلوتين اليها والاتيان بهما فيها الا انه قد عرفت عدم بقاء تلك الاوامر على الحقيقة فالظ عدم الوجوب واصل الاثم يستحب لبعض ما ذكر وللتاسي ومنهم من جعله دليل الوجوب وفيه نظر **الثانية** لا يجوز ترك الوقوف بالليل لمن علم انه لا يتمكن من ادراك الوقوف بين الطلوعين ولا بعده او الاول خاصة لو قلنا بصحة الحج مع الوقوف الليلي كما هو الحق واما لو لم نقل به فيجوز تركه مط **الثالثة** لا يجوز ترك الوقوف بين الطلوعين عمدا للامر به المقتضي لوجوب الامتثال ومن افاض عمدا قبل الفجر كان عليه دم شاة للنص وهل يجب عليه ذلك للافاضة او للترك الوقوف بين الطلوعين حتى لو لم يدخل المشعر حتى يطلع الشمس وجب عليه الدم ايض فيه نظر والاول اظهر وفي بعض الصحاح الاتية ان عليه بدنة ويمكن الجمع بحمل الاول على من وقف ولبث وافاض قبل الفجر والثاني من لم يقف كما هو صريح الثاني او الاول على من افاض لغير الجهل من الاعذار والثاني على الجهل **الرابعة** لا يجوز ترك الوقوف بعد طلوع الشمس لمن فاته قبله ويتم حجه مع ذلك الوقوف واما من فات حجه فلا يجب عليه ذلك وسيأتي تفصيله **الخامسة** من ترك الوقوف بالمشعر راسا ليلا ونهارا عمدا بطل حجه اجماعا له وللقاعدة المتقدمة في وقوف عرفات ولروايتي الحلبيين وقيل صحيحتهما اذا فاتتك المزدلفة فقد فاتك الحج ومفهوم المستفيضة المصرحة بان من ادرك المشعر قبل زوال الشمس فقد ادرك الحج ولو كان اضطراريا صح الحج ان كان ادرك اختياري عرفة كما يأتي **تذنيب** اعلم انه قد ظهر مما ذكرنا ان للوقوفين خمسة اوقات اختياري عرفة وهو ما بين الزوال يوم عرفة الى غروب شمسه واضطراريه وهو ما بين غروب شمسه الى طلوع فجر يوم النحر واختياري المشعر المحض وهو ما بين طلوعي فجر يوم النحر وشمسه واختياريه المشوب بالاضطراري وهو اضطراري عرفة واضطراريه المحض وهو من طلوع شمسه الى زواله وعلم ان من ترك الوقوفين جميعا فقد بطل حجه سواء كان ذلك عن عمد او نسيان او جهل ويدل عليه اجماع علماء الاسلام واخبار نفي الحج عن اصحاب الاراك وعمن فاتته المزدلفة ولو ادرك شيئا من الوقوفين فلتقسيمه بالنسبة الى انقسام كل منهما الى الاختياري والاضطراري ثمانية ولو جعل الوقوف الليلي للمشعر قسما على حدة يصير الاقسام احد عشر خمسة مفردة وهي اختياري عرفة واضطراريها واختياري المشعر وليلته واضطراريه وستة اخرى مركبة من هذه الخمسة الاختياريان والاضطراريان واختياري كل مع اضطراري الاخر واختياري عرفة مع ليلي المشعر واضطراريهما معا ونحن نذكر حكم كل منها بالنسبة الى صحة الحج وعدمه وحكم التارك للبعض عمدا وغير عمد بالتفصيل **فنقول الاول** ان يدرك اختياري عرفة خاصة فعن الشهيد الثاني صحة الحج وهو مذهب ضا والجامع والمحقق في يع والفاضل في شاو التبصرة والشهيد في س واللمعة ونسبه جماعة الى المش منهم المحدث المجلسي والجزايري وشارح يع وفي خيره الكفاية انه المعروف بين الاصحاب ونفى عنه الشهيد الثاني الخلاف وكذا التنقيح بل ظاهر لف وس ايض كما قيل نفي الخلاف عنه وفي ح يع حكى عن بعضهم الاجماع عليه واختار الفاضل في المنتهى عدم الصحة ونبعه في لك وفي يع من المتاخرين وتردد في كره وير الا انه صرح في ير ثانيا بالصحة كما حكى عنه بل حكى مثل ذلك عن المنتهى ايضا حجة الاول ما اشتهر من النبوي من ان الحج عرفة وما في بعض اخبارنا الحسنة الحج الاكبر الموقف بعرفة ورمي الجمار وصحيحة حريز كما في من افاض من عرفات مع الناس ولم يلبث معهم بجمع ومضى الى منى متعمدا او مستخفا فعليه بدنة ورواية محمد بن يحيى في رجل لم يقف بالمزدلفة ولم يبت بها حتى اتى منى فقال الم ير الناس لم يكونوا بمنى حين دخلها قلت فانه جهل ذلك قال يرجع قلت ان ذلك قد فاته قال لا باس ومرسلة الخثعمي فيمن جهل ولم يقف بالمزدلفة ولم يبت بها حتى اتى منى قال يرجع قلت ان ذلك فاته قال لا باس ودليل الثاني عدم الاتيان بالمأمور به ورواية الحلبيين المتقدمة ورواية محمد بن سنان فان ادرك جمعا بعد طلوع الشمس فهي عمرة مفردة ولا حج له ومفهوم المعتبرة من الصحاح وغيرها المصرحة بان من

في بيان اقسام الوقوفين الاختياري والاضطراري في العرفة والمشعر

ادرك جمعا اما مطلقا او قبل زوال الشمس فقد ادرك الحج **اقول** الثلثة الاولى من ادلة القول الاول وان كانت قاصرة لعدم ثبوت الاولى من
طرقنا وعدم دلالتها على المطلوب لو ثبت لكون الاطلاق مجازا قطعا وتعدد المجازات ومنه يظهر ضعف دلالة الثانية وعدم استلزام وجوب البدنة
لصحة الحج وكذا السكوت عن بطلان الحج مضافا الى عمية ترك اللبث مع الناس عن ترك اللبث مطلقا ولكن دلالة الاخيرتين تامة وضعف سندهما
لو كان بالشهرة مجبور وهما اخص مطلقا من جميع ادلة الثاني لا لما قيل من عمومهما بالنسبة الى ادراك اختياري عرفة وعدمه لانهما ايضا كذلك والتخصيص
الخارجي لا يفيد في التعارض كما بينا وجهه في موضعه بل لعمومهما بالنسبة الى الجاهل باختياري المشعر وغيره واختصاصهما بالجاهل فيجب تخصيصها بهما
كما يخصصان بمن ادرك عرفة بما ياتي وهما وان اختصا بالجاهل الا انه يلحق بهما الناسي والمضطر ايضا بعدم القول بالفصل واما العامد فلا ينبغي الريب في
بطلان حجه لعدم اتيانه بالمامور به وعدم دليل له على الاجزاء اصلا يقابل ما مر من ادلة القول الثاني فاذن الحق هو القول الاول بالنسبة الى الجاهل
واخويه والثاني بالنسبة الى العامد والظ غير العامد ايضا مراد من حكم بصحة الحج هنا **الثاني** ان يدرك اضطراري عرفة خاصة ففي س انه غير مجز قولا
واحدا وكذا في نيح وفي خيرة انه لا اعرف فيه خلافا ونقل بعضهم عن جماعة الاجماع عليه الا ان في نيح نسبه الى المش وهو موذن بالخلاف فيه ولعله نظر
الى اطلاق كلام الاسكافي ومقتضى ما ذكرنا من الاستدلال للصحة في الاول الصحة في الثاني ايضا الا ان شذوذ القول بها هنا اوجب عدم حجية الروايتين
بالنسبة اليه فالوجه عدم الصحة للعامد ولا لغيره **الثالث** ان يدرك ليلة المشعر خاصة قال في خيرة الظ انه لا يصح حجه لعدم الاتيان بالمامور به وعدم
الدليل على الصحة وحكى عن الشهيد الثاني القول بالصحة لصحة حج من ادرك اضطراري المشعر بالنهار فهذا اصح بالطريق الاولى لان الوقوف الليلي فيه
شائبة الاختياري للاكتفاء به للمراة اختيارا وللمضطر وللمتعمد مطلقا مع الجبر بشاة وظاهر التردد **اقول** الظ عدم الاجزاء لمن ترك عرفة عمدا والاجزاء
لغيره مطلقا سواء كان ممن رخص له الافاضة قبل الفجر مطلقا او مع عذر او لا وسواء افاض قبل الفجر عمدا او اضطرارا اما الحكم الاول فلمعارضة عموم ما
نفى الحج عن اصحاب الاراك مع عموم ما ادرك الحج بادراك مزدلفة بالعموم من وجه ولا مرجح فيرجع الى قاعدة عدم الصحة لعدم الاتيان بالمامور به ويدل
عليه ايضا صريح صحيحة الحلبي المتقدمة في المسئلة الرابعة من احكام الوقوف بعرفة المصرحة بانه ان كان يتمكن من ادراك اضطراري عرفة ولم يدركه لم يتم حجه
واذا كان كذلك بالنسبة الى الاضطراري ففي الاختياري اولى بالحكم واما الحكم الثاني فلصحيحة الحلبي المذكورة وساير الاخبار المتقدمة في تلك المسئلة
المصرحة بان من فاته عرفات ووقف بالمشعر الحرام او اقام به او ادرك الناس به تم حجه فانها باطلاقها شاملة لما نحن فيه واخص مطلقا من عموم ما
نفي الادراك والتخصيص بما بين الطلوعين لا وجه له ويؤيده مطلقات من ادرك المشعر فقد ادرك الحج منطوقا او مفهوما وانما جعلناها مؤيدة
لامكان الدخل فيها بان المتبادر من ادراك المشعر ونحوه غير الكون به بل المراد ادراكه لمن فيه فهو اما ادراك وقوفه الشرعي او في وقت خاص او جمع خاص
او غيره فيكون الكلام مقتضيا ومقتضا غير معلوم ولا قدر مشترك له يقينا بحيث يشمل المورد فيدخله الاجمال المنافي للاستدلال **الرابع** ان يدرك
اختياري المشعر فيما بين الطلوعين خاصة وحجه صحيح بالاجماع والاخبار كما مر في المسئلة الرابعة من احكام الوقوف بعرفات اذا لم يكن ترك عرفة عمدا و
الا فلا يصح كما مر **الخامس** ان يدرك اضطراري المشعر النهاري خاصة فان كان ترك عرفة عمدا فحجه باطل لما مر وان كان اضطرارا ففيه خلاف مشهور
بين الاصحاب فنوى كما صرح به جماعة عدم صحة الحج بل وكذلك رواية على ما ذكره المفيد قال الاخبار بعدم ادراك الحج به متواترة وجعل القول المخالف رواية
نادرة بل عليه الاجماع في لف كما قيل وفي الغنية والتنقيح وقيل لا خلاف في عدم اجزاء اضطراري عرفة وان ابن الجنيد انما قال باجزاء اضطراري جمع لا غيره به قال
ايضا الصدوق وعلى التقديرين فالاجماع منعقد اليوم على عدم اجزاء واحد من الاضطراريين لانقراض ابن الجنيد ومن قال بمقالته انتهى ونقل في ك
الاجماع عن المنتهى ايضا ولم اجده فيه انه قال اما لو ادرك احد الاضطراريين خاصة فان كان المشعر صح حجه على قول السيد وبطل على قول الشيخ ويؤيد
قول السيد رواية عبد الله بن المغيرة الصحيحة وجميل الحسنة عن ابي عبد الله ع لكن الشيخ تاولهما تاويلين بعيدين انتهى وذهب الصدوق في العلل الى
الاجزاء به وهو قول الاسكافي والظ من كلام السيد والحلبي واختاره الشهيد الثاني وصاحب ك من المتاخرين وقال الشهيد الاول في نكت الارشاد
ولعل الاقرب اجزاؤه ثم قال ولولا ان المفيد نقل ان الاخبار الواردة بعدم الاجزاء متواترة وان الرواية بالاجزاء نادرة لجعلناه اصح لا اقرب انتهى
والاقوى عندي هو القول المش لنا صحيحة حريز عن رجل مفرد للحج فاته الموقفان جميعا فقال له الى طلوع الشمس من يوم النحر فان طلعت الشمس من يوم
النحر فليس له حج ويجعلها عمرة وعليه الحج من قابل ومثلها الاخرى الا انه زاد في اخرها قال قلت كيف يصنع قال يطوف بالبيت ويسعى بين الصفا
والمروة وان شاء اقام بمكة وان شاء اقام بمنى مع الناس وان شاء ذهب حيث شاء ليس من الناس في شيء وبمضمونهما رواية اسحق بن عبد الله وصحيحة
الحلبي المتقدمة في رابعة وقوف عرفات ولا يضر قوله فيها اخيرا فان لم يدرك المشعر الحرام الخ لان المتبادر منه بعد ما سبق قوله اذا ادرك المشعر الحرام قبل
طلوع الشمس انه ان لم يدركه قبل الطلوع كما لا يخفى ورواية ابن سنان عن الكاظم اذا ادرك الانسان فقد ادرك الحج قال اذا اتى جمعا والناس بالمشعر الحرام
قبل طلوع الشمس فهي عمرة مفردة ولا حج له فان شاء ان يقيم بمكة اقام وان شاء ان يرجع الى اهله رجع وعليه الحج من قابل ومثلها رواية محمد بن الفضيل
وصحيحة ضريس عن رجل خرج متمتعا بالعمرة الى الحج فلم يبلغ مكة الا يوم النحر فقال يقيم على احرامه ويقطع التلبية حتى يدخل مكة ويطوف ويسعى بين
الصفا والمروة ويحلق راسه وينصرف الى اهله ان شاء وقال هذا لمن اشترط على ربه عند احرامه فان لم يكن اشترط فان عليه الحج من قابل ورواها في
ايضا كذلك الا انه زاد فيها بعد قوله يحلق راسه ويذبح شاته ويحمل الحج المنفي في هذه الاخبار على الحج الكامل والامر بجعلها عمرة على الاستحباب فاسد

في وقت الاختياري والاضطراري في المشعر

بل ما وجدته فيه

فقد ادرك الحج ولا عمرة له وان ادرك جمعا بعد طلوع الشمس

لمنافاته

للمنافاة لفورية الحج التي هي اجماع من المسلمين وغير مناسب لقوله ليس من الناس في شئ ولقوله هي عمرة مفردة ولسؤال السائل في كثير منها وكذا حمل ذلك
الاخبار على من ترك الموقفين اختيارا اذ المختار في ترك عرفه ليس له الحج الى طلوع الشمس ايض مع انها ظاهر كلا في المضطر واحتج المخالف بصحيحة ابن المغيرة
جاءنا رجل بمنى فقال انى لم ادرك الناس بالموقفين جميعا فقال له عبد الله بن المغيرة فلا حج لك وسال اسحق بن عمار فلم يجبه فدخل اسحق على ابى الحسن
فسأله عن ذلك فقال اذا ادرك مزدلفة فوقف بها قبل ان تزول الشمس يوم النحر فقد ادرك الحج وصحيحة جميل من ادرك الموقف بجمع يوم النحر من قبل
ان تزول الشمس فقد ادرك الحج ونحوها صحيحته الاخرى وموثقة اسحق وصحيحة اخرى لجميل المتمتع له المتعة الى زوال الشمس من عرفه وله الحج الى زوال
الشمس في مرفوعة وله الحج الى زوال الشمس من يوم النحر وصحيحة ابن عمار اذا ادركت الزوال فقد ادركت الموقف وصحيحة هشام بن الحكم من ادرك المشعر الحرام و
عليه خمسة من الناس فقد ادرك الحج ونحوها موثقة اخرى لاسحق ومرسلة ابن ابى عمير تدركهم جعل ثلث هنا قال قلت لا قال من ادرك شيئا منها فقد
ادرك الحج وموثقة الفضيل بن يونس عن رجل عرض له سلطان فاخذه يوم عرفه قبل ان يعرف فبعث به الى مكة فحبسه فلما كان يوم النحر خلى سبيله كيف
يصنع قال يلحق بجمع ثم ينصرف الى منى ويرمى ويذبح ولا شئ عليه قلت فان خلى عنه يوم النفر كيف يصنع قال هذا مصدود عن الحج ان كان دخل مكة متمتعا
بالعمرة الى الحج فليطف بالبيت سبوعا ثم ليسع سبوعا ويحلق راسه ويذبح شاة وان دخل مكة مفردا للحج فليس عليه ذبح ولا شئ عليه ولا حلق والجواب
بعدم دلالة صحيح ابن عمار وما بعقبها من الاخبار اصلا اما الصحيح فلعدم دلالتها الا على ادراك الموقف بادراك الاضطراري ولا كلام فيه واما صحيحة
هشام والموثقة التي بعدها الان قوله وعليه خمسة قرينة ظاهرة على ان المراد ادراكه قبل طلوع الشمس لانه الوقت الذي يكون فيه الناس ولا نه لا فائدة
ظاهرة لهذا القيد الا كون الوقوف قبل الطلوع حيث ان بعده يفيض الناس عنه واما المرسلة فلعدم معلومية المشار اليه بقوله هنا بل الظاهر من
مرسلته الاخرى انه اشارة الى منى فان فيها انه ادرك لم جعل المقام ثلثا بمنى الحديث فيكون المراد ايام الوقوف بمنى ثلثة واما الموثقة الاخيرة فلان
الظاهر من قوله يلحق بجمع اللحوق بالناس الذي يكون قبل الطلوع واما البواقي فهي اعم مطلقا مما مر من اخبار عدم الاجزاء لان هذه الاخبار كلا اعم من
ادراك اضطراري عرفات بل من اختياريها ايض حتى الاولى لان الظاهر من قوله فيها لم يدرك الموقفين جميعا انه لم يدركهما معا وما مر اكثره مخصوص بمن
لم يدرك عرفه اصلا فيجب تخصيص الثانية بالاولى بل الاخبار الاجزاء عموما ايض لشمول قبل الزوال لما قبل طلوع الشمس ايض هذا مع ما في صحيحة جميل
الاخيرة من عدم الدلالة ايض لانه اذا قيل ادراك الامر الفلاني الى هذا الوقت معناه انه يدركه اذا ادرك من الوقت قدر ما يتمكن فيه من العمل بما هو
لازم ذلك الامر كما في المتعة حيث يشترط ادراك ما قبل الزوال بقدر يطوف ويسعى ويقصر والحاصل انه اذا جعل عمل معين بغاية يكون قبل الغاية
ظرفا للعمل بمعنى ان قبلها وقت له وان كان بعض اجزاء الوقت ظرفا لبعض اجزاء العمل ولا يلزم ان يكون كل جزء ظرفا لجميع اجزاء العمل ومما ذكرنا يظهر
فساد ما قيل من رجحان اخبار الاجزاء بمخالفة العامة حيث انهم يقولون بفوات الحج بفوات عرفات فان الرجوع الى المرجحات انما هو في التعارض بالتباين
او العموم من وجه مع ان اخبار عدم الاجزاء صريحة في ادراك الحج بعد طلوع الفجر وهذا ايض مخالف للعامة واما الست المركبات فالاول ان يدرك
الاختياريين ودرك الحج به ضروري والثاني ان يدرك الاختياري عرفه مع ليلي المشعر خاصة ولم يدرك نهاريه اصلا ولو عمدا وذلك ايض كالاول عند
الاكثر وهو الاصح لما عرفت من اجزاء ادراكه فقط فكيف اذا كان مع غيره وبما مر من ادلته يخرج في صورة العمد عن تحت القاعدة المتقدمة نعم لو ترك ما
بين الطلوعين عمدا يكون اثما لتركه الواجب وكان عليه شاة او بدنة على ما مر الثالث ان يدرك اختياري عرفه مع اضطراري المشعر في النهار فان كان ترك اختياري
المشعر عمدا بطل حجه اجماعا على الظ وللقاعدة المتقدمة ولا يفيد منطوق مطلقات من ادرك المشعر قبل زوال الشمس فقد ادرك الحج لمعارضتها مع
منطوق مطلقات من ادركه بعد طلوع الشمس فلا حج له ومفهوم مطلقات من ادركه وعليه خمسة من الناس فقد ادرك الحج فيرجع الى الاصل مع ان الاخيرة
اخص مطلقا من الاولى وان كان اضطرارا صح حجه اتفاقا كما عن المن وكره وفي التنقيح وغيره بلا خلاف لما عرفت من صحته بادراك اختياري عرفه خاصة فكيف
اذا كان مع اضطراري المشعر مضافا الى المستفيضة المتقدمة في تعيين الوقت الثالث للاوقات الثلثة الرابع ان يدرك اضطراري عرفه مع ليلة المشعر فان كان
ترك اختياري عرفه عمدا ابطل حجه لما مر في بحث وقوف عرفه من الاجماع والقاعدة والاخبار ولا يعارضها عموم من ادرك المشعر فقد ادرك الحج لمخالفته في
المورد للاجماع ومعارضته لصحيحة الحلبي المصرحة بان اصحاب الاراك لا حج لهم بالعموم من وجه الموجبة للرجوع الى القاعدة وان كان لا عن عمد صح حجه بالاجماع
الظاهر المنقول من الصيمري مع ادراك الليلية وحدها مع اضطراري عرفه بطريق اولى الخامس ان يدرك اضطراري عرفه مع اختياري المشعر ويصح حجه اجماعا
ووجهه ظاهر مما مر الا اذا كان تاركا لاختياري عرفه عمدا فيبطل حجه لما سبق السادس ان يدرك الاضطراريين من غير تعمد ترك احد الاختياريين والاقوى
صحة الحج وفاقا للشيخ والصدوق والسيد والاسكافي والحلبيين والمحقق واكثر كتب الفاضل واكثر المتاخرين بل الاكثر مطلقا كما قيل لصحيحة الحسن العطار
واما العمومات المتضمنة لان من لم يدرك الناس بمشعر قبل طلوع الشمس من يوم النحر فلا حج له الشاملة بعمومها لمحل النزاع فانها معارضة لمثلها من
العمومات القائلة بان من ادرك المشعر قبل زوال الشمس من يوم النحر فقد ادرك الحج وتقييد الاخيرة بمن ادرك اختياري عرفه ليس باولى من تقييد الاولى
بمن لم يدرك عرفه مط ولو اضطراريها بل الاخيرة اولى بوجوه كثيرة منها شهادة صحيحة العطار له واما لو تعمد ترك احد الاختياريين فيبطل حجه للقاعدة
المشار اليها مرارا التي هي المرجع بعد تعارض العمومين المذكورين وعدم شهادة الصحيحة هنا **فذلكة** قد علم مما ذكر بطلان الحج في صورتين من الصور
الاحدى عشر وهما ما اذا ادرك احد الاضطراريين خاصة والصحة في الصور التسع الباقية وان من ترك احد الاختياريين عمدا او احد الاضطراريين

فيما ادرك اضطراري عرفه مع اختياري المشعر

كك مع فوات اختياره ولولا عن عمد يبطل حجه الا في صورة واحدة هي ترك اختياري المشعر لمن ادرك ليلة **المسئلة السادسة** من فاته الحج
بعد الاحرام بفوات احد الموقفين او نحوه سقطت عنه بقية مناسكه من الهدي والرمي والمبيت بمنى والحلق او التقصير فيها او الموقف الباقي ان فات قبله
ويتحلل عن احرامه بعمرة مفردة مع الامكان فياتي بافعالها ثم يتحلل بما يتحلل به المعتمر من الحلق او التقصير وعليه الحج من قابل مع استقراره وجوبه في ذمته باجماع
العلماء المحقق والمحكي في الاحكام الثلثة مضافا في الاول وهو سقوط بقية المناسك الى الاصل فان وجوبها عليه انما كان من حيث كونها جامع
فوائته بتغير الموضوع والى موثقة الفضيل المتقدمة في مسئلة من ادرك اضطراري المشعر المصرحة بعدم وجوب الذبح والحلق عليه وصحيحة حريز الثانية
ورواية اسحق المتقدمتين فيها ايضا المصرحتين بان له ان لا يقيم بمنى ويذهب حيث شاء وانه ليس من الناس في شيء وفي الثاني الى غير الاولى من الاخبار
المذكورة وصحيحة حريز الاولى وصحيحة ضريس وروايتي ابن سنان والفضيل المتقدمة جميعا في المسئلة المذكورة وصحيحة الحلبي المتقدمة في المسئلة الرابعة
من احكام الوقوف بعرفات وصحيحة ابن عمار الاولى ايما قارن او مفرد او متمتع قدم وقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل والثانية رجل جاء حاجا
ففاته الحج ولم يكن طاف قال يقيم مع الناس حراما ايام التشريق ولا عمرة فيها فاذا انقضت طاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة واحل وعليه الحج
من قابل يحرم من حيث احرم **فروع** أ ظاهر اكثر الاخبار المتقدمة من جهة تضمنه لقوله هي عمرة او يطوف ويسعى انقلاب احرامه عمرة قهرا من غير
توقف على نية الاعتمار فلو اتى بافعالها من غير نية العمرة لكفى كما نقله في خيره عن موضع من عد وعن س واختاره هو لما ذكر ولاصالة عدم وجوبها
ولا ينافيها قوله في بعضها وليجعلها عمرة لان المفهوم من هذا الامر الاتيان بافعالها وعن ير وكره والمن اعتبار النية للاستصحاب وقوله انما الاعمال
بالنيات وعدم وضوح دلالة نحو قوله فهي عمرة او يطوف ويسعى على الانقلاب القهري لجواز ان يكون المعنى فالواجب عليه هذه الامور وافعاله التي
يجب عليه الاتيان بها افعال العمرة **اقول** وان امكن الخدش في الاستصحاب وفي دلالة انما الاعمال بالنيات وكذا في دلالة نحو قوله فهي عمرة على القول
الاول ولكن الانصاف ان المتبادر من الجعل عمرة النقل اليها بالاختيار اما بالقصد او بامر اخر اختياري مشعور به وهو ايضا لا ينفك عن قصدها
والا لم يكن جعلا منه وهو ظ فالحق هو القول الثاني ب لو اراد من فاته الحج البقاء على احرامه الى القابل ليحج به لم يكن ذلك له كما صرح به جماعة
منهم الفاضل والشهيد اما على الانتقال القهري فظاهر واما على القول الاخر فلوجوب النقل الى العمرة المفردة الموجب للنهي عن ضده الموجب
لفساد افعال الحج الذي اتى بذلك الاحرام ولتوقيفية العبادة ولعدم معلومية هذا النحو من العبادة وعلى هذا فلو بقي الى السنة القابلة بذلك
الاحرام وجب عليه اكمال العمرة اولا لاجل ذلك لوجوب الاتيان بما عليه من المناسك من حج التمتع او غيره وكذا لو رجع الى بلده وعاد ولو لم يمكنه
العود كان له حكم المصدود عن افعال العمرة وسياتي ولا يجزيه الحج من قابل بذلك الاحرام ولا يبرء ذمته لان الاحرام الباقي عليه اما احرام عمرة التمتع
او حج او حج اخر فان كان الاول لا يفيد تخلل التمتع لهذا الحج لوجوب كونهما في سنة واحدة كما مر وان كان الثاني لا يفيد هذا الحج لذلك التمتع
لذلك ايضا وللامر المقتضي للنهي عن الضد الموجب لفساده كما سبق وان كان الثالث يكون فاسدا لما مر من النهي ج مقتضى ظواهر الاخبار المذكورة
وجوب الحج عليه من قابل مط ومقتضى صحيحة ضريس المتقدمة التفصيل بين المشترط عند الاحرام فلا يجب عليه الحج مطلقا وغير المشترط فيجب كما في
رواية الرقي قدم اليوم قوم قد فاتهم الحج فقال يسئل الله العافية ثم قال ارى عليهم ان يهريق كل واحد منهم دم شاة ويحلق وعليهم الحج من قابل ان
انصرفوا الى بلادهم وان اقاموا حتى يمضي ايام التشريق بمكة ثم خرجوا الى بعض مواقيت اهل مكة فاحرموا منه واعتمروا فليس عليهم الحج من قابل ومقتضاها
التفصيل بين المنصرف الى بلده فلا يجب الاستدراك عليه وغيره فيجب الان الاكثر قيدوه بما اذا كان الحج واجبا عليه بل وجوبا مستقرا مستمرا قبل عامه هذا
والا فحكموا باستحباب القضاء بل في خيره انه لا اعرف خلافا بين الاصحاب في ذلك ونحوه في غيره وقيد بعضهم عدم وجوب القضاء في المندوب بما اذا
لم يكن الفوات بتفريط منه والا فيجب القضاء مط وذكر بعضهم ان هذا هو المش فقال ان المش عدم وجوب استدراك الحج المندوب الا اذا كان فوات
بتقصير منه فيستدرك وجوبا في العام المقبل ومال بعض الاصحاب الى عدم وجوب القضاء في المندوب مطلقا انتهى وعلى هذا فيكون وجوب القضاء
على من استقر في ذمته ورجع الى بلده ولم يشترط اجماعيا نصا وفتوى فلا كلام فيه وكذا يكون عدم وجوبه فيما اذا لم يستقر في ذمته واشترط ولم
يرجع ظاهر الوجوب تخصيص العمومات الاولى بالمقيدين الاخيرين واما البواقي فلو قطع النظر عن قول الاصحاب لوجب الحكم بوجوب القضاء مطلقا الا ان
مخالفة الشهرة العظيمة القديمة والجديدة مما يوهن الخبر الصحيح ولذلك يحكم بمقتضى الاصل في موارد مخالفة القوم في الوجوب وهو المندوب الفائت
بغير التفريط وبوجوب القضاء في غيره مطلقا د يجوز لهذا الشخص التخلف عن الناس واتيان مكة واتمام عمرته والرجوع الى اهله ويجوز له الاقامة بمنى
معهم ايام التشريق واتيان مكة معهم واتمام امره كما صرح به في اكثر الروايات المتقدمة الا ان المستحب له اقامة منى ايام التشريق لصحيحة ابن عمار الاخيرة
المتقدمة في هذه المسئلة هـ المشهور بين الاصحاب كما صرح به غير واحد عدم وجوب الهدي على ذلك الشخص بل نسبوا القول بوجوبه والرواية
المتضمنة له الى الشذوذ وهو كذلك للاصل المعتضد بخلو اكثر المقام عن ذكره وعن الشيخ قول بوجوبه وقيل انه نقله عن بعض الاصحاب وعن س نسبة
ايجابه الى الصدوق وعن ايض واحتج له برواية الرقي المتقدمة وصحيحة ضريس السابقة على طريق الصدوق وهما قاصرتان عن افادة الوجوب اما
الثانية فظاهرة لمقام الجملة الخبرية واما الاولى فللفرق بين قوله ارى ان عليهم دم شاة وقوله ارى عليهم ان يهريق فالاول ظاهر في الايجاب
واما الثاني وهو عبارة الصحيح لم يثبت دلالته على الوجوب نعم روى اسحق بن عمار في الموثق عن جارية لم تحض خرجت مع زوجها واهلها فحاضت فاستحيت

ان يعلم اهلها او زوجها حتى قضت المناسك وهو على تلك وواقعها زوجها ورجعت الى الكوفة فقالت لاهلها كان من الامر كذا وكذا فقال عليها
سوق بدنة وعليها الحج من قابل الا انه يمكن ان لا يكون وجوب البدنة لما هو القدر المشترك بينها وبين المورد من فوات الحج بل لامور اخر تميزت بها
من الاتيان بالمناسك والوقاع في الاحرام وغيرهما مع ان الظاهر عدم قول بوجوب البدنة بخصوصها **المسألة السابعة** يستحب للحاج
كونه في المشعر التقاط حصى الجمار منه اجماعا محققا ومحكيا مستفيضا له ولصحيحة ابن عمار وربعي خذ حصى الجمار من جمع وان اخذته من رحلك بمنى
اجزأك ورواية زرارة عن الحصى التي يرمى بها الجمار فقال يؤخذ من جمع ويؤخذ بعد ذلك من منى ثم انها سبعون حصاة وهي العدد الواجب ولو التقط ازيد منه
احتياطا حذرا من سقوط بعضها او عدم اصابته فلا باس **فرع** هذا على سبيل الاستحباب ويجوز اخذها من غير المشعر اجماعا ونصا كما مر ويأتي الا
انه يجب ان يكون من ارض الحرم من اي جهاتها شاء بلا خلاف اجده ويدل عليه صحيحة زرارة حصى الجمار ان اخذته من الحرم اجزأك وان اخذته من غير الحرم
لم يجزئك قال وقال لا ترمي الجمار الا بالحصى وموثقة حنان يجوز اخذ الحصى من جميع الحرم الا من المسجد الحرام ومسجد الخيف ومرسلة حريز من اين ينبغي اخذ حصى
الجمار قال لا تاخذه من موضعين من خارج الحرم ومن حصى الجمار ولا باس باخذه من ساير الحرم ويستثنى من المسجد الحرام ومسجد الخيف فلا يجوز الاخذ منهما
للموثقة المتقدمة ولم يستثن القدماء على ما في سوى المسجدين بل نقل التصريح بالجواز عن غيرهما عن الصدوق والشيخ والحلبي والحلي وابن حمزة بل ظاهر
كره الاجماع عليه وان كان فيهما بعد ذلك الاجماع نسبة التعدي الى ساير المساجد الى بعض علمائنا واستثنى جماعة منهم الجامع والفع وعد ساير المساجد
ايضا ولم يذكروا دليلا عليه بخصوصه نعم ينبغي البناء فيه على النهي عن اخراج حصى المساجد عنها فيحرم على الاول دون الثاني وعلى الاول فهل يفسد العمل
قيل نعم للنهي الموجب للفساد ورد بان غايته فساد الالتقاط دون الرمي واجيب بوجوب الاعادة فورا ومقتضاه النهي عن اضداده ايضا ومنها الرمي وهو حسن
لو ثبت الفورية للاعادة مع ان في فساد الضد المنهي عنه الذي تعلق امر اخر ولو موسع كلاما بيناه في الاصول ثم المراد بحصى الحرم كما هو المتبادر هو المتكون
فيه او لم يعلم نقله اليه من غيره فلا يكفي ما علم انه نقل اليه من غيره ولو بمدة قبل ذلك **ب** يجب ان يكون الحصا ابكارا اي غير مرمي بها رميا صحيحا اجماعا محققا
ومحكيا عن ف والغنية والجواهر وفي التنقيح وشرحه وفي غيره لا اعلم فيه خلافا بين الاصحاب وهو الحجة فيه مع المؤيدة بمرسلة حريز المتقدمة ومرسلة نبه ولا ياخذ
من حصى الجمار الذي قد رمي وفي رواية عبد الاعلى ولا ياخذ من حصى الجمار **ج** يجب ان يكون مما يصدق عليه الحصى وفاقا للاكثر كما في والمن لانه المامور به
في صحيحة زرارة المتقدمة والنهي عن الرمي بغيره ويجمعه امور ثلثة كونه حجرا وجعله في الانتصار مما انفرد به الامامية وظاهر كره والمن الاجماع عليه فلا
يجزي المدر والاجر والخزف والجوهر خلافا للمحكي عن ف فجوز بالجوهر والبرام ولعله لصدق الحجر وهو في الاخير غير بعيد وان لا يكون كبيرا يخرج عن اسم الحصى
خلافا للدروس وان لا يكون صغيرا كذلك والظ كفاية حصى الجص لصدق الاسم وفي وجوب طهارة الحصى قولان كما في واقربهما العدم للاصل السالم
عن المعارض **د** يستحب ان يكون ملتقطة رخوة كحلية منقطة بقدر الانملة والمراد بالاول ان يكون كل واحدة ماخوذة من الارض منفصلة ولا يكون
مكسورة من حجر ويدل عليه رواية ابي بصير التقط الحصى ولا تكسرن منه شيئا وبالثاني ان لا يكون صلبة وبالثالث ان يكون فيه نقط يخالف لونه كما
نسب الى المش وحكي عن الجوهري وغيره ان خصوص نقط بيض كما عن ابن فارس او ما فيه لون مختلط حمرة وبياضا وغيرهما كما عن النهاية الاثيرية او مختلط
بحمرة كما عن المحيط او ما فيه الوان وخلط كما عن تهذيب اللغة وكيف ما كان فيدل عليه وعلى سابقه صحيحة هشام بن الحكم كره الصم منها وقال خذ البرش
والصم جمع الاصم وهو الصلب من الحجر ويدل على الثلثة الاخيرة رواية البزنطي حصى الجمار يكون مثل الانملة ولا تاخذها سوداء ولا بيضاء ولا حمراء خذها كحلية
منقطة تخذفهن خذفا تضعها على الابهام وتدفعها بظفر السبابة قال وارمها من بطن الوادي واجعلهن عن يمينك كلهن ولا ترم على الجمرة قال وتقف
عند الجمرتين الاوليين ولا تقف عند جمرة العقبة ولا يخفى ان البرش على التفسير الاول يكون مساويا للمنقطة فيغني عنها ولعله لذلك اقتصر الشيخ في
يب والجمل على البرش وعلى الثاني يكون اخص منها وعلى البواقي يكون اعم والله اعلم والافعال الثلثة يوم النحر قبل النفر الى مكة ولكونها ثلثة رمي جمرة
العقبة والهدي والحلق او التقصير فههنا مقدمة وثلثة ابحاث وخاتمة **اما المقدمة** ففي مقدمات نزول منى بكسر الميم وما فيها من المناسك
وهي امور كلها مستحبة الا اثنين احدهما الافاضة من المشعر يوم النحر والثاني نزول منى فيه لتوقف الافعال الواجبة في ذلك اليوم في منى عليهما
واما المستحبات فمنها ما مر من افاضة الامام من المشعر بعد طلوع الشمس وافاضة غيره قبله بقليل ومنها ان لا يجاوز عن وادي محسر الا بعد طلوع
الشمس وفاقا للسرائر والفع ولف وكره والمن لصحيحة هشام بن الحكم المتقدمة في مستحبات الغدو الى عرفات القاصرة عن افادة التحريم لاحتمال الجملة الخبرية
وخلافا للمحكي عن صريح القاضي وظاهر الاكثر فيحرم للصحيحة **اقول** قد استدلوا بالمرجوحية التجاوز عنه في الافاضة من منى الى عرفات ومن المشعر الى منى
بهذه الصحيحة وهو يتوقف على ثبوت جواز هذا النحو من الاستعمال في المعنيين وهو غير معلوم ولذا ذكر بعضهم الكراهة في الثاني خاصة والحق انه لا كما في
الصحيحة في الافاضة من المشعر وفي بعض الافاضة من منى ومع ذلك فالاستدلال بها على احدهما او كليهما مشكل الا ان يكون النظر الى كل من الاحتمالين
المقتضي لرجحان الاحتياط ولكن الامر فيه سهل لكفاية فتوى الاصحاب في اثبات الاستحباب والمستحب عدم قطع الوادي بتمامه لانه المستفاد من الصحيحة و
ظاهر الاكثر وقد يتوهم باستحباب عدم قطع بعضه ايضا بل قد يجعل ذلك احوط ومنها ان يهرول ويسعى اي يسرع في المشي ان كان ماشيا ويحرك دابته
ان كان راكبا في وادي محسر بتمامه كما هو صريح السرائر وظاهر الاكثر كما في صحيحة ابن عمار اذا مررت بوادي محسر وهو واد عظيم بين جمع ومنى وهو الى
منى اقرب فاسع فيه حتى تجاوزه فان رسول الله ص حرك ناقته وقال اللهم سلم لي عهدي واقبل توبتي واجب دعوتي واخلفني فيمن تركت بعدي ورواية ح.

في بيان مقدمات نزول منى

الاعلى اذا مررت بوادي محسر فاسع فيه او قدر مائة ذراع كما في رواية عمر بن يزيد الرمل في وادي محسر قدر مائة ذراع او مائة خطوة كما في صحيحة محمد بن
اسمعيل الحركة في وادي محسر مائة خطوة ومقتضى اسناد ذلك الى صحيحة هشام في المسئلة المتقدمة في المقامين حكمهم باستحباب الهرولة ايضا فيهما الثالث
الاخبار لكن لم اجد بعد على من ذكرها في الاول بل صرح في ك بالاجماع على عدم استحبابها فيه وكونه بدعة ولعله الملقى ابن عمار وافض حين تشرف
للتبشر الى ان قال فافاض رسول الله صلى الله عليه وآله بخلاف ذلك بالسكينة والوقار والدعة فافض بذكر الله والاستغفار وحرك به لسانك فاذا مررت بوادي
محسر الى آخر ما مر في صحيحة حيث انها صريحة في السعي في الثاني فحملوا عليه المطلقات ايضا ولو ترك الهرولة فيه حتى تعدى عن الوادي بل حتى دخل مكة ايضا
يستحب الرجوع والهرولة لصحيحة حفص بن البختري سأل بعض ولده هل سعيت في وادي محسر فقال لا فامره ان يرجع حتى يسعى فقال له ابنه لا اعرفه فقال له
سل الناس ومرسلة الحجال مر رجل بوادي محسر فامره ابو عبد الله عليه السلام بعد الانصراف الى مكة ان يرجع ويسعى ونحوها مرسلة به والظ كما هو مقتضى ترك
الاستفصال في الصحيحة ومقتضى الاطلاق عبارات جمع من الطائفة ثبوت العود للهرولة مطلقا سواء تركها نسيانا او جهلا او عمدا وخص في الناسي بالذكر
لا وجه له ومنها ان يقتصد في سيره بسكينة ووقار ويفيض بالذكر والاستغفار كما مر في صحيحة ابن عمار **البحث الاول** في رمي جمرة العقبة ويقال لها
القصوى ايضا وهي اقرب الجمرات الثلث الى مكة والخارج من مكة الى منى يصل اولا اليها في يسار الطريق وهي منصوبة اليوم في جدار عظيم متصل بتل بحيث
يظهر وجهها الواحدة ورميها بالجمار في ذلك اليوم واجب بلا خلاف يعلم كما عن كره والمنتهى وغيرهما بل مط كما في غيرها واما ما وقع في بعض كلمات الشيخ
من ان الرمي سنة فاراد به مقابل الفرض بمعنى ما ثبت وجوبه من الكتاب وصرح بذلك في السرائر ثم قال لا خلاف عندنا في وجوبه ولا اظن احدا من المسلمين
خالف فيه كذا قيل وفيه ان قول صاحب السرائر ذلك انما هو في مطلق الرمي بعد الرجوع الى منى واما رمي جمرة العقبة يوم النحر فقال فيه وينبغي ان
يرمي يوم النحر جمرة العقبة وظاهره ذلك الاستحباب كما لا يخفى نعم صرح بالاجماع فيه ولا يبعد ان يكون الاجماع محققا عند التحقيق وهو الحجة فيه مع التاسي
وصحيحة ابن عمار خذ حصى الجمار ثم ائت الجمرة القصوى التي عند العقبة فارمها من قبل وجهها ولا ترمها من اعلاها وتقول والحصى في يدك اللهم ان هؤلاء
حصياتي فاحصهن لي وارفعهن في عملي ثم ترمي فتقول مع كل حصاة الله اكبر اللهم ادحر عني الشيطان اللهم تصديقا بكتابك وعلى سنة نبيك صلى الله عليه وآله اللهم
اجعله لي حجا مبرورا وعملا مقبولا وسعيا مشكورا وذنبا مغفورا وليكن فيما بينك وبين الجمرة قدر عشرة اذرع او خمسة عشر ذراعا فاذا اتيت رحلك
ورجعت من الرمي فقل الى ان قال ويستحب ان ترمي الجمار على طهر وفي صحيحته الاخرى الواردة في حج الرسول صلى الله عليه وآله بعد بيان نزوله المشعر وتعجيل ضعفا بني هاشم
بليل وامرهم ان لا يرموا الجمرة العقبة حتى تطلع الشمس فلما اضاء له النهار افاض حتى انتهى الى منى فرمى جمرة العقبة وفيها تصريح برمي جمرة العقبة
ومنها تصريح برمي جمرة العقبة يوم النحر بل في الاولى ايضا حيث امره بعد اخذ الحصى وقبل سائر الاعمال وفي رواية زرارة عن رمي الجمرة يوم النحر
ما لها ترمي وحدها ولا ترمي من الجمار غيرها يوم النحر فقال قد كن ترمين كلهن ولكنهم تركوا ذلك فقلت له جعلت فداك فارمهن فقال لا ترمهن اما ترضى
ان تصنع كما اصنع ويدل عليه ايضا صحيحة اخرى لابن عمار الآتية المتكفلة لكيفية رمي سائر الجمرات القائلة بقل كذا وافعل كذا كما فعلت حين رميت جمرة العقبة يوم
النحر وان ابيت عن دلالة ذلك الاخبار على وجوب رمي جمرة العقبة فليستدل له بصحيحة ابن سنان والاعرج وفي رواية علي بن ابي حمزة المتقدمة جميعا في الواجب الثالث
من واجبات الوقوف بالمشعر وان كان فيها قصور من حيث الاحاطة بتمام افراد المط فليتمم بالاجماع المركب ثم ان للرمي واجبات ومستحبات واحكاما نذكرها
في ثلثة مقامات **المقام الاول** في واجباته وهي امور الاول النية وقد مر حكمها مرارا ويجب مقارنتها الاول الرمي واستدامة حكمها الى الفراغ
الثاني الرمي بسبع حصيات باجماع علماء الاسلام كما في كلام جماعة ويدل عليه النصوص الآتية في حكم من نقص العدد الثالث القاؤها بما يسمى رميا
اجماعا كما في المنتهى وغيره لان الامر وقع بالرمي فيجب امتثاله فلو وضع بكفه في المرمى لم يجز وحكى في المنتهى اختلافا في الطرح ثم قال والحاصل ان الخلاف وقع
باعتبار الخلاف في صدق الاسم فان سمي رميا اجزء بلا خلاف والا لم يجز اجماعا الرابع ان يرميها باليد فلو رميها بفمه او رجله لم يجز لانصراف المطلق
الى الشايع المتعارف وفي رواية ابي بصير خذ حصى الجمار بيدك اليسرى وارم باليمنى الخامس ان يصيب الجمرة فلو لم يصبها لم يجزه اجماعا للعدم صدق رمي
الجمرة مع عدم الاصابة لصحيحة ابن عمار ان رميت بحصاة فوقعت في محمل فاعد مكانها ولو شك في الاصابة ما دام مشتغلا اعاد تحصيلا للبراءة اليقينية
السادس ان يتلاحق الحصيات فلو رمى بها دفعة واحدة لم يحسب الا واحدة بغير خلاف كما صرح به في السرائر قال فان رماها بسبع حصيات دفعة واحدة لا
يجزيه بغير خلاف بيننا ولعل دليله الاجماع ثم انهم قالوا والمعتبر تلاحق الرمي لا الاصابة فلو اصابت المتلاحقة دفعة اجزءت ولو رمى دفعة
فلاحقت في الاصابة لم يجز السابع ان يكون بالاصابة والرمي بفعله بلا خلاف كما في لك وغيره وقيل بل بالاجماع كما في ح يتح لانه مقتضى نحو امتثال
الامر بالرمي ورمي الجمرة فلو كانت الحصاة في يده فصدمه حيوان او انسان الى الجمرة لم يكف وكذا لو القاها ووقعت على حيوان وتحرك ووقعت الاصابة
بحركته اما لو القاها ووقعت على غير الجمرة ثم تدحرجت اليها او تجاوزت عنه اليها ولو بصدمة منه كما اذا وقعت على ارض صلبة ثم رجعت منها اليها فالاقوى
الاجزاء في الجميع لصدق الامتثال وصحيحة ابن عمار وان اصابت انسانا او جملا ثم وقعت على الجمار اجزءك ولو شك في اشتراك حركة الغير بنى على اصالة
عدم تاثيرها فيه **المقام الثاني** في مستحباته وهي ايضا امور منها ان يكون متطهرا من الحدث فانه راجح اجماعا فتوى ونصا ومن النصوص صحيحة
ابن عمار المتقدمة في صدر المسئلة ورواية ابن ابي غسان عن رمي الجمار على غير طهور قال الجمار عندنا مثل الصفا والمروة حيطان ان طفت بينهما
على غير طهور لم يضرك والطهر احب الي فلا تدعه وانت قادر عليه وصحيحة ابن عمار المتقدمة في مسئلة الطهارة للسعي وصحيحة محمد لا ترم الجمار الا وانت

في رمي جمرة العقبة

في واجبات الرمي وهي امور

على طهر

كتاب الحج

على الطهر وليس بواجب على الاظهر الاشهر كما في الذخيرة وغيرها وعن المنتهى لا نعلم فيه خلافا بل حكى عنه اسناده الى علمائنا وعن ظاهر الغنية الاجماع عليه لا للصحيح الاولى حتى يورد عليه بعدم وضوح الاستحباب فيما يجوز تركه كما هو المصطلح عليه الان فلعل المراد المعنى الاعم الجامع للوجوب ولا للصحيحة الثانية وصحيحتي جميل ورفاعة ورواية ابي حمزة المتقدمة جميعا في مسئلة طهارة السعي حتى يورد عليها بانها اعم مطلقا من الصحيحة الاخيرة فيجب تخصيصها ولا يفيد التعليل بان فيه صلوة في اكثرها لحملها اخاصة كما توهم لانه ايضا عام بل لرواية ابن ابي غسان المصرحة بعدم الضرر ولا يضر ضعف سندها عندنا مع انها قرينة خلافا للمحكي عن المفيد والسيد والاسكافي فاوجبوه ولما مر يجوابه ولا الغسل بخصوصه كما صرح به في صحيحة الحلبي عن الغسل اذا رمى الجمار فقال ربما اغتسلت فاما من السنة فلا ولكن من الحر والعرق وصحيحة محمد الحلبي عن الغسل اذا اراد ان يرمى فقال ربما اغتسلت فاما من السنة فلا فقول الاسكافي بحسنه غير حسن ومنها الدعاء عند ارادة الرمي وعند رمي كل حصاة وعند الرجوع الى المنزل بما في صحيحة ابن عمار المتقدمة في صدر المسئلة ومنها ان يكون بينه وبين الجمرة قدر عشرة اذرع او خمسة عشر ذراعا للصحيح ابن عمار المتقدمة والتعبير عن ذلك بانه يستحب ان لا يتباعد بما يزيد عن خمسة عشر كما في فع او يكون البعد عشرة او خمسة عشر كما في يع او يكون البعد عشرة او خمسة عشر كما في بع والسر وشاد وغيرها غير جيد لان الاول قاصر عن افادة تمام ما في النص والثاني بعد عشر بل الصحيح ما ذكرنا كما نقل عن علي بن بابويه ومنها ان يخذف الجمار خذفا لمرسلة البزنطي المتقدمة في مسئلة التقاط الحصى المنجبر ضعفها لو كان بالعمل وبرواية في قرب الاسناد للحميري والخذف باعجام الحروف الرمي باطراف الاصابع كما عن الخلاص ونسبه الحلي في السرائر الى اهل اللسان وعن الصحاح والديوان وغيرهما الرمي بالاصابع والظاهر اتحاده مع الاول اذ لا يكون الرمي بالاصابع غالبا الا باطرافها ولذا ثم في السرائر بالاول ثم قال هكذا ذكره الجوهري في الصحاح وكذا يتحد معهما ما عن المجمل والمفصل انه الرمي من بين اصبعين اذ الرمي بالاصابع او باطرافها لا يكون غالبا الا من اصبعين ثم ذلك وان كان مطلقا ويتصور على انحاء شتى الا ان المستحب هنا ان يرمى من طرف السبابة والابهام بان يضعها على الابهام ويدفعها بظفر السبابة كما فسر الخذف به في مجمع البحرين للتصريح المرسلة به فيكون هذا الفرد من الخذف مستحبا بان يضعها على باطن الابهام ويرميها بظفر السبابة وانما خصصنا مع اطلاق المرسلة بباطن الابهام كما في السرائر وعن عد وطو والنهاية والمصباح ومختصره والمراسم والكافي والمهذب والجامع وير وكره والمنتهى بل المشهور كما في لف وصة وفي مجمع البحرين دون ظاهرها كما عن القاضي لان الدفع بظفر السبابة كما امر به في المرسلة لا يتيسر الا بوضعها على بطن الابهام فخالف للنص خال عن الدليل المعلوم ولا يضر مخالفة جمع من اللغويين في تفسير الخذف بما ذكر بعد ثبات النص لكيفيته كما انه فسره في العين والمحيط والمقاييس والغريبين والنهاية الاثيرية والقاموس بالدفع من بين السبابتين ثم استحباب ذلك هو الحق المشهور لقصور المرسلة دلالة عن اثبات الوجوب خلافا للسيد والمحكي عن الانتصار مدعيا فيه الاجماع فاوجبه والاجماع غير ثابت والنص كما عرفت قاصر ومنها ان يرميها من قبل وجهها الا عاليا عليها لصحيحة ابن عمار المتقدمة ويستلزم ذلك استدبار الكعبة فهو ايضا يكون مستحبا كما صرح به في قول الفقهاء ناسبا له الى فعل النبي ص ومنها ان لا يقف عندها بعد الفراغ منه لرواية البزنطي المتقدمة ولا يقف عند جمرة العقبة وغيرها مما ياتي في رمي الجمار ايام التشريق **المقام الثالث** في احكامه وفيه ثلث مسايل **المسئلة الاولى** يجوز الرمي راكبا وماشيا بالاجماعين والمستفيضة من النصوص واختلفوا في الافضل منهما فمن المشهور افضلية المشي وعن ط وفي السرائر افضلية الركوب في رمي هذه الجمرة والاظهر هو المشهور لان افضليته هي المستفادة من صحيحتي علي بن جعفر وعلي بن مهزيار وروايتي مثنى وعنبسة ولعل صحاح ابن عمار والتميمي وابن عيسى ومرسلة محمد بن الحسين فهي لا يتضمن سوى وقوع الرمي عن بعض الحجج راكبا او نفي الباس عنه وهما لا ينافيان الافضلية **الثانية** ظاهر الاصحاب ومقتضى نسبة هذا الرمي في الاخبار بالرمي يوم النحر وجوب كونه في ذلك اليوم وان لم اعثر بعد على خبر دال مصرح على وجوب كونه فيه ولكن الظاهر من تتبع الاخبار وفتوى الاصحاب ذلك فلا ينبغي الخروج عنه نعم قال في السرائر ينبغي ان يرمي يوم النحر جمرة العقبة ولكن ظاهر ذلك استحباب اصل الرمي لا وقوعه في يوم النحر مع وجوب اصله ووقته تمام النهار ويجوز لذوي الاعذار التقديم في الليل كما ياتي في بحث رمي الجمار ايام التشريق **الثالثة** هل يجب ان يكون الرمي مقدما على الذبح والحلق ام لا فيه كلام ياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى

البحث الثاني

في الهدي والكلام اما فيمن يجب عليه الهدي او في كيفية ذبحه ووقته ومكانه او في جنسه وصفته وسنه وعدده او في مصرفه وقسمته او في حكم العجز عنه وبدله فههنا خمس مقامات **المقام الاول** فيمن يجب عليه الهدي وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** يجب الهدي على المتمتع بالاجماعين والكتاب والسنة قال الله سبحانه فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وفي صحيحة زرارة فقلت وما المتعة قال يهل بالحج الى ان قال فاذا كان يوم التروية اهل بالحج ونسك المناسك وعليه الهدي فقلت وما الهدي فقال افضله بدنة واوسطه بقرة واخفضه شاة وفي رواية الاعرج من تمتع في اشهر الحج ثم اقام بمكة حتى يحضر الحج فعليه شاة ومن تمتع في غير اشهر الحج ثم جاور بمكة حتى يحضر الحج فليس عليه دم انما هي حجة مفردة وانما الاضحى على اهل الامصار وقوله انما الاضحى يحتمل ان يكون المراد بها الهدي على المتمتعين هم اهل الامصار حيث لا تمتع على اهل مكة وفسره في الوافي اهل الامصار على من لم يحضر الحج فالحاصل الحديث ان المتمتع يجب عليه الهدي وغير المتمتع لا يجب عليه الهدي والاضحية الا على اهل الامصار ممن لم يحضر الحج دون من حضر الى غير ذلك من الاخبار ولا فرق في وجوب الهدي على المتمتع بين من اتاه فرضا او متنفلا ولا بين المكي وغيره لاطلاق الاخبار ولا هدي على غير المتمتع معتمرا او حاجا مفترضا او متنفلا مفردا او قارنا الا ما يسوقه القارن عند الاحرام اجماعا محققا ومحكيا مستفيضا ويدل عليه رواية الاعرج المتقدمة وما في رواية اسحق بن عبد الله واذا لم يكن متمتعا لا يجب عليه الهدي

واما عن الانتصار من الدفع بظفر الوسطى عن بطن الابهام ؟

في وجوب الهدي على المتمتع

الموجبة

وفي صحيحة ابن عمار واما المفرد للحج فعليه طواف الى ان قال وليس عليه هدي ولا اضحية ونحو ذلك في صحيحة الاخرى الى غير ذلك ويحمل بعض الاخبار الموجبة للهدي على غيره ايض على الاستحباب اجماعا **الثانية** لو تمتع المملوك باذنه مولاه تخير المولى بين ان يهدي عنه وبين ان يامره بالصوم الذي يجب عليه الحر العاجز من الهدي كما ياتي بلا خلاف بل بالاجماع وبكل منهما صرح ايض جماعة ويدل عليه النصوص المستفيضة واما بعض الاخبار المتضمن لانه ما عليه على الحر اما الاضحية واما الصوم فالمراد بيان الكمية دون الكيفية بقرينة ما ذكر ولو اعتق المملوك في زمان يجزي حجه عن حجة الاسلام كان كالحر في الكيفية ايض فيجب عليه الهدي

في كيفية النحر ووقته ومكانه

المقام الثاني في كيفيته ووقته ومكانه وفيه مسائل **الاولى** يجب في ذبح الهدي او نحره النية لانه عبادة ولان جهات الذبح متعددة فلا يتمحض المذبوح هديا الا بالنية كما مر غير مرة **الثانية** يجوز له الذبح او النحر بنفسه وان يوكل غيره فيه اما الاول فظاهر واما الثاني فهو مقطوع به في كلام الاصحاب كما في ك وغيره بل اجماعي كما في غيرهما ويدل عليه صحيحتا ابي بصير وفي روايته ورواية علي بن ابي حمزة المتقدمتين جميعا في بيان وقت الوقوف بالمشعر وصحيحة علي عن الضحية يخطئ الذي يذبحها فيسمي غير صاحبها اتجزي عن صاحب الضحية فقال نعم انما له ما نوى يعني ان الله ما نواه دون ما سماه وح يجب النية منهما اما من الموكل فينوي عند الامر مستدامة نيته الى زمان الذبح مثلا ان الامر بالذبح مثلا للهدي بقصد القربة في الذبح لا في الامر فلو امر اجلا لا لنفسه مثلا ولكن كان قصده من الذبح القربة لكفى ولو اخل ببعض اجزائها حين الامر وقصد بعده وقبل الذبح لكفى كما ان امره للاكل ثم رجع بعده وقصد الهدي واما من الوكيل فينوي انه من فلان وليس عليه قصد التقرب بل ولا تعيين مقصود الامر فما في كلام بعضهم من ان النية يجب ان يكون منه او من الذابح غير سديد لانه ان كان المراد نية القربة فلا يجب على الذابح بل لا يكفي منه لو لم ينوها الامر وان كان نية انه من فلان فهي متعينة على الوكيل ان احتمل وجها اخر بل الظ انه لا نية على الذابح الا اذا لم يتعين عين هدي الامر وكان التعيين على الوكيل فلو اعطا شاة معينة ليذبحها هديا ثم اشتبه على الذابح ونواها هدي نفسه وذبحها يكفي عن الامر **الثالثة** المش كما في تيح انه يجب ان يكون الذبح او النحر يوم النحر مع الامكان وفي ك انه قول علمائنا واكثر العامة وفي خيره لا اعلم فيه خلافا بين اصحابنا وقيل انه اتفاقي واستدل له بان النبي ص نحر في هذا اليوم وقال خذوا عني مناسككم وفيه انه يفيد لو ثبت كون ذلك منسكا ايض والا فلا بد من وقوعه في وقت وفي تيح انه قيل بل يجوز طول ذي الحجة اختيارا وهو قول الحلي قال في السر واما هدي المتعة فانه يجوز ذبحه طول ذي الحجة الا انه يكون قضاء بعد انقضاء هذه الايام اي ايام النحر هكذا قال شيخنا ابو جعفر في مبسوطه والاولى عندي ان كان لا يكون قضاء لان ذي الحجة بطوله من اشهر الحج ووقت للذبح الواجب فلا يكون قضاء لان القضاء ما يكون له وقت فقط انتهى وبه قال المحقق في يع قال وكذا لو ذبحه في بقية ذي الحجة جاز ونقله في ك عن الشيخ في المصباح فقال ان الهدي الواجب يجوز ذبحه ونحره طول ذي الحجة ويوم النحر افضل انتهى وحكي هذا القول عن مختصر المصباح والنهاية والغنية وظاهر المهذب وعن الغنية الاجماع عليه وهو الاقوى للاصل الخالي عن المعارض واطلاقات الكتاب والسنة ومفهوم الشرط في رواية الكرخي الاتية في المسئلة اللاحقة بل لولا الاجماع لكان مقتضاها جواز التاخير عن ذي الحجة ايض كما يوهمه ظاهر المهذب الا ان الاجماع يدفعه بل في الروايات ايض ما يدفعه وهو رواية النضر بن قرواش عن رجل تمتع بالعمرة الى الحج فوجب عليه النسك فطلبه فلم يصبه وهو موسر حسن الحال وهو يضعف عن الصيام فما ينبغي له ان يصنع قال يدفع ثمن النسك الى من يذبحه بمكة ان كان يريد المضي الى اهله وليذبح عنه في ذي الحجة قلت فانه دفعه الى من يذبح عنه فلم يصب في ذي الحجة نسكا واصابه بعد ذلك قال لا يذبح عنه الا في ذي الحجة ولو اخره الى قابل

يشترط ان يكون الذبح في يوم النحر

فيه ح

الرابعة يجب ان يكون الذبح او النحر الواجب في الهدي بمنى وظاهر كره والمنتهى وك وخيره وصريح تيح الاجماع عليه وهو كذلك فهو الدليل عليه مضافا الى رواية عبد الاعلى لا هدي الا من الابل ولا ذبح الا بمنى وصحيحة منصور في الرجل يضل هديه فيجده رجل اخر فينحره قال ان كان نحره بمنى فقد اجزء عن صاحبه الذي ضل عنه وان كان نحره بغير منى لم يجز عن صاحبه وصحيحة السمان المتقدمة في بيان وقت الوقوف بالمشعر ويؤيده كثير من الاخبار المتقدمة فيه ايض ورواية الكرخي ان كان هديا واجبا فلا ينحره الا بمنى وان كان ليس بواجب فلينحره بمكة ان شاء وان كان قد اشعره او قلده فلا ينحره الا يوم الاضحى وحسنة مسمع منى كله منحر واما بعض الاخبار المتضمنة لهدي الامام في غيرهما فقضايا في وقايع لا يفيد عموما ولا اطلاقا فلعل هديه كان في عمرة او مندوب ومقتضى ذلك ان لو تركه بمنى حتى ارتحل عن منى يعود اليها ويذبح وان لم يتمكن منه بعث اليها ليذبح فيها ولا ينافيه صحيحة ابن عمار في رجل نسي ان يذبح بمنى حتى زار البيت فاشترى بمكة ثم ذبح قال لا باس قد اجزء عنه لعدم صراحتها في كون الذبح ايض بمكة **الخامسة** ذهب جماعة منهم الشيخ في احد قوليه والمحقق الى انه يجب ان يكون الذبح او النحر بعد رمي جمرة العقبة وقبل الحلق والتقصير ونسبه بعضهم الى اكثر المتاخرين وعن المن النسبة الى الاكثر بقول مطلق وعن الشيخ في قوله الاخر والعماني والحلبي والمهذب والفاضل في لف استحباب ذلك وبه صرح الحلي في السر قال بعد ذكر الثلثة ولا باس بتقديم ايها شاء على الاخر الا ان الافضل الترتيب وعن ظ لف انه قول معظم الاصحاب واسنده في س الى الشهرة واختاره من متاخري المتاخرين جماعة وهو الاقرب اما عدم الترتيب على النحو المذكور فلفتوى جمع من الفحول والتاسي بالرسول وجملة من الاخبار الاتية القاصرة عن افادة الوجوب وقوله ينبغي لهم ان يقدموه في صحيحة جميل ورواية البزنطي الاتيين واما عدم الوجوب فللاصل الخالي عن المعارض وصحيحة جميل عن الرجل يزور البيت قبل ان يحلق قال لا ينبغي الا ان يكون ناسيا ثم قال ان رسول الله ص اتاه اناس يوم النحر فقال بعضهم يا رسول الله حلقت قبل ان اذبح وقال بعضهم حلقت قبل ان ارمي فلم يتركوا شيئا كان ينبغي لهم ان يقدموه الا اخروه ولا شيئا كان ينبغي لهم ان يؤخروه الا قدموه فقال رسول الله ص لا حرج وقريبة منها صحيحة محمد بن حمران ورواية البزنطي وفيها ان رسول الله ص لما كان يوم النحر اتاه طوايف من المسلمين فقالوا يا رسول الله ذبحنا من قبل ان نرمي و

يشترط ان يكون الذبح والنحر بعد رمي جمرة العقبة

حلقنا من قبل ان نذبح فلم يبق شيء مما ينبغي لهم ان يقدموه الا اخروه ولا شيء مما ينبغي لهم ان يؤخروه الا قدموه فقال رسول الله صلى الله عليه وآله لا حرج لا حرج
وصحيحة ابن سنان عن رجل حلق راسه قبل ان يضحي قال لا باس وليس عليه شيء ولا يعودن وحمل هذه على صورة الجهل او النسيان حمل بلا حامل احتج الموجبون بقوله
سبحانه ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله والمراد به الذبح كما يدل عليه رواية الساباطي وعن رجل حلق قبل ان يذبح قال يذبح ويعيد الموسى لان الله تعالى يقول
ولا تحلقوا رؤسكم الاية وبهذه الرواية وبرواية موسى بن القسم عن علي لا يحلق راسه ولا يزور البيت حتى يضحي فيحلق راسه ويزور متى ما شاء وبرواية
جميل يبدء بمنى بالذبح قبل الحلق وبرواية عمر بن يزيد اذا ذبحت اضحيتك فاحلق راسك والفاء للترتيب وصحيحة ابن سنان المتقدمة فان قوله لا تعودن
ظاهر في التحريم والجواب مع عدم دلالتها على وجوب تقديم الرمي وتنوع اجمال في التضحية وموافقتها الكثير من العامة ان شيئا منها سوى الاية و
رواية عمر بن يزيد لا يدل على الوجوب لمكان الجملة الخبرية او احتمالها واما الاية وان دلت على وجوب تاخير الحلق عن بلوغ الهدي محله الا ان كون بلوغ الهدي
محله هو الذبح غير معلوم ورواية الساباطي معارضة باكثر منها عددا واصرح دلالة وهي رواية علي بن ابي حمزة اذا اشتريت اضحيتك ووزنت ثمنها
وصارت في رحلك فقد بلغ الهدي محله ومنها رواية علي عن عبد صالح وزاد في اخرها فان احببت ان تحلق فاحلق ونحوها رواية ابي بصير ومرسلة
به عن علي بن ابي حمزة اذا اشترى الرجل هديه وقمطه في بيته فقد بلغ محله فان شاء فليحلق وعن ط والنهاية وبه قال الحلي الفتوى بمضمونها وتجويز الحلق
بحصول الهدي في الرحل وان لم يذبحه واطلاقهما اذا لم يرم بعد ايضا فهذه الاخبار ايضا دالة على عدم وجوب الترتيب ولما رواية عمر بن يزيد ففيها عدم
امكان حمل الامر فيها على الوجوب لعدم وجوب الحلق بخصوصه بل يتخير بينه وبين التقصير فغاية ما يستفاد منها رجحان ما يتضمنها من الحلق المرتب
مع ذلك معارضة بما مر من الاخبار المجوزة للحلق بعد بلوغ الهدي محله ومما يمكن ان يستدل به على وجوب الترتيب بين هذه المناسك كلا او بعضا
الاخبار المتقدمة في الواجب الثالث من واجبات الوقوف بالمشعر المتضمنة للفظة ثم في الامر بها الا انها المعارضها الصحيحين جميل وابن حمران و
رواية البزنطي يجب حملها على الندب لكونها قرينة على ذلك عرفا ومما ذكرنا ظهر ان الحق عدم وجوب الترتيب بين هذه المناسك الثلثة وان كان راجحا
بل موافقا لطريقة الاحتياط والله العالم **المقام الثالث** في جنس الهدي وسنه وصفته وعدده وفيه مسائل **الاولى** يجب ان يكون من
احد النعم الثلث الابل والبقر والغنم بلا خلاف فيه كما صرح به طائفة بل بالاجماع كما ذكره جماعة بل هو اجماع محقق فهو الدليل عليه مع اصل الاشتغال
حيث لا اطلاق معلوما يصدق على غيرها ولو كان لوجب صرفه اليها لانها المتبادرة المعتادة ولصحيحة زرارة المتقدمة في صدر بحث الهدي **الثانية**
ان كان الهدي ابلا او بقرا او معزا يجب ان يكون ثنيا وان كان ضانا يجزي فيه الجذع بلا خلاف فيه يعلم كما في خيره وفي ك انه مذهب الاصحاب وفي تنبيه
وشرحه الاجماع عليه والاتفاق والظ انه كذلك فهو الحجة فيه المعتضدة بالاحتياط واما الاخبار فلا يثبت منها تمام المط لان منها ما يدل على
اجزاء هذه الاسنان في الثلث دون نفي غيرها كصحيحة العيص الثنية من الابل والثنية من البقر والثنية من المعز والجذع من الضان ورواية ابي حفص
يجزي من البدن الثني ومن الضان الجذع ومنها ما يدل على عدم اجزاء الادنى من الثني من المعز كصحيحة ابن سنان يجزي من الضان الجذع ولا يجزي من
المعز الا الثني وفي صحيحة ابن عمار يجزي في المتعة الجذع من الضان ولا يجزي الجذع من المعز ورواية حماد اي ما يجزي من اسنان الغنم في الهدي فقال
الجذع من الضان قلت فالمعز قال لا يجزي الجذع من المعز ومع ذلك ورد في قوية محمد بن حمران اسنان البقر تبيعها ومسنها في الذبح سواء **اقول**
والتبيع ما دخل في الثانية والمسن ما دخل في الثالثة واما عدم اجزاء غير الثني من البقر فلا تصريح فيه في الاخبار بل صرح في صحيحة الحلبي فيما يضحى به اما
البقر فلا يضرك اي اسنانها واما الابل فلا يصلح الا الثني فما فوق ومنها يظهر عدم اجزاء غير الثني من الابل في الاضحية ولكن الظ عدم القول بالفصل
ثم الثني من الابل ما كمل له خمس سنين ودخل في السادسة بلا خلاف كما في تبيه واجماعا كما في شرحه واما من البقر والغنم ففي الكفاية ان الاشهر انه ما دخل
في الثالثة وهو المطابق للصحاح والقاموس وبه قال الشيخ كما حكي عنه والفاضل في المنتهى وبه موضع من كره وفي ك وخيره وتبيه وشرحه ان المشهور انه
ما دخل في الثانية وبه صرح الحلي في السرائر والمحقق في يع واما الجذع من الضان فعن كره والمنتهى موافقا لكلام الجوهري على ما قيل انه ما كمل له ستة اشهر و
في السرائر ومحكي يس ويره انه ما كمل له سبعة اشهر وعن موضع من المنتهى انه اذا بلغ سبعة اشهر فهو جذع ان كان بين شابين وان كان بين هرمين فلا يلقح
ان جذع حتى يكمل ثمانية اشهر واسند ذلك الى الشيخ وابن الاعرابي وفي تبيه وشرحه ان المشهور ان الجذع من الضان والمعز ما دخل في الثانية وهو الظ
من القاموس والنهاية الاثيرية وقد سبق اقوال اخر فيه وفي الثني من المعز في كتاب الزكوة وحيث لا دليل تاما يمكن التعويل عليه في التعيين في المقام
فالواجب بمقتضى اصل الاشتغال الاخذ بالاحتياط وذبح الاعلى سنا من هذه الاقوال **الثالثة** يجب في الهدي ان يكون تام الاعضاء خاليا عن العيب فلا
يجزي الناقص والمعيب فنقول ويدل على الاول كلية صحيحة علي عن الرجل يشتري الاضحية عوراء فلا يعلم الا بعد
شرائها هل يجزي عنه قال نعم الا ان يكون هديا واجبا فانه لا يجوز ناقصا وعلى الثاني كل ما هو صحيحة عمران الحلبي من اشترى هديا ولم يعلم ان به عيبا
حتى نقد ثمنه ثم علم بعد فقد تم وابن عمار في رجل اشترى هديا فكان به عيب عور او غيره فقال ان كان نقد ثمنه فقد اجزء عنه وان لم يكن نقد ثمنه رده
واشترى غيره ويدل على بعض افراد كل منها المستفيضة من النصوص ايضا منها المروي في السرائر وفي المنتهى عن البراء قال قام فينا رسول الله صلى الله عليه وآله خطيبا فقال
اربع لا يجوز في الاضحى العوراء البين عورها والمريضة البين مرضها والعرجاء البين عرجها والكسيرة التي لا تنقي وفسر في المنتهى الكسيرة التي لا تنقي بالمهزولة
التي لا مخ لها ففي صحيحة البجلي عن الرجل يشتري الهدي فلما ذبحه اذا هو خصي مجبوب ولم يكن يعلم ان الخصي لا يجوز في الهدي هل يجزيه ام يعيده قال لا يجزيه الا

ان يكون

لا قوة به عليه والاخرى عن الرجل يشترى الكبش فيجده خصيا مجوبا قال ان كان صاحبه موسرا فليشتر مكانه وفى رواية ابى بصير بالخصى يضحى به

قال لا الا ان يكون غيره وصحيح الحلبى عن الضحية يكون الاذن مشقوقة فقال ان كان شقها وسما فلا باس وان كان شقا فلا يصلح ورواية السكونى

لا يضحى بالعرجاء ولا بالعجفاء ولا بالخرقاء ولا الجذاء ولا العضباء قال فى الوافى الجوع المهزولة والخرقاء المخروقة الاذن والتى فى اذنها ثقب مستدير والجذاء

المقطوعة الاذن والعضباء المكسورة القرن الداخل او مشقوقة الاذن ومرسلة به لا يضحى بالعرجاء بين عرجها ولا بالعوراء بين عورها ولا بالعجفاء ولا

بالجرباء ولا بالجذعاء ولا بالعضباء فى الوافى الجذعاء مقطوعة الانف والاذن وصحيح جميل فى الاضحية يكسر قرنها قال اذا كان القرن الداخل صحيحا فهى تجزى وفى الاخرى

فى المقطوع القرن او المكسور القرن اذا كان القرن الداخل صحيحا فلا باس وان كان القرن الخارج الظاهر مقطوعا يجزى ورواية شريح بن هانى امرنا رسول الله

صلى الله عليه وآله فى الاضاحى ان نستشرف العين والاذن ونهانا عن الخرقاء والشرقاء والمقابلة والمدابرة وفى الوافى الشرقاء منشقة الاذن ثم طولا باثنين والمقابلة والمدابرة الشاة التى تشق اذنها ثم يفتل ذلك معلقا فان اقبل به فهو اقباله

ان ادبر به فادباره والجلدة المعلقة من الاذن هى القبالة والابارة والشاة مقابلة ومدابرة وصحيح البزنطى عن الاضاحى اذا كانت الاذن مشقوقة او

مثقوبة بسمة فقال ما لم يكن منها مقطوعا فلا باس ثم المستفاد من الاولى عدم اجزاء الاولى اى الناقص مطلقا فى الهدى الواجب فلا يجزى مقطوع الاذن

والانف واللسان والشفة والخصية والانثيين والالية والثدى والقرن ونحوها ويؤكدها فى المجبوب صحيحا البجلى وفى مقطوعة الاذن صحيح البزنطى و

رواية السكونى ومرسلة به وفى مكسورة القرن الداخل الاخيرتان مع صحيحى جميل فيجب ان يكون ذلك هو الاصل فى الاول فان ثبت خلافه فى موضع

يستثنى والا فلا ويأتى موضع الاستثناء واما الثانى فان كان يظن ان مدلول الثانية والثالثة عدم اجزاء المعيب مطلقا بعد نقد الثمن الا ان فى تمامية

دلالتها عليه نظر بل غايته المرجوحية نعم يدل على عدم اجزاء العوراء والعرجاء الشديد بين رواية البراء وضعفها مجبور بحكاية جمع عدم الخلاف فى المنع مع

الصفات الاربع المذكورة فيها بل فى المنتهى وغيرها الاجماع عليه ويعاضدها رواية السكونى ومرسلة به ولا يضر اختصاصها بالاضحية اما لعموم الهدى

ايضا او للاجماع المركب واما ساير العيوب المذكورة فى باقى الاحاديث المتقدمة فبين ما لا تصريح بعدم اجزائه بل غايته المرجوحية وبين ما يعارض فى حقه

صحيح البزنطى فلا يثبت المنع عن غير العيبين بل يجب العمل فيه بمقتضى الاصل والاطلاق وقوله سبحانه فما استيسر واما المريضة والمهزولة فيجىء الكلام فيهما

وقد تلخص من جميع ما ذكر عدم اجزاء الناقص مطلقا سوى ما يجىء استثنائه وعدم اجزاء العوراء والعرجاء الشديد عورها وعرجها واجزاء غيرهما

فروع ا يستثنى من الناقص ما كسر قرنه الخارج وبقى الداخل وهو الابيض الذى فى وسط الخارج وتدل على اجزائه صحيحا جميل وهل المعتبر فى

العوراء انخساف العين كما عن الغنية او كما عن المنتهى ويرى الظ هو الاول لانه المحتمل من العوراء البين ولان الرواية المتضمنة له ضعيفة لا يعمل بها الا فى موضع

علم انجبارها فيه وصدق النقص على مطلق العور حتى يشمله صحيح غير معلوم وكذا يشترط فى العرج الشدة بحيث يكون بينا والوجه ظاهر ب ومما

يستثنى ايضا الناقص بحسب الخلقة كالجماء وهى التى لم يخلق لها قرن والصمعاء وهى التى لم يخلق لها اذن ولا باس به للشك فى صدق الناقص عليه ولانصراف

الاطلاق الى الشايع واستثنى بعضهم البتراء ايضا وهى مقطوعة الذنب ولا وجه له لصدق النقص نعم لو اريد منها فاقدة الذنب بحسب الخلقة كان له وجه

ج الخصى الممنوع منه مسلول الخصية واما المرضوض خصيته وهو الموجوء ايضا فلا باس به لعدم صدق النقص للاصل وصحيح ابن عمار اذا رميت الجمرة فاشتر

هديك ان كان من البدن او من البقر والا فاجعل كبشا سمينا فحلا فان لم تجد فموجوء من الضان فان لم تجد فتيسا فحلا فان لم تجد فما عليك وفى صحيح ابى

بصير المرضوض احب الى من النعجة وفى صحيح محمد والموجوء خير من النعجة د ومما يستثنى ايضا عن الناقص الخصى اذا لم يجد غيره على الاظهر الموافق لتصريح

جماعة منهم الشهيد فى س وصاحب ك لصحيحى البجلى والاخرين المتعقبين لها وقوله فى صحيح ابن عمار المتقدم فان لم تجد فما تيسر لك ه ومما استثناه

الشيخ فى ب الناقص اذا بان نقصه بعد نقد الثمن للصحيحين المتقدمين فخص بهما الصحيح المتقدم عليهما والتحقيق ان بين الفريقين عموما من وجه فمن استثنى

عمل بالاطلاق ومن لم يستثن عمل باصل الاشتغال بعد دفع البدن عن الاطلاق لتخصيصه بالمجمل الموجب لعدم الحجية فى موضع الاجمال وهو الاقوى

لذلك مضافا الى ظاهر الاجماع حيث لا يوجد للشيخ موافق فى المسئلة بل تردد هو نفسه فى الاستبصار المتاخر عن يب ايضا و هل يستثنى ساير

الامراض ام لا الظاهر الثانى لصدق النقص فى ولا يعارضه صحيح العيص فى الهرم الذى قد وقعت ثناياه انه لا باس به فى الاضاحى وقريب منها مرسلة

به اذ لا يعلم شمولها للهدى لا يضح اذا لم يوجد الا فاقد الشرايط الغير الثابت استثنائه بخصوصه ففى الاجزاء او الانتقال الى الصوم وجهان اصحهما

الاول لقوله ع فى صحيح ابن عمار المتقدم فان لم تجد فما تيسر عليك وفى صحيح الاخرى اشتر فحلا سمينا للمتعة الى ان قال فان لم تجد فما استيسر من الهدى

الحديث وكذا الحكم فى الشرطين الاثنين من عدم الهزال والمرض **الرابعة** يجب ان لا يكون الهدى مهزولا بلا خلاف يوجد كما قيل

للصحاح المستفيضة المصرحة كلا بانه لو اشتراها سمينة فوجدها سمينة او مهزولة اجزئت ولو اشتراها مهزولة فوجدها سمينة

اجزئت ايضا ولو اشتراها مهزولة لم يجز كصحاح العيص والحلبى ومنصور ومرسلة به والاوليان مطلقتان والثالثة واردة فى الهدى و

الرابعة مصرح فيها بعد الاطلاق بان فى هدى التمتع مثل ذلك ومقتضى تلك النصوص الاجزاء لو اشتراها سمينة فبانت مهزولة وهو

كذلك بلا اشكال اذا كان الظهور بعد الذبح وان كان قبله فقد يستشكل فيه من جهة اطلاق النصوص ومن قوة احتمال اختصاصها بحكم التبادر

بما بعد الذبح فيرجع الى الاطلاق ما دل على المنع من المهزولة وفيه منع التبادر ولو سلم فيجب تقييده بمفهوم الشرط فى صحيح منصور وان اشتراه

وهو يعلم انه مهزول لم يجز عنه مضافا الى الطلاق صدقها وكذا مقتضى الاخبار المذكورة الاجزاء لو ظهرت سمينة بعد الاشتراء مهزولة ولو

العجفاء

ونهينا عن الخرقاء والشرقاء والمقابلة والمدابرة وفى الوافى الشرقاء منشقة الاذن

واما صحيح الحلبى المتضمنة لقوله النعجة والكبش و الانثى افضل او خير او احب من الخصى فلا يدل على اجزاء الخصى ولو دل فانما هو بالعموم او الاطلاق بالنسبة الى الهدى وغيره وبالنسبة الى العجز عن غيره وعدمه فيجب التقييد

قال فان لم

وغيرها

بعد الذبح

بعد الذبح خلافاً للعماني فما بعد الذبح لعدم حصول التقرب به وفيه انه ربما لا يعلم الحكم وكذا لو علم لامكان سقوط الواجب فيعمل اخر للنص ثم
انه فسر المهزولة بما لم يكن على كليتها شحم وهو الذي يظهر من رواية الفضيل ولكن في كونه تفسير للهزال تامل فيحتمل ان يكون ذلك مجزيا
لظنه السمن او لا كما يدل عليه بداهته فالاولى الرجوع الى العرف **الخامسة** لا يجزي المريضة البين مرضها باتفاق العلماء وكما عن المنتهى
لرواية البراء المنجبر ضعفها بما ذكر **السادسة** يستحب ان يكون الهدي سمينا للاخبار والاعتبار بل نقل الاجماع وان يكون مما عرف به اي
احضر بعرفات في عشية عرفة كما عن المفيد والمنتهى وكره والمهذب وف وخيره و يتح او مطلقا كما في السرائر ونقل عن غيره ايضا لصحيحة البزنطي لا يضحى الا
بما قد عرف به ونحوها في صحيحة ابي بصير ولقصورهما عن افادة الوجوب لمكان الخبرية مضافا الى رواية سعيد عمن اشترى شاة لم يعرف بها قال لا باس
بها عرف بها ام لم يعرف بها حملناها على الاستحباب وفاقا للاكثر بل عن المنتهى الاجماع عليه وعن ظ التهذيب وبه وط والاصباح والمهذب والغنية
الوجوب لما ذكر بجوابه ويكفي في التعريف اخبار البايع به لصحيحة اخرى لسعيد وهل التعريف هو الاحضار بعرفات في عشية عرفة كما عن كره والمنتهى وه
المهذب والمقنعة وفي ك وخيره ويتح ان الاحضار بعرفات مطلقا كما في السرائر نسب فى الثاني غير الثلثة الاولى كل محتمل ومقتضى اصل الاشتغال الاول و
ان يكون اناثا من الابل والبقر وفحولة من الغنم لفتوى العلماء للاخبار وصحيحة ابن عمار افضل البدن ذوات الارحام من البدن والبقر وقد يجزي الذكورة من
البدن والضحايا من الغنم الفحولة ولابي بصير افضل الاضاحي في الحج الابل والبقر وقال ذوو الارحام وقال لا يضحى بثور ولا جمل والحلبي عن الابل والبقر ايهما
افضل ان يضحى بها قال ذوات الارحام ومقتضى هذه الروايات بضميمة الاصل والاطلاق اجزاء العكس في كل منهما كما هو الاشهر بل في المنتهى لا نعلم خلافا
في جواز العكس في كل منهما كما هو الاشهر بل في المنتهى لا نعلم خلافا في جواز العكس في الثانيين وفي يه لا يجوز التضحية بثور ولا بجمل بمنى ولا باس بهما في
البلاد وفي الاقتصاد ان من شرطه ان كان من البدن او البقر ان يكون انثى وان كان من الغنم ان يكون فحلا من الضان فان لم يجد من الضان جاز
التيس من المعز وفي المهذب ان كان من الابل فيجب ان يكون ثنيا من الاناث وان كان من البقر فيكون ثنيا من الاناث فان ارادوا تاكد الاستحباب كما قيل
والا فيحتج عليهم بعدم الدليل **السابعة** يكره الهدي بالثور والجمل لصحيحة ابي بصير المتقدمة وهي وان اختصت بالتضحية ولكن الاكثر تعدوا الى
الهدي ايضا ولعله للاجماع المركب او اعمية التضحية او الفحوى وان امكن المناقشة في الكل الا ان بعد فتوى جماعة لا باس به في مقام التسامح ولذلك
يقال بكراهة الجاموس فيهما ايضا مع التصريح بالجواز في صحيحة علي بن الريان عن كم يجزي في التضحية فجاء الجواب ان كان ذكرا فعن واحد وان كان انثى فعن
سبعة وهذه الصحيحة مضافة الى ظاهر الاجماع هي دليل اجزائه دونها البناء على انه مع البقر جنس واحد حتى يناقش فيه وكذا يكره الموجوء لفتوى الاصحاب
وان كان في استفادة كراهته من الاخبار نظر لان فيها رجحان بعض الاصناف على الموجوء والموجوء على بعض اخر **الثامنة** يستحب في النحر او الذبح
امور منها ان ينحر الابل قائمة لقوله سبحانه فاذكروا اسم الله عليها صواف اي حال كونها قائمات في صف واحد ولصحيحتي ابن سنان والكناني الاولى في
قول الله عز وجل واذكروا اسم الله عليها صواف قال ذلك حين تصف للنحر تربط يديها ما بين الخف الى الركبة ووجوب جنوبها اذا وقعت على الارض
والثانية كيف تنحر البدنة قال تنحر وهي قائمة من قبل اليمين ولا يجب ذلك بلا خلاف يعلم كما عن كره والمنتهى ويدل عليه المروي في قرب الاسناد عن البدنة
كيف ينحرها قائمة او باركة قال يعقلها وان شاء قائمة وان شاء باركة ومنها ان يكون الابل حال النحر مربوطة يديها ما بين الخف والركبة اي يجمع
بين يديها ويربطهما ما بين الخف والركبة للصحيحة الاولى واما ما في رواية حمران المذكورة في كتاب الصيد والذبائح واما البعير فيشد اخفافه الى اباطه
ان يجمع يديها ويربطهما ما بين الخف والركبة وبهذا صرح في رواية ابن سنان وليس المراد في الاولى انه يعقل خفي يديه معا الى اباطه لانه لا يستطيع
القيام ح والمستحب في الابل ان يكون قائمة انتهى وكانه حمل الابط على الركبة مجازا واحتمل بعضهم التخيير بين الامرين او اختصاص الهدي بالاول وكل
محتمل واما ما ورد في رواية ابي خديجة رايت ابا عبد الله عليه السلام وهو ينحر بدنة معقولة يدها اليسرى ثم يقوم على جانب يدها اليمنى ويقول بسم الله و
الله اكبر اللهم ان هذا منك ولك اللهم تقبله مني ثم يطعن في لبتها فلا ينافي ما مر لان الجمع بين عقد اليد اليسرى ثم ربط اليدين فيجمع بين الامرين
فالعمل بالاخيرة خاصة لترجيح هذه الرواية كما عن الحلبيين او الحكم بالتخيير كبعض المتاخرين مع انه على فرض التنافي يكون الترجيح للاولى لترجيح
القول على الفعل ومنها ان يكون الذي ينحرها واقفا من الجانب الايمن للبدنة لصحيحة الكناني ورواية ابي خديجة المتقدمتين والاولى وان لم يكن
خالية عن اجمال في قوله من قبل اليمين الا ان الثانية يبينها ومنها ان يتولى الذبح او النحر بنفسه لان احسنه للتاسي بالنبي صلى الله عليه وآله فانه روي في الهدي
والاضحية توليه بنفسه ففي مرسلة به ضحى رسول الله صلى الله عليه وآله بكبشين ذبح واحدا بيده فقال اللهم هذا عني وعمن لم يضح من اهل بيتي وذبح الاخر وقال هذا عني وعمن لم
يضح من امتي وفي صحيحة الحلبي الواردة في حج النبي صلى الله عليه وآله ونحر رسول الله صلى الله عليه وآله ثلثا وستين فنحرها بيده وليس التولي بنفسه واجبا كما مر وان لم يتوله بنفسه
يجعل يده مع يد الذابح واسندوا له بصحيحة ابن عمار كان علي بن الحسين عليهما السلام يجعل السكين في يد الصبي ثم يقبض الرجل على يد الصبي فيذبح
وفي دلالتها على المط نظر لجواز ان يكون ذلك لاجل الاحتراز عن ذبح الصبي ومع ذلك فهي اخص من المدعى فان كون يده مع يده يتصور على وجوه
اخر غير ما في الصحيحة ولعل فتوى الاصحاب يكفي في اثبات المط ومنها ان يدعو عند النحر او الذبح بما في صحيحة صفوان اذا اشتريت هديك فاستقبل
به القبلة وانحره او اذبحه وقل وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا مسلما وما انا من المشركين ان صلوتي ونسكي ومحياي ومماتي لله
رب العالمين لا شريك له وبذلك امرت وانا من المسلمين اللهم منك ولك بسم الله والله اكبر اللهم تقبل مني ثم امر السكين ولا تنخعها حتى تموت وفي رواية

عن الجاموس ٢

في الادعية المأثورة في النحر ٥

والمطلق رحلية فاردجها المحقق الشيخ علي الى الاول قال المراد بشد اخفافه الى اباطه ٢

خذ بيده دعا ابو عبد الله ع وورد في مرسلة في اضحية امير المؤمنين ع انه يقول بسم الله وجهت وجهي الى قوله رب العالمين اللهم منك ولك
ويمكن التخيير ويحتمل التفرقة بين الهدي والاضحية فالاول للاول والثاني للثاني كما هو مورد الخبرين والله العالم **التاسعة** الحق انه لا يجزي
الهدي الواحد الا عن شخص واحد في الحج الواجب مطلقا ولو بالشروع فيه مط ولو عند الضرورة بل ينتقل ح فرضه الى الصوم وفاقا للمشهور كما صرح
به جماعة وعن ف الاجماع عليه للاصل والمستفيضة منها صحيحة محمد بن علي الحلبي عن البقرة يجزي عنهم البقرة قال اما في الهدي فلا واما في الاضحى فنعم و
يجزي الهدي عن الاضحية ونحوها رواية الى قوله فنعم وصحيحة محمد على ما في الاستبصار لا يجوز البدنة والبقرة الا عن واحد بمنى واما على ما في يب
لا يجوز الا واحد بمنى بمعناها اجمالا بمنع الاستدلال كما لا يخفى على المتامل وصحيحة الحلبي يجزي البقرة والبدنة في الامصار عن سبعة ولا يجزي الا
عن واحد ويؤيده صحيحة الازرق عن متمتع كان معه ثمن هدي وهو يجد بمثل ذلك الذي معه هديا فلم يزل يتوانا ويؤخر ذلك حتى اذا كان اخر
النهار غلت الغنم فلم يقدر ان يشتري بالذي معه هديا قال يصوم ثلثة ايام بعد ايام التشريق خلافا للمحكي عن النهاية وط والجمل والاقتصاد و
موضع من ف فيجزي الواحد عند الضرورة عن خمسة وعن سبعة وعن سبعين قيل وبعض كتب وعن القاضي والف وظاهر المن فيجزي الواحد عند
الضرورة عن الكثير مطلقا وعن موضع من ف فيجزي بقرة او بدنة عن سبعة اذا كانوا من اهل خوان واحد وعن المفيد والصدوق فيجزي بقرة عن
خمسة اذا كانوا من اهل بيت وعن الديلمي فكذلك مط وحكي في يع قولا بالاجزاء الواحد عن خمسة وسبعة عند الضرورة اذا كانوا من اهل خوان واحد
وفي فع قولا بالاجزاء واحد عن سبعة وعن سبعين بشرط القيدين مستندين الى اخبار كثيرة اقربها الى الدلالة على المط خمسة وهي رواية زيد بن
جهم وصحاح حمران والبجلي وابن عمار ومرسلة الحسن بن علي الاولى متمتع لم يجد هديا فقال اما كان معه درهم يأتي به قومه فيقول اشركوني بهذا
الدرهم والثانية عزت البدن سنة بمنى حتى بلغت البدنة مائة دينار فسئل ابو جعفر ع عن ذلك فقال اشتركوا فيها قلت كم قال ما خف فهو افضل قلت
عن كم يجزي فقال عن سبعين والثالثة قوم غلت عليهم الاضاحي وهم متمتعون وهم مترافقون وليسوا باهل بيت واحد وقد اجتمعوا في مسيرهم
ومضربهم واحد الهم ان يذبحوا بقرة فقال لا احب ذلك الا من ضرورة والرابعة يجزي البقرة عن خمسة بمنى اذا كانوا اهل خوان واحد والخامسة
كنا جماعة بمنى الى ان قال فقلنا نعم اصلحك الله ان الاضاحي قد عزت علينا قال فاجتمعوا فاشتروا جزورا وانحروها فيما بينكم قلنا لا يبلغ نفقتنا
ذلك قال فاجتمعوا فاشتروا بقرة فيما بينكم قلنا ولا يبلغ نفقتنا قال فاجتمعوا فاشتروا شاة فاذبحوها فيما بينكم قلنا تجزي عن سبعة قال نعم
وعن سبعين فان التضمن للتمتع والهدي كما في بعضها ولمنى كما في بعض اخر يقرب الرواية الى المط واما البواقي فليس فيها الا الاجزاء الواحد عن
كثير اما مطلقا او في الاضحية ولا شك انها اعم مط من الاخبار التي ذكرناها للمط فلا يعارضها فيه واما الخمسة فالاربعة الاخيرة منها ايضا
كذلك وكونهم بمنى او متمتعين لا يخصص الرواية بالهدي لاستحباب الاضحية للمتمتع ايضا بل في بعضها التصريح بالاضحية التي هي الظاهرة في غير الهدي
واما الاولى فلا دلالة لها على الاجزاء ذلك عن الصيام المامور به في القران بعد عدم وجدان الهدي ولا على وجوب ذلك التشريك فيحتمل ان يكون ذلك
امر الندب وما يحصل له فضيلة الهدي وان وجب عليه الصيام فرع مامر كما اشير اليه مخصوص بالهدي الواجب منه كما قالوا ولو بالشروع في الحج واما الاضحية و
المبعوث به من الافاق والمتبرع به نسيا اذا لم يتعين بالاشعار او التقليد فيجزي الواحد منه ابلا كان او بقرا او غنما عن الكثير مطلقا ولو بلغ ما بلغ ولو في
الاختيار وفي المن الاجماع على الاجزاء عن سبعة وفي كره عن سبعين ولا يبعد ان يكون ذلك مثالا للكثرة كما هو الظاهر من الاخبار المتضمنة للعدد الخاص
وقد ورد في صحيحة ابن سنان ذبح رسول الله ص يوم الاضحى كبشا عمن لم يجد من امته وفي مرسلة انه امر ذبح كبشا وقال اللهم هذا عني وعمن لم يضح من اهل
بيتي وذبح الاخر وقال هذا عني وعمن لم يضح من امتي ولولا مظنة الاجماع على اختصاص عدم الاجزاء بالهدي الواجب لقلنا به في الهدي مطلقا وخصوصا
التشريك بالاضحية كما هو الظاهر من الجمع بين الاخبار ونقل في السرائر عن ف جواز اشتراك السبعة في التطوع اذا كانوا من اهل بيت واحد ولا يجزي اذا
كانوا من اهل بيوت شتى وادعى عليه اجماع الفرقة والاخبار ترده وتخصيص الاجزاء بسبعة في الذكر في بعض الاخبار لا ينافي الاجزاء الغير فلا يفيد التحديد
ولا يعارض ما يتضمن الزائد **المقام الرابع** في مصرف الهدي وقسمته وفيه مسائل **الاولى** يجب اكل المالك شيئا من هدي التمتع وفاقا لصريح
الحلي ويع والفع والمن وعن المدارك والذخيرة والكفاية وهو ظاهر الصدوق والعماني والاسكافي والشيخ لصحيحة ابن عمار اذا ذبحت او نحرت فكل واطعم كما قال
الله تعالى فكلوا منها واطعموا القانع والمعتر واورد عليهما بمنع دلالة الامر فيهما على الوجوب اما اولا فلوروده مورد توهم الحظر حيث حكي عن صاحب الكشاف
او الفاضل المقداد وغيرهما ان الامم الماضية يمتنعون من اكل نسائكهم فرفع الله الحرج عنه فلا يفيد سوى الاباحة واما ثانيا فلان محل النزاع هو هدي
التمتع كما صرح به في المسالك والمن وهدي التطوع يستحب الاكل منه بلا خلاف لقوله تع فكلوا منها واقل مراتب الامر الاستحباب الى ان قال ولو لم ياكل من هدي
التطوع لم يكن به باس والاختلاف والاختصاص للاية ولا للرواية بهدي التمتع بل يعمه وهدي القران والتضحية فلا بد اما من صرف الامر الى الاستحباب
او التخصيص بهدي التمتع والرجحان للاول لما مر من كون المقام مقام توهم الحظر ولشهرة القول بالاستحباب مضافا الى شمول الرواية لسائر افراد الذبح
والظاهر انه يرد على الاول عدم ثبوت النقل المذكور بحيث يوجب علينا صرف اللفظ عن حقيقته المعلومة سيما في الرواية التي ورد بعد مدة طويلة من
زمان رفع الحظر لو كان هذا مع منافاته لحمل الامر الوارد عقيب الحظر على الاباحة من الكلام وعلى الثاني ان تصريح الش بان محل النزاع هو هدي التمتع يمكن ان
يكون في هذا المقام ومثله لا يدل على عدم النزاع في غيره اصلا او نفي الخلاف في المن لاجماعه فيه خصوصا بعد العلم بوجود الخلاف فالحلي في السرائر اما هدي

في مصرف الهدي وقسمته وانه يجب للمتمتع ان يأكل من هديه شيئا

منقول

ويجب اطعام شيء منها القانع والمعتر

التمتع والقارن فالجواب ان يأكل منه ولو قليلا او يتصدق على القانع والمعتر ولو قليلا لقوله تعالى فكلوا الخ والامر عندنا يقتضي الوجوب انتهى وهذا ظاهر
الصدوق والعماني ايض واستقربه الشهيد في س وايض مساواه هدي السياق لهدي التمتع في وجوب الاكل منه والاطعام وقال في ك بعد نقله عنه ولا بأس
به مع انه يمكن ان يكون مراد المجوز من التطوع الاضحية ونحوها ونفيه الخلاف مع تصريح الحلي بالخلاف يدل على ذلك وقد يستدل للوجوب باخبار لا تخلو من
المناقشة في دلالتها ولا فائدة تامة في ذكرها بعدما ذكر ولا ينافيها صحيحة سيف لان الآية الامرة بالتثليث من غير ذكر الاكل لان اكله داخل في اطعام الاهل
كما يستفاد من الموثقة الآتية الامرة باكل الثلث وان ابيت الا يتعارض هذه الصحيحة مع قبول الموثقة والترجيح مع الموثقة لا محالة لموافقة الكتاب خلافا
للشيخ وجماعة فقالوا باستحباب الاكل وفي س ان ظاهر الاصحاب الاستحباب واستدلوا له بالاصل والواجب فيه بما ذكر الثانية ويجب ايض اطعام شيء منه
واختلف القائلون بوجوب الكل فيما يجب ايضا عليه فقال الحلي بوجوب التصدق على القانع والمعتر ولم يرد على ذلك وفي الكف والواجب مسمى الاكل واعطاء
شيء الى القانع واعطاء شيء الى المعتر وفي خيرة اعطاء شيء الى الفقير ايض مضافا الى ما في الكف وفي ك وجوب الاكل منه والاطعام وفي لك وجوب
الاكل والاهداء الى الاخوان والصدقة على الفقراء وهو المصرح به في س ظ الصدوق والعماني اقول لا ينبغي الريب في وجوب الاطعام كما في لك والآية في
الصحيحة السابقة ورواية علي بن اسباط عن مولى لابي عبد الله عليه السلام بلا معارض بل لها المعاضدات الكثيرة والظ وجوب اطعام الفقير كما هو صريح
ولا ينافيها الصحيحة والرواية المشار اليها لكون اطعام الفقير اخص مطلقا من الاطعام ولا الاية الاخرى لامكان الجمع بين اطعام الفقير والقانع والمعتر
ويدل عليه ايض صحيحة سيف فيه سقت هديا فكيف اصنع به فقال له ابي اطعم اهلك ثلثا واطعم القانع والمعتر ثلثا واطعم المساكين ثلثا فقلت المساكين هم
السؤال فقال نعم وقال القانع الذي يقنع بما ارسلت اليه من البضعة فما فوقها والمعتر ينبغي له اكثر من ذلك هو اغنى من القانع يعتريك فلا يسألك
وموثقة العقرقوفي سقت في العمرة بدنة فاين انحرها قال بمكة قلت فاي شيء اعطي منها قال كل ثلثا واهد ثلثا وتصدق ثلثا وغير ذلك فان ابيت عن
وجوب التثليث فيكون الروايتان معاضدتين للآية ولا معارض لها اصلا فيجب العمل بهما مع ان الصحيحة والموثقة واردتان في هدي السياق خاصة واتحاد حكم
الجميع غير واضح وكذا يجب اعطاء القانع والمعتر للآية الاخرى والصحيحتين المتقدمتين ولا معارض لهما اصلا اما الآية الاخرى ومطلقات الامر بالاطعام
واما الاخبار المتضمنة للاهداء والتصدق فليحقق بهما بالنسبة الى القانع والمعتر ايض ولا يجب غير ذلك اصلا للاصل الخالي عن الدافع سوى صحيحة سيف الامرة
باطعام الاهل وهو غير قابل للحمل على الوجوب قطعا لعدم وجوب اعطاء الاهل الثلث بالاجماع المعلوم من سير العلماء بل جميع الامة من الصدر الاول الى زماننا
هذا بل الحج عليهم السلام فانا نقطع بان النبي ما اطعم ثلث ست وستين ولا الولي ثلث اربع وثلثين حين سوقهما الاهل بيتهما فاذن الحق هو خيرة
بل يمكن ارجاع جميع الاقوال المذكورة في وجوب الزائد على الاكل الى واحد حيث انه لا يشترط في الاهداء الغنا بل يكفي الارسال الا بقصد التصدق ولا في القانع
والمعتر شيء من الفقر ولا الغناء ثم المراد بالقانع هو الذي يقنع بما ارسلت اليه ولا يطلب مثل الزائد عليه وبالمعتر من يمر بك بقصد عطائك اياه و
لا يتسأل كما يدل عليه صحيحة سيف المذكورة وصحيحا ابن عمار ومرسلة به ورواية عبد الرحمن الثالثة يكفي في امتثال ما امر من الاكل واطعام الفقير
والقانع والمعتر المسمى لصدق الامتثال والنصاعد وجوب الزائد فقد يقال بوجوب التثليث في القسمة ثلث للاهل وثلث للاهداء او ثلث للتصدق ولا دليل
عليه في غير هدي السياق من هدي التمتع والاضحية وغيرهما والاجماع المركب غير ثابت جدا نعم يدل عليه في هدي السياق صحيحة سيف وموثقة العقرقوفي
فلا بأس بالقول بالوجوب فيه خاصة ولكن في غير الثلث الاول لما مر من الاجماع على عدم اعطاء الاهل ولا اكل المالك الثلث بل الظ عدم امكانهما غالبا
سيما بملاحظة النهي عن الاخراج عن منى ومع ذلك يحصل الوهن في وجوب الثلثين الاخيرين ايض الرابعة ما ذكر انما هو في الهدي واما الاضحية
فلا يجب فيها شيء مما ذكر للاصل ويستحب التثليث اما ثلث لاهل البيت وثلث للجيران وثلث للسائلين والطالبين كما يدل عليه رواية الكناني في لحوم
الاضاحي فقال كان علي بن الحسين وابو جعفر عليهما السلام يتصدقان بثلث على جيرانهما وثلث على السؤال وثلث يمسكانه لاهل البيت والاولى اعتبار الفقر في الجيران
لمكان لفظ التصدق او ثلث لاهل البيت وثلث للفقراء القانعين والمعترين وثلث يهدى للاصدقاء كما ذكره الحلي في السرائر ناسبا الى رواية اصحابنا الهدى والروايات
المرسلة الكافية في مقام الاستحباب الخامسة يترجح عدم اخراج لحم الهدي عن منى بلا خلاف فيه يوجد بل مطلقا كما في تيح قال ولا ينبغي اخراج شيء
منها من منى بل يصرف بها بلا خلاف بل بالاجماع وهو او فتوى الاصحاب دليل عليه والاقليس في الاخبار شيء يثبته كما سيظهر وهل ذلك على الوجوب حتى
يحرم الاخراج كما هو صريح يع وشا وظاهر فع ونسبه في خيرة الى المش وقال في ك هذا مذهب الاصحاب لا اعلم فيه مخالفا او الاستحباب حتى يستحب كما هو ظ
بل نسبه في تيح الى المشهور وقال في المنتهى بين الاصحاب كراهة اخراج شيء من الهدي من منى واستحباب صرفه فيها ولعله مما لا خلاف فيه ثم قال بعد نقل طائفة
من الاخبار والمستفاد من ظواهر تلك الاخبار وان كان التحريم وعدم جواز الاخراج الا انها محمولة عند الاكثر على الكراهة انتهى الحق هو الثاني لا الاول
الفارغ عن مكاوحة المعارض راسا فان الاخبار التي يتمسكون بها للمنع تحريما او كراهة صحيحة محمد عن اللحم ايخرج به من الحرم فقال لا يخرج شيء منه
الا السنام بعد ثلثة ايام وابن عمار لا يخرجن شيئا من لحم الهدي ومرسلة به كنا ننهى الناس عن اخراج لحوم الاضاحي من منى بعد ثلثة لقلة اللحم وكثرة
الناس واما اليوم فقد كثر اللحم وقل الناس فلا باس باخراجه ولا باس باخراج الجلد والسنام من الحرم ولا يجوز اخراج اللحم منه ورواية علي بن ابي حمزة
لا يتزود الحاج من اضحيته وله ان يأكل بمنى ايامها ورواية علي لا يتزود الحاج من اضحيته وله ان يأكل منها ايامها الا السنام فانه دواء وموثقة اسحق
عن الهدي ايخرج شيء منه من الحرم فقال بالجلد والسنام والشيء ينتفع به قلت انه بلغنا عن ابيك انه قال لا يخرج من الهدي المضمون شيئا قال بل

الحكم كفاية مسمى في اطعام الفقير وفي صدق الامتثال

يحتمله

يخرج بالشيء ينتفع به وزاد فيها احمد ولا يخرج بشيء من اللحم من الحرم وبعد اولا بقصور تلك الروايات جميعا عن افادة التحريم لمكان الجملة الخبرية او ما سوى مرسلة ابن علي فانه وان صرح فيها اخيرا بقوله لا يجوز الا انه معارض بقوله اولا فلا باس باخراجه فلا بد اما من حمل الاخير من فتوى صاحب الكتاب كما احتمله في الوافي او من حمل لا يجوز على الكراهة او رفع اليد عن الرواية وثانيا بما في كل واحد ايضا اما الاولى ففيها مع ورود هما في الحرم دون منى ان اللحم فيها عام للصدقات والكفارات والضحايا وساير التطوعات والاخراج اعم من اخراج المالك والفقير والمهدى له والمشتري وكثير منها مما لم يحرم فيه وبذلك ينفتح فيها ابواب من التجوزات وتعيين ما يفيد المطلوب منها لا يتعين له ومع ذلك قيد بما بعد ثلثة ايام وهو ايضا مما يفتح بابا اخر واما الثانية ففيها عدم تعيين محل الاخراج ولا من يخرجه واما الثالثة ففيها ما مر واما الرابعة والخامسة ففيهما ان التزود غير الاخراج فقد يتزود ولا يخرج وقد يخرج من غير التزود فيهديه لمن في غير منى ومع ذلك يتضمنان الاضحية وشمولها للهدي غير معلوم واما السادسة ففيها ما مر في الاولى من ورودها في الحرم ومع ذلك يدل صدرها على جواز اخراج شيء ينتفع به وهو باطلاقه يشمل اللحم واخرها لم يقطع بكونه من تتمة نفسه او من الامام هذا كله مع ما لتلك الاخبار من المعارض وهو صحيح محمد عن اخراج لحوم الاضاحي من منى فقال كنا نقول لا يخرج منها شيء لحاجة الناس اليه واما اليوم فقد كثر الناس فلا باس باخراجه هذا في اللحوم واما الجلود وغيرها من الاجزاء كالاطراف والامعاء والشحم والقرن وغيرها فظاهر بعض المحرمين في اللحم التحريم فيها ايضا وعن الشهيد الثاني التصريح به واستدل له ببعض الاخبار الامرة بالتصدق بطائفة من هذه الاشياء والناهية عن اعطائها الجزارين وهو غريب لان كلا منهما غير الاخراج ومع ذلك صرح في المرسلة والموثقة المتقدمتين بجواز اخراج الجلد والسنام فالحق الجواز وصحيحة لا يناف صحيح محمد عن اللحم ايخرج به من الحرم فقال لا يخرج منه شيء الا السنام بعد ثلثة ايام لان الظاهر رجوع الضمير الى اللحم مع انه لا يثبت ازيد من المرجوحية ولو سلم يجب الحمل عليها لما مر والظاهر عدم جواز اعطاء الجلود ولا شيئا اخر للجزار والسلاخ للنهي عنه في صحيح البختري ورواية ابن عمار ورواية سليمان بن جعفر انما يجوز للرجل ان يدفع الاضحية الى من يسلخها بجلدها لان الله تعالى قال فكلوا منها واطعموا والجلد لا يؤكل ولا يطعم ولا يجوز ذلك في الهدي وهل المنع يختص بالاعطاء اجرة او مطلقا ظاهر الاطلاق الثاني وقيده جماعة بالاول ولعله لكونه الظاهر من المنع وفيه منع ظاهر والامر الاحتياط واضح والله العالم **المقام الخامس في العجز عن الهدي وبيان بدله وفيه مسائل المسئلة الاولى** من احرم بالتمتع ولم يكن له هدي ولا ثمنه الذي يشتريه به يجب عليه الانتقال الى بدله وهو صوم عشرة ايام بالكتاب والسنة والاجماع ثلثة وسبعة وتلك عشرة كاملة **الثانية** يجب ان يكون الثلثة الايام في الحج اي في شهره وهو هنا ذو الحجة التي فيه بلا خلاف اجده ويدل عليه صحيح رفاعة وفيها انا اهل بيت نقول ذلك لقول الله عز وجل فصيام ثلثة ايام في الحج نقول في ذي الحجة وفي صحيح البجلي بعد السؤال عنه عن قوله تعالى فصيام ثلثة ايام في الحج كان جعفر عليه السلام يقول ذو الحجة كله من اشهر الحج وفي صحيح منصور من لم يصم في ذي الحجة حتى يهل هلال المحرم فعليه دم شاة وليس له صوم ويذبحه بمنى ويجب فيها التتابع باجماعنا المصرح به في كلام جماعة ويدل عليه موثقة اسحق لا تصم الثلثة الايام متفرقة ونحوها الصحيح المروي في قرب الاسناد ورواية علي بن الفضل الواسطي المضمرة اذا صام المتمتع يومين لا يتابع اليوم الثالث فقد فاته صيام ثلثة ايام في الحج فليصم بمكة ثلثة ايام متتابعا فان لم يقدر ولم يقم عليه الجمال فليصمها في الطريق واذا قدم على اهله صام عشرة ايام متتابعات ويستثنى من وجوب التتابع ما اذا صام يومي التروية وعرفة فياتي بالثالث بعد التشريق حكي ذلك عن الشيخ والحلي وجماعة واختاره في يع وفي المنتهى انه المشهور بين الاصحاب وعن الحلي الاجماع عليه وهو الاظهر لموثقة الازرق عن رجل قدم يوم التروية متمتعا وليس له هدي فصام يوم التروية ويوم عرفة قال يصوم يوما اخر بعد ايام التشريق ورواية البجلي فيمن صام يوم التروية ويوم عرفة قال يجزيه ان يصوم يوما اخر وعموم صحيحة ابن الحجاج ورواية ابان المصرحة بان من فاته ذلك لا يصوم اليومين بل يصوم بعد ذلك لا يعارضهما عند التحقيق لانهما من واردة بالجملة الخبرية التي لا تفيد ازيد من المرجوحية والامرة بصوم ايام التشريق او يوم الحصبة وما بعده لا يمكن حمل الامر فيها على الوجوب لجواز التاخير نعم يعارضهما رواية الواسطي المتقدمة ولكنها اعم مطلقا منهما لاعمية اليومين من التروية وعرفة فيتعين التخصيص ولكن لا شك ان الاحوط تاخير الثلثة عن يوم النحر ولو فاته يوم التروية لا يصوم عرفة ويومين بعد النحر لوجوب التتابع خرج ما اذا ادرك التروية وعرفة بالاجماع فيبقى الباقي وهل يجب كون الثلثة في الثلثة الايام التي قبل يوم النحر اختيارا كما هو ظاهر الحلي قال في السرائر الثلثة الايام يوم قبل يوم التروية ويوم التروية ويوم عرفة وقبل ذلك لا يجوز وهو كما ترى ظاهر في دعوى الاجماع على ذلك وحكي الاجماع عليه عن ظاهر التبيان ايضا وظاهر بعضهم حكاية القول به عن جمع اخر ايضا او يستحب كما صرح به جماعة بل في الخيرة انه يجوز تاخيرها فيصوم طول ذي الحجة لا اعلم فيه خلافا بين اصحابنا وهو قول اكثر العامة وحكي المنع عن بعض العامة قولا بخروج وقتها بمضي عرفة وهو ضعيف انتهى ويمكن الجمع اما بحمل الاول على جعل الثلثة المنصلة اول وقتها الجواز او يحمل الثاني على بقاء الوقت الاختياري وان وجبت المبادرة عند جماعة في الثلثة المتصلة وكيف كان يدل على الاول اخبار كثيرة اكثرها وان لم يثبت سوى رجحان الثلثة المذكورة كالصحاح الاربع لرفاعة وابن عمار والعيص وحماد ومرسلة ابن بكير وروايتي يونس والبجلي ولكن يمكن اثبات الوجوب من بعضها كصحيحة البجلي المتقول في رجل تمتع ولم يكن له هدي قال يصوم الايام التي قال الله تعالى الى ان قال واي ايام هي قال قبل التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة الحديث فان في تفسير الايام التي قال الله سبحانه بالثلثة دلالة على تعينها ولصحيح محمد الصوم الثلثة الايام ان صامها فاخرها يوم عرفة فان لم يقدر على ذلك فليؤخرها حتى يصومها في اهله ولا يصومها في السفر ورواية القداح من فاته صيام الثلثة الايام في الحج وهي قبل يوم التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة فليصم

فيمن عجز عن الهدي يجب عليه بدله وهو صوم عشرة ايام

لم يقم

[illegible]

ايام

ايام التشريق فقد اذن له الا انه يعارضها صحيحة زرارة من لم يجد ثمن الهدي فاحب ان يصوم الثلثة الايام في العشر الاواخر فلا باس المؤيدة بما عموما اخر فهي قرينة على ارادة الرجحان من الروايات الاولى فاذن الاقوى هو الاستحباب فيجوز تاخيرها اختيارا وهل يجب المبادرة اليها بعد التشريق فان فات فليصم بعد ذلك كما نسب الى ظاهر الاكثر او لا بل يجوز التاخير عنه اختيارا ايضا ما لم يخرج ذو الحجة الظاهر الثاني للاصل السليم عما يعارضه سوى اخبار كثيرة قاصرة عن افادة الوجوب لمكان الخبرية او المتضمنة للامر بصوم اخر ايام التشريق الذي لا قايل بوجوبه ظاهرا بل يعارضها فيه اخبار كثيرة اخرى فيجوز صومها طول ذي الحجة وهل يجوز صيام الثلثة في ايام التشريق كلا او يجوز جعل الاخر منها اي صوم يوم الحصبة وهو الثالث عشر ويومين بعده فلا يجوز الصوم في ايام منى خاصة او لا يجوز اصلا الاول محكي عن الاسكافي وله رواية القداح المتقدمة ورواية اسحق والكافي للصدوقين ونهاية الشيخ والحلي وغيره وجمع اخر وهم الصحاح الاربع ومرسلة الفقيه المتقدمة اليها جميعا الاشارة وصحيحة البجلي المتقدم شطر منها والثالث للشرايع وله رواية البجلي المتقدم اليها الاشارة وصحيحتا ابن سنان وابن مسكان ومقتضى التحقيق رد الاول للندرة وشذوذه فتوى ورواية كما صرح في التهذيب بين المانعين عن الحجة والموجبين لمرجوحية الخبر عن معارضه ولموافقته العامة كما صرح به جماعة ويشعر الروايتان بالتقية ايضا حيث نسبه الامام الى علي عليه السلام في مكاتبة ابن السراج المروية في صحيحة صفوان بن يحيى التي علیها ايضا فبقي الثانيان واخبار الاخير اعم مطلقا من اخبار الثاني لان الاول يعم جميع ايام التشريق والثاني يختص باخرها فتعين حمل الاخير على الاول ويشهد لذلك الحمل صحيحة صفوان المتضمنة لمكاتبة ابن السراج وصحيحة البجلي المشار اليها وغيرهما فاذن الحق هو القول الاوسط وكما يجوز تاخير صيام الثلثة عن الايام الثلثة المتصلة بيوم النحر يجوز تقديمها عليها ما لم يتجاوز عن ذي الحجة وفاقا للمسالك عن التنقيح لاطلاق الاية وتفسيرها في بعض الاخبار المتقدمة بذي الحجة وصحيحة زرارة من لم يجد ثمن الهدي فاحب ان يصوم الثلثة الايام في اول العشر فلا باس بذلك وقريبة منها روايته وفيها اظهر ان يقدم الثلثة الايام في اول العشر وبهما يخرج عما ظاهره تعين الثلثة المتصلة عن ظاهره مع انك قد عرفت انه غير باق على ظاهره والتاخير الى السابع احوط ولا يجوز التقديم على ذي الحجة لما مر ويجب ان يكون الشروع في الصوم بعد التلبس بالمتعة اجماعا وهو الدليل عليه دون بعض التعليلات الغير التامة ويدل عليه ايضا تعلق الامر بالصيام في الاية والاخبار على المتمتع وصدقه قبل التلبس به غير معلوم فلا يكون مأمورا به فلا يكون قبله صحيحا ويكفي التلبس بالعمرة وفاقا للاكثر بل بتصريح السرائر الاجماع عليه للاصل والاطلاق واعتبر بعض الاصحاب التلبس بالحج ويدفعه المستفيضة الدالة على الامر بصوم يوم قبل التروية مع استحباب الاحرام بالحج يوم التروية وهل يجب ان يكون صيام الثلثة في مكة او منى قبل الرجوع كما قيده بعضهم به الا مع حصول عذر من نسيان او عدم موافقة الرفقاء او غيرها ظاهر الاصحاب ذلك ويمكن الاستدلال له ببعض مفاهيم الشرط الوارد في بعض الاخبار المشار اليها وفي غيرها ايضا واما مع العذر فيجوز صومها في الطريق وبعد الرجوع الى الاهل كما صرح به في الاخبار ولا يتعين صومها بعد الرجوع الى الاهل كما في صحيحة محمد المعارضها مع اخبار كثيرة مخالفة للعامة **فروع ا** من لم يصم الثلثة حتى خرج ذو الحجة سقط عنه الصوم وتعين عليه الهدي بمنى في القابل عند علمائنا واكثر العامة كما في شرح ف وفي تنبيح وشرحه الاجماع عليه بل قيل نقله جماعة واستدل له بصحيحة منصور المتقدمة والاخرى من لم يصم الثلثة الايام في الحج حتى يهل الهلال فقال عليه دم يهريقه وليس عليه صيام وصحيحة عمران الحلبي عن رجل نسي ان يصوم الثلثة الايام التي على المتمتع اذا لم يجد الهدي حتى يقدم اهله قال يبعث بدم خلافا للمحكي عن بعض فقال فيصوم في الطريق او البلد ان كان ترك الصوم لعايق ونسيانا واستحسنه في خيرة للمستفيضة من الصحاح المصرحة بان من فاته صومها بمكة لعدم القدرة او عدم اقامة الجمال او الاصحاب فليصمها في الطريق ان شاء وان شاء اذا رجع الى اهله من غير تقييد ببقاء ذي الحجة وعدم خروجه بتقييد الاولين من دليل الاول بما الناسي بشهادة الثالثة **اقول** مقتضى هذا الجمع ادخال التارك للصوم عمدا في المستفيضة وايجاب الصوم عليه مع انه غير صحيح لاختصاص المستفيضة ظاهرا بوجود المانع فبقي اطلاق الصحيحين الاولين في حق غير ذوي الاعذار بلا معارض ولا وجه لاخراجه عنهما فلا يبقى الريب في سقوط الصوم ووجوب الذبح على غير ذوي الاعذار ولا على الناسي للصحيحة الثالثة الخالية عن المعارض نعم يبقى الكلام في ذوي الاعذار والتعارض في حقهم بين الصحيحين والمستفيضة بالعموم من وجه لاختصاص الاولين بخروج الشهر وعمومهما بالنسبة الى العذر وغيره والثانية بذوي الاعذار وعمومها بالنسبة الى خروج الشهر وعدمه والترجيح للاولين لموافقة الكتاب كما قيل اذ غايته ما يدل عليه وجوب الصوم في الشهر واما مع خروجه فلا دلالة له عليه نفيا واثباتا بل لشذوذ القول الثاني بحيث يخرج الدال عليه عن الحجية اذ لم ينقل قايل به سوى من ذكر وجمع عنه الشيخ في خصوصا ايضا والله العالم ولا يخفى ان بما ذكرنا وان ثبت سقوط الصوم ووجوب الذبح لكن المستند في كون الذبح هو الهدي دون كونه كفارة ان كان هو الاجماع فلا كلام والا ففيه لان الاخبار عليه نظر واطلق طائفة من الاصحاب منهم الحلي بوجوب الدم من غير تنصيص على كونه هديا او كفارة ولكن صرح الاكثر بالاول والذبح بنيته ما في الذمة طريق الاحتياط **ب** وهل يجب مع هذا الهدي دم كفارة عن المن وطؤ الجامع نعم وهو الاحوط لما روي من انه من ترك نسكا فعليه دم وعن الاكثر لا وهو الاظهر للاصل وضعف الرواية **ج** لو صام الثلثة لا لفقد الهدي او ثمنه ثم وجد الهدي لم يجب عليه على الاشهر الاظهر بل عن ف الاجماع عليه للاصل واطلاق الاية وصريح رواية حماد المنجبرة بالعمل عن متمتع صام ثلثة ايام في الحج ثم اصاب هديا يوم خرج من منى قال اجزئه صيامه لكن الانتقال الى الهدي افضل بلا خلاف كما صرح به غير واحد لرواية عقبة بن خالد القاصرة عن افادة الوجوب للجهالة الخبرية وقيل للاحتياط حيث حكي عن المهذب القول بوجوب الانتقال مطلقا وعن عد اذا وجد قبل التلبس بالسبعة في وقت الذبح

فرع من لم يصم الثلثة حتى خرج ذو الحجة سقط عنه الصوم وتعين عليه الهدي في عام القابل

في بيان ان يكون صيام السبعة بعد الرجوع الى الاهل

موحس من جهة الوفاق على كفاية الذبح والافكان الاحتياط في الجمع بين الهدي وصيام العشرة والمسقط للهدي عند الاكثر اكمال الثلثة فلو
يجب الهدي خلافا للستر والمحكي عن ف وكنز العرفان وجملة من كتب الفاضل فاكتفوا في سقوط الهدي بمجرد التلبس بالصوم للاصل والاطلاق للذكورين
ولايخ عن قوة الا ان الاحتياط مع الاول والاحوط الجمع كما في الصورة الاولى ايضا **المسئلة الثالثة** يجب ان يكون صيام السبعة الايام
بعد الرجوع الى الاهل بلاخلاف يعرف كما في خيره وخالف فيه اكثر العامة فقال بعضهم اذا فرغ من افعال الحج وبعضهم اذا خرج من مكة سايرا في الطريق
لنا ظاهر الاية والاخبار المتكثرة كالصحاح الست لحماد وابن عمار وابن سنان وابن مسكان وسليمان وصفوان وغيرها ولا يشترط في تلك التتابع
التتابع على الحق المشهور وعن المن وكره انه لايعرف فيه خلافا للاصل والاطلاق وعموم صحيحة ابن سنان كل صوم يفرق الا ثلثة ايام في كفارة اليمين
وخصوص رواية اسحق اني قدمت الكوفة ولم اصم السبعة الايام حتى نزعت بي حاجة الى بغداد قال صمها ببغداد قلت افرقها قال نعم وضعفها
لو كان منجبر بما ذكر خلافا للمحكي في لف عن العماني والحلبي وفي التنقيح عن المفيد وابن زهرة وفي غيرهما عن ابن ابيه فاوجبوه لرواية علي عن صوم
ثلثة ايام في الحج وسبعة ايصومها متوالية او يفرق بينها قال يصوم الثلثة لايفرق بينها والسبعة لايفرق بينها ولا يجمع الثلثة والسبعة
جميعا وحسنة الحسين بن يزيد الثلثة الايام والسبعة الايام في الحج لايفرق بينها انما هي بمنزلة الثلثة الايام في اليمين وجوابهما قصور الدلالة
عن الوجوب ولا يفيده قوله بمنزلة الثلثة الايام اذ يمكن ان يكون المراد تنزيلها منزلتها في الرجحان وما قد يدعى من عموم المنزلة ممنوع مثل ذلك لا دليل
عليه ومع ذلك كله فلا ريب ان الاحتياط في التتابع ولا يجب المبادرة الى الصوم بعد الرجوع فورا للاصل ولو اقام من وجب عليه السبعة بمكة
انتظر وصوله الى بلده او مضى شهران كانت مدة وصول اصحابه الى البلد اكثر من شهر بلاخلاف يوجد كما في خيره وقيل انه مقطوع به في كلامهم
لصحيحة ابن عمار وعن جماعة منهم القاضي والحلبيون انتظار الوصول وعدم اعتبار الشهر وهو مقتضى صحيحتي البزنطي وابي بصير والاول اظهر لان دليله
مفصل ومقتضى الاحتياط التاخير الى اكثر الامرين حيث لا يعتبر الفورية ويكفي ظن وصول الاصحاب كما صرح به في الصحيحتين الاخيرتين والاقامة اعم
من مدة معينة او غير معينة او الابدية لعمومها في الصحيحة وفي مبدء الشهر احتمالات اظهرها يوم عرفة الاقامة والظ تخصيص ذلك بالاقامة بمكة
واما في غيرها من البلدان او الطريق فلا بل ينتظر الوصول الى البلد ومع الياس يسقط الصيام لتعلق الامر بالرجوع ولا ينتقل الى الهدي للاصل
الرابعة لو مات من وجب عليه ذلك الصيام قبل الصوم فان لم يتمكن من صيام شيء من العشرة ولو بعضا سقط الصوم ولم يجب على وليه القضاء
عند الاجماع على ما ادعاه جماعة وان تمكن من فعل الجميع ولم يفعل ففيه اقوال اظهرها عدم القضاء على الولي ان مات بعد صوم الثلثة وقضاء
العشرة ان مات قبله لانه مقتضى الجمع بين الاخبار **الخامسة** لو مات الواجد للهدي ولم يهد اخرج الهدي من اصل تركته لانه من الحقوق
المالية وجزء من الحج الذي يخرج كله منه ولو لم يف التركة الا بجزء من الهدي سقط الكل على الاظهر **السادسة** لو لم يكن له الهدي ولا ثمنه
لكن توقع حصوله قبل مضي وقت الهدي توقعا معتنى به عرفا لم ينتقل الى الصوم لصدق الوجدان وفاقا **السابعة** من فقد الهدي وكان له ثمنه ويريد
الرجوع يخلف ثمنه عند من يشتريه طول ذي الحجة فيذبحه فان لم يتمكن من ذلك اخر ذلك الى قابل من ذي الحجة وفاقا للصدوقين والشيخين و
السيدين والفاضلين في غير يع والحلبي وابن حمزة بل للاكثر بل عامة من تاخر كما قيل وعن ظ الغنية الاجماع عليه لصحيحة حريز في متمتع يجد الثمن
ولا يجد الغنم قال يخلف الثمن عند بعض اهل مكة ويامر من يشتري له ويذبح عنه وهو يجزي عنه فان مضى ذو الحجة اخر ذلك الى قابل من ذي الحجة واحتمل برواية النضر
ابن قرواش وهي بمضمون الصحيحة الا انها تتضمن التصريح بالضعف عن الصيام وعلى هذا فلا يصلح دليلا للمطلق مع الفقد فيه عليه خلافا للحلي ويع وعن
الى العقيل ايضا وقد ينسب الى العماني وتنظر فيه بعضهم ونسبه في السرائر الى الجمل والعقود وفيه ايضا نظر واستدل له بصدق عدم وجدان الهدي الموجب
لانتقال الفرض الى الصوم وبرواية ابي بصير عن رجل تمتع فلم يجد ما يهدي حتى اذا كان يوم النفر وجد ثمن شاة ايذبح او يصوم قال بل يصوم فان ايام الذبح قد مضت
ويرد الاول بوجوب تخصيصه بمن لم يجد الثمن ايضا او وجده ولم يجد الهدي للخبر الصحيح المعمول به عند الاصحاب الذي هو اخص مطلقا من الاية والثاني بانه
ظاهر فيمن يقدر على تحصيل الهدي وذبحه بمنى وهو غير ما نحن فيه والمحكي عن الاسكافي فخير بين العدلين وبين التصدق بالوسطى من قيمة الهدي جمعا بين
ما مر وبين رواية عبد الله بن عمر وورده بفقد الشاهد على ذلك الجمع وفيه ان التعارض مع عدم المرجح كان فيه كما ثبت في محله الا ان الترجيح هنا لاحد
الاولين موجود ولو لم يكن الا وجوب طرح الخبر المخالف للكتاب لكفى **الثامنة** مقتضى وجوب الهدي وتعليق الانتقال الى بدله بعدم وجدانه وجوب
شرائه لو وجده ووجد ثمنه لوجوب ما لا يتم الواجب الا به ولو لم يكن ثمنه موجودا وامكنه الاستقراض مع تمكنه من ادائه وجب ايضا لما ذكر وكذا لو كان له
متاع او جنس تيسر له دفعه بازاء الهدي او بيعه وصرف ثمنه فيه وجب ما لم يكن مما يدعى بقائه الحاجة او الضرورة فان كان كذلك لا يجب لانه نفي
الضرر والحرج وهذا هو الاصل في المقام واستثنى منه لباس التجمل بل الفضل من الكسوة مطلقا على ما قطع به الاصحاب في الاول لمرسلة ابن اسباط في رجل
تمتع بالعمرة الى الحج وفي عيبته ثياب له ايبيع من ثيابه شيئا ويشتري هديه قال هذا مما يتزين به المؤمن يصوم ولا ياخذ من ثيابه شيئا وصحيحة
البزنطي عن المتمتع يكون له فضل من الكسوة بعد الذي يحتاج اليه فيسوى تلك الفضول مائة درهم هل يكون ممن يجب عليه فقال له بد من كرى و
نفقة فقال له كرى وما يحتاج اليه بعد هذا الفضل من الكسوة فقال اي شيء الكسوة بمائة درهم هذا ممن قال الله فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام
في الحج قيل ولا مانع من التوقف على بيع مثل ذلك لا يصدق قوله استيسر من الهدي اذ ليس ذلك استيسارا عرفا وفيه نظر ويجب الاقتصار في الاستثناء

في عدم وجوب بيع ثياب التجمل لشراء الهدي

على ما ذكر

كتاب الحج

على ما ذكرنا لخالفته الاصل ولو باع شيئا من المستثنى واشترى الهدى اجزء لصدق الاستيسار والوجدان ولو سلمنا عدم صدقه اولا وناقش فيه بعضهم

لان مثل ذلك فرضه الصوم فهو ات بغير الفرض وفيه انه فرضه ما دام كذلك ولكن اذا باع متاعه واشترى الهدى فلا نسلم ان فرضه الصوم **فائدتان**

الاولى ما سبق كان احكام هدى التمتع وقد ذكر لهدى السياق ايض احكاما تركنا ذكرها لقلة الفائدة فيها فى هذه الازمنة ولهدى الفداء والكفارات

ايض احكام ياتى فى بابها **الثانية** فى اثبات الاضحية واحكامها وفيه مسايل **الاولى** يرجح الاضحية للحاج وغيره فى مكة وغيرها من الامصار

بالاجماعين ويدل عليه قوله سبحانه فصل لربك وانحر على ما ذكره بعض المفسرين من ان المراد نحر الاضحية بعد صلوة العيد والاخبار المتكثرة

منها رواية الاعرج المتقدمة فى مسئلة وجوب الهدى وصحيحة ابن سنان عن الاضحى اواجب على من وجد لنفسه وعياله فقال اما لنفسه فلا يدعه

واما العيال فان شاء تركه وصحيحة محمد الاضحية واجبة على من وجد من صغير او كبير وهى سنة والعلاء عن الاضحى فقال هو واجب على كل مسلم الا من لم يجد

فقال له السايل فما ترى فى العيال قال ان شئت فعلت وان شئت لم تفعل فاما انت فلا تدعه ومرسلة بن بحار ان ام سلمة رضى الله عنها الى النبى صم

فقالت يا رسول الله يحضر فى الاضحى وليس عندى ثمن الاضحية فاستقرض فاضحى قال استقرضى فانه دين مقضى ويغفر لصاحب الاضحية عند

اول قطرة من دمها ومرسلة الحلبى ضح بكبش اسود اقرن فحل فان لم يجد اسود فاقرن فحل ياكل فى سواد وينظر فى سواد وصحيحة ابن سنان كان رسول الله

يضحى بكبش اقرن فحل ينظر فى سواد ويمشى فى سواد ولا يجب اتفاقا الا من غير الاسكافى للنبوى المنجبر بالعمل كتب على النحر ولم يكتب عليكم واوجبه الاسكافى

للاية والاخبار المتقدمة والجواب ان الاية خطاب الى الرسول وقيل ان وجوبها عليه صم من خواصه كما يدل عليه النبوى ايض مع انه فى وروده

فى الاضحية كلام والاخبار المخالفة فى الوجوب للشهرة بل الاجماع لا تنهض حجة لاثباته مضافا فى الاولى الى ما مر من احتمال ارادة المتمتعين من اهل

الامصار والثانية من احتمال الخبرية وما فى الثالثة من الايجاب على الصغير المنفى قطعا واضمار الولى فى حقه ليس باولى من الحمل على الاستحباب سيما

بعد انضمام قوله وهى سنة ومنه يظهر ما فى الرابعة ايض من عموم كل مسلم فلا بد اما من التخصيص او التجوز والتخصيص وان كان مقدما الا انه يضعف

الترجيح هنا بوجوه خارجية وفى الخامسة من عدم وجوب الاستقراض بخصوصه وفى السادسة من عدم وجوب ما ينضم منها من الكبش الموصوف

الثانية يجزى الهدى للحاج عن الاضحية بلا خلاف اجده لصحيحة الحلبى المتقدمة وصحيحة محمد يجزيه فى الاضحية هديه قالوا والجمع بينهما افضل كما فى

خبر ان للفظ الاجزاء ظهورا ما فيه وفيه نظر لان الاجزاء لو يدل على سقوط الامر بواسطة الاتيان بما يجرى به واذ لا امر فلا استحباب فهو دليل العدم

وقيل لان فيه فعل المعروف ونفع الفقراء وفيه ان الكلام فى الاضحية من حيث انها هى ولذا قيل بعد نقل التعليل وفيه لولا النص نظر الى ان قال لكن

الامر بعد وضوح الماخذ سهل **اقول** ان اراد بالنص والماخذ ما ذكر فى خبره فقد عرفت ما فيه وان كان غيره فلم اجده وعلى هذا فلا دليل لاستحبابه

على ذى الهدى الا ان يثبت الاجماع او يتمسك بفتوى الاصحاب فى مقام الاستحباب ان لم يضرها لفظ الاجزاء **الثالثة** لو لم يوجد الاضحية يستحب

التصدق بثمنها بلا خلاف يوجد فان اختلفت الاثمان فالظاهر كفاية الادنى ولكن الافضل الوسط والمراد به نصف القيمتين وثلث

القيم الثلث وربع الاربع وهكذا لرواية عبد الله بن عمر وهى وان لم تصرح بذلك كذلك بلا خلاف فيه يعلم كما فى خيره بل بالاجماع كما عن ظاهر الغنية

المنتهى وصريح غيرهما الصحيحة عن علي عن الاضحى كم هو بمنى قال اربعة ايام وعن الاضحى فى غير منى قال ثلثة ايام فقلت ما تقول فى رجل مسافر قدم بعد

الاضحى بيومين اله ان يضحى فى اليوم الثالث قال نعم **اقول** المراد باليوم الثالث الثالث مع الاضحى الذى هو يوم القدوم كما صرح به فى موثقة

الساباطى المروية فيه عن الاضحى بمنى فقال اربعة ايام وعن الاضحى فى ساير البلدان فقال ثلثة ايام وقال لو ان رجلا قدم الى اهله بعد الاضحى

بيومين ضحى اليوم الثالث الذى قدم فيه ورواية غياث الاضحى ثلثة ايام وافضلها اولها وهى وان كانت اعم من منى وساير الامصار الا انه يجب

حملها على الاخير حملا للمطلق على المقيد ومنهم من حملها على التقية لان مذهب ابى حنيفة ومالك والثورى كما قيل انها ثلثة ايام مطلقا واما صحيحة

محمد الاضحى يومان بعد يوم النحر ويوم واحد بالامصار ورواية كليب عن النحر فقال اما بمنى فثلثة ايام واما فى البلدان فيوم واحد فليستا صحيحتين

فى التعارض مع ما مر لجواز ان يكون المراد بالاضحى فى الاولى وبالنحر فى الثانية يوم الاضحى والنحر من جهة الصوم لا من جهة الاضحية كما ذكره الصدوق

والشيخ وصدقه الصدوق فى ذلك برواية منصور النحر بمنى ثلثة ايام فمن اراد الصوم لم يصم حتى يمضى الثلثة ايام والنحر بالامصار يوم فمن اراد ان يصوم

صام من الغد ولا يتوهم انه خلاف ما عليه الاصحاب من عدم جواز الصوم ايام التشريق كلا لما مر من جواز بعض افراده وهو صوم بدل الهدى فى اليوم الثالث

عشر ويمكن ايض حمل الاخيرين على الافضلية كما ذكره جماعة ولو انقضت هذه الايام ولم يضح لم يكن عليه قضاؤها الا انه بامر جديد وعن المنتهى القضاء

ان وجب بنذر وشبهه لتعليل غير سديد **الخامسة** يكره التضحية بما يربيه لرواية محمد بن الفضيل كان عندى كبش سمين لاضحى به الى ان قال

فى الجواب ما كنت احب لك ان تفعل تربين شيئا من هذا ثم تذبحه ومرسلة بن لا يضحى بشىء من الدواجن والدواجن الالفات فى البيوت المقيمة فى المكان من

الحمام والشاة واشباههما ورواية ابى الصحارى الرجل يعلف الشاة والشاتين ليضحى بهما قال لا احب ذلك الى ان قال ولكن اذا كان ذلك الوقت

فليدخل سوق المسلمين وليشتر منها ويذبحه والاولى ان لا يذبح الا فيما يشترى فى العشر من ذى الحجة لمرسلة بن لا يضحى الا بما يشترى فى العشر **السادسة**

قد سبق فى مصرف الهدى مصرف الاضحية ايض ولكنه على الافضلية لقصور مستنده عن اثبات الوجوب وله اكل الكل واهداء الكل والتصدق بالكل للاصل

كذا يجوز ادخار لحومها بعد ثلثة ايام وما فيه النهى عنه منسوخ كما صرح به فى الاخبار وهل يجوز بيع لحومها قد نسب بعضهم الى الاصحاب عدم الجواز

في اثبات الاضحية واحكامها وفيه مسايل

[illegible]

في بعض احكام الهدي وفيه مسايل

وخصص بعضهم المنع بالواجبة منها وقيل لعل ذلك مراد الاصحاب **اقول** الكلام اما في البيع مط ولو لاجل التصدق بثمنها او في البيع مع علم المصدق
بالثمن ثم عن الثاني اما يكون الكلام في جواز البيع وعدمه حتى يأثم به او لا يأثم او في وقوع الاضحية المستحبة معه وعدمه فان كان الاول فالظ الجواز
دليلا على المنع وخروجه عن ملكه بمجرد الذبح غير معلوم ومنه يظهر حكم الثاني ايضا لان الاصل مع الاباحة ولا دليل على انتفائها واما الثالث فمبني
على ان يعلم ان التضحي هو مجرد الذبح او هو مع الصرف في مصرف خاص ولو بجزء منه ولو بالطعام اهل بيته لا دليل على تعيين الاول ولو مجرد اطلاق اذ
غاية الاطلاقات ذبح الاضحية او التضحي والكلام بعد في تعيين المراد منه واصل الاشتغال ولو بالامر الاستحبابي يقتضي عدم حصول التضحية بدون
اطعام الغير مجانا او اما معه فالظاهر كفايته ويدل على لزوم الازيد من الذبح تتبع الاخبار وسيرة المسلمين في الاعصار **السابعة** يجوز ان يجعل
جلد الاضحية مصلى وان يشتري به متاع البيت وان ينتفع بها للتصريح بالاول بل برجحانه في صحيحة ابن عمار وبالثانيين في روايته والتصدق افضل
كما ورد فيهما وعموم الرواية يدل على جواز جعلها اجرا ايض وفي صحيحة علي انه لا يصلح الا ان يتصدق بثمنها وهو الاحوط وهل يمنع عن اعطائها
الجزارين كما في جلود الهدي الاصل يقتضي عدم المنع لكون الاخبار المانعة بين ما يختص بالهدي وما يحتمله بل صرح في رواية سليمان بن جعفر المتقدمة
في جلد الهدي بالجواز والاولى المنع بازاء الاجرة وكذا الاحوط عدم بيعها الا مع التصدق بثمنها او اهدائه **الثامنة** قال في المن يختص
الاضحية بالنعم الثلث ومنها بالاسنان المذكورة في الهدي والاول كذلك لظاهر الاجماع وقضية اصل الاشتغال واما الثاني فقد عرفت
ان المستند التام في الهدي الاجماع فان ثبت هنا والا فللكلام فيه مجال نعم يدل على عدم اجزاء ما دون الثني من الابل صحيحة الحلبي المتقدمة
في الهدي والاحتياط في المقام لا يترك **التاسعة** قيل يشترط في الاضحية من الاوصاف ما يشترط في الهدي وفي قبول ذلك كليا اشكال
بعض الاخبار المتقدمة في الوصف بالهدي وعدم ثبوت الاجماع المركب ومعارضة صحيحة علي المتقدمة مع الاخبار المتضمنة للفظ الاضحية الا
ان الحكم لما كان موافقا للاحتياط ومع ذلك كانت اكثر الاخبار المتقدمة متضمنة للفظ الاضاحي لا باس به **العاشرة** يجزي الواحد عن
الكثير كما مر ويجوز التضحية عن الغير اجماعا فتوى ونصا وقدم النقل الدال عليه من تضحية الرسول لاهل بيته ولامته وتضحية الامير للرسول صلى
الله عليه واله **البحث الثالث** في الحلق والتقصير وفيه مسائل **المسئلة الاولى** هو واجب على الحاج للاجماعين والنصوص
كرواية عمر بن يزيد اذا ذبحت اضحيتك فاحلق راسك ورواية ابي بصير عن رجل جهل ان يقصر من شعره او يحلق حتى ارتحل من منى قال فليرجع الى
منى حتى يحلق راسه بها او يقصر وعلى الصرورة ان يحلق وبمضمونها رواية اخرى الى غير ذلك من الاخبار والقول باستحبابه كما عن الشيخ
في التبيان او النهاية على اختلاف النقلين شاذ مردود **الثانية** يتخير الرجل بين الحلق والتقصير الا ان يكون صرورة او ملبدا
اي جعل في راسه عسلا او صمغا لئلا يتسخ او يقمل او معقوصا فان هؤلاء الثلثة يتعين عليهم الحلق وفاقا لجماعة من اعاظم القدماء ويدل على
تخير غير الثلثة بينهما النصوص الاتية على تعين الحلق على الصرورة روايتا ابي بصير المتقدمتين والثالثة على الصرورة ان يحلق راسه ولا يقصر
انما التقصير لمن حج حجة الاسلام ورواية بكر بن خالد ليس للصرورة ان يقصر وعليه ان يحلق ونحوها مرسلة ورواية الساباطي عن الرجل برأسه
قروح لا يقدر على الحلق فقال ان كان قد حج قبلها فليجز شعره وان كان لم يحج فلا بد له من الحلق ورواية سليمان بن مهران المروية في بعض المتضمنة لعلل
المناسك وفيها فقلت وكيف صار الحلق عليه واجبا على الصرورة واجبا دون من قد حج فقال ليصير بذلك موسما الحديث وعلى الملبد والمعقوص
صحيحة هشام اذا عقص الرجل راسه او لبده في الحج او العمرة فقد وجب عليه الحلق وابن عمار اذا احرمت فعقصت راسك او لبدته فقد وجب عليك
الحلق وليس لك التقصير وان انت لم تفعل فمخير لك التقصير والحلق في الحج وليس في المتعة الا التقصير وعلى الثلثة صحيحة اخرى لابن عمار ينبغي للصرورة ان
يحلق وان كان قد حج فان شاء قصر وان شاء حلق قال واذا لبد شعره او عقصه فان عليه الحلق وليس له التقصير ورواية ابي سعد يجب الحلق على
ثلثة نفر رجل لبد شعره ورجل حج بدا لم يحج قبلها ورجل عقص راسه ولفظة ينبغي في صحيحة ابن عمار وان لم يكن صريحة في الوجوب الا ان بعد ضمها مع
مفهوم قوله وان شاء الخ يصير ظاهرة في الوجوب خلافا لجماعة اخرى بل نسب الى الشهر فحكموا باستحباب الحلق للثلثة للاصل والاطلاق قوله سبحانه
محلقين رؤسكم الخ وقوله عم وللمقصرين وضعف الجميع ظ بعد دلالة النصوص على التعيين ثم ان من تخير بين الامرين فالحلق له افضل اجماعا كما
عن كره وللصحاح المتضمنة لطلب رسول الله صلى الله عليه المغفرة للمحلقين مرتين او ثلث مرات وللمقصرين مرة **الثالثة** التخيير انما هو في حق الرجل
واما المرءة فتعين عليها التقصير ولا حلق عليها بلا خلاف بين الاصحاب يعلم كما في خيره بل هو موضع وفاق بين العلماء كما في ك بل بالاجماع
كما عن ير والمن وفي حج تيج وشرحه بل يحرم الحلق عليها اجماعا كما عن لف وغيره للنبوي والمرتضوي المنجبرين بما مر الاول ليس على النساء حلق
انما على النساء التقصير والثاني نهى رسول الله صلى الله عليه ان يحلق المرءة راسها وحسنة الحلبي ليس على النساء حلق وعليهن التقصير **الرابعة** الظ
كفاية المسمى في كل من الحلق والتقصير لاطلاق النصوص ويستحب ان يكون تقصير المرءة قدر انملة لمرسلة ابن ابي عمير يقصر المرءة من شعرها لعمرتها
مقدار انملة والاكثر حملوها على الندب لقصورها عن اثبات الوجوب ولمرسلة بيكفيها في التقصير مثل طرف الانملة ولا يجب ان يكون بالمقراض
ولا بالحديد بل يكفي لو وقع بالسن او الظفر او غيرهما كما مر في تقصير العمرة ويستحب في الحلق ان يبدء بالناصية من القرن الايمن لرواية الحسن
مسلم وصحيحة ابن عمار وان يحلق الى العظمين لرواية غياث بن ابراهيم **الخامسة** من ليس على راسه شعر اما خلقة كالاقرع او لحلقه في

في جواز الصلوة فوق جلد الاضحية بل استحبابه عليه

في الحلق والتقصير ومسائله

الحسين بن اسلم

احرام

كتاب الحج

احرام العمرة يمر الموسى على راسه فان ذلك يجزي عنه وفي رواية الساباطي عن رجل حلق قبل ان يذبح قال يذبح ويعيد الموسى لان الله تعالى يقول ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وهل ذلك على سبيل الاستحباب كما عن الاكثر وعن ف الاجماع عليه لضعف الروايات سندا ودلالة على الوجوب او الوجوب لانه الظاهر من الامر في الروايات سيما رواية زرارة المتضمنة للامر وقيل بالوجوب على من حلق راسه في العمرة والاستحباب للاقرع ولا دليل له **اقول** المراد بالاستحباب اما كونه افضل فردي المخير من الحلق والتقصير كما ان اصل الحلق كذلك ومعه يسقط التقصير او استحبابه بنفسه وان وجب التقصير ايض لتعين الفرد الاخر اذا تعذر احدهما وكذلك المراد بالوجوب اما كونه احد فردي الواجب المخير فيسقط التقصير او وجوبه بنفسه وان وجب التقصير الظاهر من قوله في رواية زرارة فان ذلك يجزي عنه احد الاولين بل هو الظاهر من قوله حين يريد ان يحلق في الرواية الاولى ومن التعليل في الاخيرة مضافا الى استبعاد استحباب ذلك او وجوبه مع التقصير مع عدم كون نفس الحلق كذلك فالوجه هو احد الاولين وهل هو على الاستحباب كما في الحلق ام الوجوب الظاهر الاول لقصور الروايات عن افادة الوجوب لا لما ذكر سوى رواية زراره وهي وان افادت الوجوب لكنها الكونها قضية في واقعة يحتمل ان لم يمكن في حقه التقصير لعدم شعر له وان كان صرورة او ملبدا او معقوصا فانه يتعين ح امرار الموسى مع عدم امكان الحلق مضافا الى الاستبعاد المذكور **السادسة** يجب ان يكون الحلق او التقصير بمنى حتى لو رحل قبله عمدا او جهلا او نسيانا وجب عليه العود اليه للحلق او التقصير بلا خلاف كما قيل وفي ك انه مما قطع به الاصحاب وعن ك والمن انه موضع وفاق وفي تيع وشرحه انه اجماع والظاهر انه كذلك فهو الدليل على الحكمين مضافا الى رواية ابي بصير المتقدمة في المسئلة الاولى واما حسنة مسمع عن رجل نسي ان يحلق راسه اذا ذكر في الطريق او اين كان ورواية ابي بصير في رجل زار البيت و لم يحلق راسه قال يحلقه بمكة ويحمل شعره الى منى وليس عليه شيء فمحمولتان على من لم يتمكن من العود لاختصاص الرواية بالمتمكن قطعا فهي في قوة الخاص مع انه لولاه لزم طرح اطلاق الحسنة لمخالفتها لعمل الاصحاب ولو تعذر العود وجب الحلق او التقصير حيث تذكر وتمكن بلا اشكال كما في ك وبلا خلاف كما في ح تيع وغيره لاطلاقات وجوب احدهما ووجوب كونه بمنى مع التمكن لا يوجب سقوطه مع عدمه ويؤيده حسنة مسمع المذكورة وهل يترجح ح بعث شعره الى منى بلا خلاف يعلم له وللاخبار منها رواية ابي بصير المذكورة والاخرى عن الرجل ينسى ان يحلق راسه حتى ارتحل من منى قال ما يعجبني ان يلقي شعره الا بمنى ولم يجعل عليه شيئا وقريب منها رواية الكناني وصحيحة الحذري في الرجل يحلق راسه بمكة قال يرد الشعر الى منى وابن عمار كان علي بن الحسين عليهما السلم يدفن شعره في فسطاطه بمنى ويقول كانوا يستحبون ذلك وصحيحة ابي بصير في الرجل يوصي ان يذبح عنه ويلقي هو شعره بمكة قال ليس له ان يلقي شعره الا بمنى وقد يستدل عليه ايض ببعض الاخبار الامرة بالرجوع والقاء الشعر بمنى وهي خارجة عن المورد لان الكلام في تعذر الرجوع ومعه فلا كلام وح يمكن ان يكون الالقاء كناية عن الحلق او التقصير وهل البعث واجب مطلقا كما هو ظ يع وعن الشيخ في يه او مع العمد في الخروج عن منى كما عن لف او يستحب مطلقا كصريح يع والمن وغيرهما وظاهر عد غيره الحق هو الاخير لقصور الروايات عن افادة الوجوب حتى صحيحة ابي بصير الاخيرة لعدم صراحة قوله ليس له في الوجوب مع عدم خلوها عن نوع اجمال من جهة مرجع الضمير في قوله هو وقوله له وعدم تعين الشعر انه من الحلق او التقصير في الحج او العمرة او عن غير ذلك ولو تعذر البعث سقط اجماعا كما قيل ويستحب دفن الشعر بمنى لصحيحة ابن عمار المتقدمة ورواية ابي بصير ان المؤمن اذا حلق راسه بمنى ثم دفنه جاء يوم القيمة وكان كل شعرها لسان طلق يلبي باسم صاحبها وظاهرها عدم اختصاص استحباب الدفن بمن حلق في غير منى وبعث شعره اليها بل يستحب للجميع وهو كذلك والقول بوجوب الدفن كما حكي عن الحلبي نادر ضعيف **السابعة** قيل المشهور انه يجب ان يكون الحلق او التقصير للحاج يوم النحر لرواية النضر كان رسول الله صلى الله عليه وآله يوم النحر يحلق راسه وفي دلالتها على الوجوب نظر ووجوب اخذ المناسك عنه بعيد لو علم كون ذلك ايض من المناسك ويعاضد الوجوب ايض بعض الاخبار المتضمنة لتحليله كل شيء يوم النحر الا النساء كصحيحة محمد بن حمران فانه لولا تلازم الحلق ويوم النحر لم يصح ذلك على الاطلاق الا انه لا يصلح دليلا لجواز ان يكون ذلك لاستحبابه وتعارضه والا فالوجوب ايض لا يستلزم الفعلية وعن الحلبي وكره والمن جواز تاخيره الى اخر ايام التشريق بعد ان يتقدم على الطواف للاصل وهو الاقوى لذلك **الثامنة** قال جماعة بوجوب تاخيره عن الذبح والرمي وقد مر تحقيقه وان الاقوى الاستحباب **التاسعة** قالوا يجب ان يكون الحلق او التقصير قبل زيارة البيت لطواف الحج والسعي وفي ك نفي الريب عنه وفي خيره لا اعلم فيه خلافا صريحا وهو كذلك الا ان جماعة منهم الحلبي في السرائر لم يصرح بوجوب ذلك واكتفوا بوجوب الدم لو اخره عنها وظاهر خيره التشكيك في وجوبه بل جعل عدم وجوبه مقتضى كلام جماعة وجعله بعض مشايخنا هو الظاهر من الاخبار وان صرح اخيرا بانه لا خروج عما عليه الاصحاب ومراده من الاخبار صحيحتا جميل وابن حمران ورواية البزنطي المتقدمة في مسئلة ترتيب هذه المناسك الثلثة في الصحيحة الاتية المتضمنة للفظ لا ينبغي الظاهر في الاستحباب ورواية ابي بصير التي ياتي الاشارة اليها والاخبار الكثيرة المجوزة لتقديم الطواف على الخروج الى منى كما ياتي في مسئلة وجوب تاخير الطواف عن الوقوفين ولا ينافيه ايجاب الدم على من اخره عنها في بعض الاخبار كما ياتي اما لامكان حمله على الاستحباب كما قيل او لعدم اقتضاء وجوب الدم مع التاخير على وجوب التقديم لجواز التخيير بين التقديم بلا دم والتاخير مع الدم وقال في خيره لم اطلع على خبر يتضح دلالته على الوجوب **اقول** يدل على وجوب تقديم التقصير على الطواف صحيحة الاعرج وبعض ما تقدمها من الروايات المتقدمة في الواجب الثالث من واجبات الوقوف بالمشعر المتضمنة للفظ ثم الدال على الترتيب الا انه يعارضها صحيحتا جميل وابن حمران ورواية البزنطي و تلك الاخبار المشار اليها ويمكن لاجلها حمل الترتيب فيها على الاستحباب الا ان مخالفة الاخبار المجوزة لعدم الطواف مطلقا للشهرة العظيمة

التي كادت ان يكون اجماعا بل هي اجماع عند التحقيق يمنع عن العمل باطلاقها حتى في غير المعذور ايض ومع ذلك مخالف للعامة ايض كما قيل وعلى
هذا فالاقرب وجوب تقديم الحلق على الطواف ثم قدم الطواف على الحلق او التقصير فان كان عمدا لزمه دم شاة مما قطع به الاصحاب كما قيل و
عزا في س الى الشيخ واتباعه لصحيحة محمد في رجل زار البيت قبل ان يحلق فقال ان كان زار البيت قبل ان يحلق وهو عالم ان ذلك لا ينبغي فان
عليه دم شاة وهل عليه اعادة الطواف وظاهر الشيخ واتباعه كما في س ومع الصدوق كما في خيره بل ظاهر الاكثر كما ذكره الفاضل الهندي وصريح الصيمري
كما حكي عنه عدم الوجوب لظاهر الصحيحة المذكورة وظاهر رواية ابي بصير الثانية المتقدمة في المسئلة السادسة المصرحة بقوله وليس عليه شيء وعن جماعة
من المتاخرين منهم الشهيد الثاني في ضه مدعيا عليه الاجماع الوجوب لصحيحة ابن يقطين عن المرءة رمت وذبحت ولم تقصر حتى زارت البيت فطافت
وسعت من الليل ما حالها وما حال الرجل اذا فعل ذلك قال لا باس به يقصر ويطوف للحج ثم يطوف للزيارة ثم قد احل من كل شيء **اقول**
اثبات احد القولين من الاخبار مشكل اما الاول فلان عدم الذكر في الصحيحة لا يدل على العدم وكونه مقام الحاجة ثم لجواز كون ذلك معلوما
للسائل بل بوجه اخر واما الرواية فلجواز كون نفي الشيء لعدم حلقه بمنى واما الثاني فلقصور الصحيحة عن اثبات الوجوب والصنوا البناء
في ذلك على وجوب التقديم وعدمه فان وجب وجبت الاعادة لكونه ما اتى به منهيا عنه لكونه ضد الواجب الذي هو تاخير الطواف والنهي
موجب للفساد والا لم يجب للاصل وان كان ناسيا لم يجب عليه دم للاصل والمعروف من مذهب الاصحاب كما في ك وخيره وجوب اعادة الطواف
عليه لصحيحة ابن يقطين المتقدمة وقد عرفت ضعف دلالتها على الوجوب وظاهر يح والمحكي عن لف والصيمري وجود الخلاف فيه وحكى الخلاف في
عن الصدوق ايض والقول بعدم وجوب الاعادة وهو مقتضى الاصل والاحتياط لا ينبغي ان يترك والجاهل كالناسي في عدم وجوب الدم بلا خلاف
يظهر وفي وجوب الاعادة عند طائفة وقال طائفة اخرى بعدم الوجوب وهو الاظهر لما مر وفي وجوب اعادة السعي لو كان اتى به حيث يجب اعادة
الطواف قولان الاقوى هو الاول لما مر في بحث السعي من وجوب اعادته ولو قدمه على الطواف ثم ان ما ذكر انما هو في المتمتع واما القارن والمفرد
فيجوز له تقديم الطواف كما ياتي في بيانه في بيان مناسكه بعد الرجوع الى مكة **فرع** قال في خيره ولو قدم الطواف على الذبح او على الرمي ففي الحاقه بتقديمه
على التقصير وجهان ونحوه في ك وزاد في اخره واحوطهما ذلك **اقول** اما في الدم فلا دليل على اللحوق ولا وجه للاحتياط به واما في الاعادة فلو كان
ثبت وجوب التقديم على الحلق والطواف كان لها مطلقا او مع العمد وجه ولكن لم يثبت شيء منهما واما في وجوب الترتيب وعدمه فيمكن الاستدلال
للوجوب ببعض الاخبار المتقدمة في الواجب الثالث من واجبات المشعر ويعارضها صحيحتا جميل وابن حمران ورواية البزنطي وبعض الاخبار الاخر المتقدمة
اليها الاشارة ولكن العمل بها على الاطلاق لما ذكر من مخالفة الشهرة وموافقة العامة مشكل فالاقرب وجوب الترتيب والحكم في الناسي والجاهل كما م
خاتمة فيما يحل لمن تحرم من محرمات الاحرام بعد الحلق والتقصير وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اذا فرغ المتمتع من مناسكه الثلثة الرمي والذبح و
الحلق او التقصير يحل له كل شيء احرم منه الا الطيب والنساء وفاقا للتصريح لمة وبه والسرائر والوسيلة والجامع وظاهر المحكي عن ب وصا وعن الاسكافي وفي
لصحيحة محمد بن حمران عن الحاج يوم النحر ما يحل له قال كل شيء الا النساء والطيب والصحيح المروي في السرائر عن نوادر البزنطي المتمتع ما يحل له اذا حلق راسه قال
كل شيء الا النساء والطيب ويؤيد عدم حلية الطيب له صحيحة منصور عن رجل رمى وحلق اياكل شيئا فيه صفرة قال لا حتى يطوف بالبيت طوافا اخر
ثم قد احل له النساء وصحيحة العلاء تمتعت يوم ذبحت وحلقت افالطخ راسي بالحناء قال نعم من غير ان تمس شيئا من الطيب قلت فالبس القميص قال نعم
اذا شئت قلت فاغطي راسي قال نعم وقريبة منها صحيحته الاخرى وقد زاد في اخرها قلت قبل ان اطوف بالبيت قال نعم والروايتان الاخيرتان يدلان على
انه حل لبس المخيط وتغطية الراس ايض ويدل على حلية التغطية موثقة يونس المتمتع يغطي راسه اذا حلق فقال يا بني حلق راسه اعظم من تغطيته
اياه وقد دلت اخبار اخر ايض على حلية كل شيء بغير المذكورات وعلى بقاء حرمة النساء له والمعارض لاخبارنا ثلثة اصناف من الاخبار احدها ما دل على عدم
جواز لبس المخيط وتغطية الراس من الاخبار وهي على الكراهة محمولة كما ياتي وثانيها ما دل على حلية الطيب له ايض كصحيحة سعيد بن يسار عن المتمتع اذا
حلق راسه قبل ان يزور فيطليه بالحناء قال نعم الحناء والثياب والطيب وكل شيء الا النساء رددها علي مرتين او ثلثا وقال سالت ابا الحسن فقال
نعم الحناء والثياب والطيب وكل شيء الا النساء وصحيحة البجلي وهي طويلة وفي اخرها فقال يا ابا ابن موسى اكل خبيصا فيه زعفران ولم يزر بعد فقال
ابي هو افقه منك اليس قد حلقتم رؤسكم والخز ابنا ابا الحسن بعد ما ذبح حلق ثم ضمد راسه بسك ثم زار البيت وعليه قميص وكان متمتعا
وابن عمار سئل ابن عباس هل كان رسول الله صلى الله عليه واله يتطيب قبل ان يزور البيت قال رايت رسول الله صلى الله عليه واله يضمد راسه بالسك قبل ان يزور وموثقة
اسحق عن المتمتع اذا حلق راسه ما يحل له قال كل شيء الا النساء ولكن لا يعلم من الاصحاب من عمل بهذه الاخبار واحل الطيب له وصرح بذلك في خيره ايض
وعلى هذا فيكون شاذة يجب طرحها ومع ذلك مرجوحة بالنسبة الى معارضاتها لموافقتها الاكثر العامة كالشافعي واحمد وابي حنيفة وغيرهم ويومي
اليه صحيحة ابن عمار المتقدمة مضافا الى كون صحيحتي البجلي وابن عمار قضية في واقعة فلعله كان في غير التمتع ولا لزام الموثقة بالعموم المطلق بالنسبة الى
ما مر فيجب التخصيص بغير الطيب ونسخ الصحيحة الاولى مختلفة ففي بعضها الا بوجد قوله قبل ان يزور فيحصل العموم ايض وثالثها ما يدل على حرمة الصيد له
ايض وهي صحيحة ابن عمار اذا ذبح الرجل وحلق فقد احل من كل شيء احرم منه الا النساء والطيب فاذا زار البيت وسعى بين الصفا والمروة فقد احل من
كل شيء احرم منه الا النساء فاذا طاف طواف النساء فقد احل من كل شيء احرم منه الا الصيد فانها تدل على بقاء حرمة الصيد بعد المناسك الثلثة

ايض وعلى

كتاب الحج

ايضاً وعمل بها جماعة من الاصحاب منهم يع وفع وشا وغيرها ونسبه في ك الى اكثر الاصحاب وقيل فيه نظر لاطلاق اكثر الاصحاب انه يحل له كل شيء الا الطيب والنساء انتهى واستدلوا له بالصحيح المذكورة مضافاً الى الاستصحاب وظاهر قوله سبحانه ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم حيث ان الاحرام يتحقق بحرمة الطيب والنساء ايضاً ولكونه في الحرم **اقول** يمكن الجواب اما عن الصحيحة فبانه لا كلام في حرمة الصيد بعد طواف النساء والحلق ايضاً من جهة الحرم وانما الكلام في حرمته من جهة الاحرام ويظهر الفايدة في اكل الصيد والصحيحة لا تدل على حرمته لا على انه من جهة الاحرام ولا يضر الاستثناء منقطعاً كما قد بينوه وكان الصيد ايضاً مما احرم منه غاية الامر انه جهة حرمة ليست نفس الاحرام ولكن ذلك لا يخرجه عن كونه مما احرم منه ولا عن اصل الحرمة وبالجملة لا دلالة للصحيح على حرمته الاحرامية حتى يعارض ما مر ولا اقل من الاحتمال المسقط للمعارضة هذا مع ما فيهما من الشذوذ المخرج عن الحجية لعدم قول يعرف من الاصحاب بحرمة الصيد الاحرامي بعد طواف النساء واما عن الاستصحاب فباندفاعه بما مر واما عن الاية فبمنع كونه محرماً حينئذ فان المراد بالمحرم ليس من حرم عليه شيء بل المحرم عليه الامور المخصوصة التي ارتفعت حرمة اكثرها فلا يمكن استصحاب المحرمية ايضاً لتغير الموضوع **فرع** قد ذكرنا حصول التحلل عن غير الامرين بالفراغ عن المناسك الثلثة وهل يتوقف التحلل عليها كما هو ظاهر من علق التحلل بالفراغ عن مناسك منى كما في فع وعن جماعة اخرى او ترتب التحلل بالحلق او التقصير خاصة كما في الكتب الاربعة الاولى المذكورة في صدر المسئلة وفي يع وشا وعن العماني والمقنع ويرد المن وكره الترتب على الرمي والحلق عن ابني بابويه على الرمي وقيل برجوع القول الثاني والثالث الى الاول حيث ان المتعارف في الحلق وقوعه بعد الرمي والذبح وكيف كان دليل الاول انه المراد من الاخبار حملاً للحلق على الغالب المتعارف من كونه بعد النسكين الاخرين بل على اصله عند من اوجب الترتيب بل يمكن كون التعارف قرينة على ارادة ذلك ودليل الثاني اكثر الاخبار المتقدمة المعلقة للحلية على الحلق خاصة ودليل الثالث صحيحة منصور المتقدمة وحجة الرابع المروي عن قرب الاسناد اذا رميت جمرة العقبة فقد احل لك كل شيء حرم عليك الا النساء **اقول** يرد دليل الاخير بالضعف والشذوذ ومعارضة الاخبار الغير العديدة ودليل ما قبله بان الرمي والحلق في الصحيحة انما ورد في السؤال وهو غير كاف لاثبات تعليق الحكم وان علق في اكثر الاخبار بما بعد الحلق الا انا قد اثبتنا في الاصول ان حمل اللفظ على مقتضى اصل الحقيقة انما هو اذا لم يكن هناك ما يصلح لان يكون قرينة للتجوز واما معه فلا يجري على اصل الحقيقة بل ان علم كون ذلك الامر قرينة يحمل على التجوز وان صلح لها يتوقف فيعمل بالاصل والاصل هنا مع عدم التحلل الا بعد الثلثة ومع ذلك يعارض تلك الاخبار بمفهوم صحيحة ابن عمار الاخيرة الدالة على عدم التحلل بدون الذبح ويلزم بدون الرمي ايضاً بالاجماع المركب وبما ياتي من المروي في بصائر الدرجات فاذن الاقرب هو القول الاول واليه المعول **الثانية** اذا طاف المتمتع طواف الحج وسعى بين الصفا والمروة احل من الطيب ايضاً بلا خلاف يعلم لصحيحي منصور وابن عمار المتقدمتين ورواية المروزي اذا حج الرجل فدخل مكة فطاف بالبيت وصلى ركعتين خلف مقام ابرهيم وسعى بين الصفا والمروة وقصر فقد حل له كل شيء وصحيحة اخرى لابن عمار الطويلة في زيارة البيت يوم النحر وفي اخرها ثم اخرج الى الصفا فاصعد عليه واصنع كما صنعت يوم دخلت مكة الى ان قال فاذا فعلت ذلك فقد احللت من كل شيء احرمت منه الا النساء الحديث ومقتضى الصحاح المذكورة عدم التحلل بالطواف خاصة وهو المشهور كما قيل وظاهر بعض العبارات ومنها يع وفع والمن عدم توقف التحلل على السعي قبل للخبرين في احدهما اذا كنت متمتعاً فلا تقربن شيئاً فيه صفرة حتى تطوف بالبيت والاخر المروي في بصائر الدرجات الاتي ذكره وجوابه ان التعارض بين مفهوم غاية الخبرين ومفهوم شرط الصحاح بالعموم من وجه فان رجحنا الصحاح بالصحة والاكثرية والاشهرية والا فيرجع الى استصحاب الحرمة وهل يتوقف هذا التحليل على صلوة الطواف قيل لا لاطلاق النص والفتوى وفيه ان الاطلاق انما يحكم به لولا شيوع تقدمها على السعي المانع عنه التحليل الى دلالة رواية المروزي المتقدمة على التوقف وكذا صحيحة ابن عمار الاخيرة على التوقف فان فيها قبل ما نقلنا منها ثم صل عند مقام ابرهيم ركعتين الى ان ساق الكلام الى قوله ع فاذا فعلت ذلك فقد احللت الخ فالاصح التوقف ولو قدم الطواف والسعي على الوقوف ومناسك منى كما في القارن والمفرد مطلقاً والمتمتع للضرورة او بدونها ان جوزناه في بعضها فهل يحصل له ذلك التحلل ام لا نقل في ك عن بعض الاصحاب الاول واستوجه شيخنا الشهيد الثاني رحمه الله واختار هو عدمه للاستصحاب والمروي في بصائر الدرجات فان فيه اذا اردت المتعة في الحج الى ان قال ثم احرمت بين الركن والمقام بالحج فلا تزال محرماً حتى تقف بالمواقف ثم ترمي وتذبح وتغتسل ثم تزور البيت فاذا انت فعلت فقد احللت ولا يفيد الاطلاقات لما ذكرنا من الشيوع المانع عن التمسك به **الثالثة** اذا طاف المتمتع طواف النساء حلت له النساء وجميع ما احرم منه ولم يبق بعد ذلك شيء اجماعاً كما في ك بل على التحقيق وللاخبار كصحيحي منصور وابن عمار المتقدمتين وصحيحة ابن عمار الاخيرة المنقول بعضها وفيها بعد ذكر ثم ارجع الى البيت فطف به اسبوعاً اخر ثم صل ركعتين عند مقام ابراهيم ثم قد احللت من كل شيء وفرغت من حجك كله وكل شيء احرمت منه بل وكذا رواية المروزي السابقة وغيرها ومقتضى الصحيحين الاخيرين توقف حلية النساء على ركعتي هذا الطواف ايضاً وهو كذلك لذلك وفاقاً للمحكي عن الهداية والاقتصاد خلافاً لاطلاق اكثر الفتاوى ولاطلاق اكثر النصوص ويحمل صحيحة ابن عمار على توقف مجموع التحلل والفراغ من الحج عليها وفيه ان رواية المروزي لا يقبل حملاً فيها يقيد الاطلاقات وحكي عن العماني حلية النساء بالفراغ من السعي وهو خلاف الاجماع والنصوص المذكورة وغيرها وكما يحرم النساء على الرجال قبل طوافهم طواف النساء فكذلك الرجال يحرم عليهن قبل طوافهن كما صرح به جماعة لا للعموم في قوله تعالى فلا رفث الاية بضميمة كون الرفث هو الجماع وعدم الخروج عن الحج الا بطواف النساء لدلالة الاخبار الصحيحة كما ياتي من خروج طواف النساء عن الحج ولا للاجماع المنقول لعدم حجيته بل للاستصحاب والاخبار كصحيحة العلاء والبجلي وابن رئاب وعبد الله

في حلية النساء للمتمتع بعد طواف النساء

ابن صالح المرءة المتمتعة اذا قدمت مكة ثم حاضت وساق الحديث الى ان قال ثم طافت طواف الحج ثم خرجت فسعت فاذا فعلت ذلك فقد احلت من كل شيء يحل منه المحرم الا فراش زوجها فاذا طافت اسبوعا اخر حل لها فراش زوجها وروايته درست متمتعة قدمت مكة فرات الدم الى ان قال فاذا قدمت مكة طافت بالبيت طوافين وسعت بين الصفا والمروة فاذا فعلت ذلك فقد حل لها كل شيء ما عدا فراش زوجها ونحوها مرسلا اذا اعتمرت المرءة ثم اعتلت قبل ان يطوف قدمت السعي وشهدت المناسك فاذا طهرت وانصرفت من الحج قضت طواف العمرة وطواف الحج وطواف النساء ثم احلت من كل شيء ثم ان ما ذكر انما هو في حق المتمتع واما القارن والمفرد فيتحللان بالحلق او التقصير عن غير النساء مطلقا حتى الطيب صرح بذلك الشيخ في يه وط والحلي وابن حمزة في الوسيلة وجمع اخر بل الاكثر وفي ذخيرة انه المعروف بين الاصحاب وظاهر اطلاق الاكثر عدم الفرق في ذلك بين ان يقدما الطواف والسعي على باقي المناسك ام لا وقيده في س بصورة التقديم وعن الجعفي التسوية بينهما وبين المتمتع وسيأتي تحقيق المقام ان شاء الله

في كراهة لبس المخيط للمتمتع

الخامسة يكره للمتمتع لبس المخيط والتقنع حتى يطوف للحج ويسعى والطيب حتى يطوف طواف النساء ويدل على الاول صحاح محمد وسعيد الاعرج ومنصور وابن عمار عن ادريس القمي وعلى الثاني صحيحة محمد بن اسمعيل المتقدمة في المسئلة الثانية وانما حملت هذه الروايات على الكراهة لقرينة ما مر من الاخبار المخالفة لها مضافا الى قصور الاربعة الاولى عن افادة الحرمة بل صحيحة منصور ظاهرة في عدمها ومورد الجميع المتمتع خاصة بل في صحيحة الاعرج التصريح بعدم المنع في غيره وكذا في الخبر المروي عن قرب الاسناد وظاهر بعضهم الاطلاق ولا وجه له معلوما كما قيل

الفصل الخامس في الرجوع الى مكة للاتيان بمناسكها من الطواف وركعتاه والسعي وطواف النساء وركعتاه ولسبق كيفية الطواف وركعتيه والسعي في العمرة وانما بقيت مسائل منها متعلقة بذلك المقام ففي هذا الفصل مسائل

المسئلة الاولى يجب على الحاج بعد فراغه من مناسك منى ويجوز قبله ايضا على القول بجواز تقديم الطواف والسعي على مناسكه كلا او بعضا المضي الى مكة شرفها الله تعالى لمناسكها اتفاقا نصا وفتوى ويترجح ايقاع ذلك في يوم النحر لاستحباب المسارعة الى الخيرات والتحرز عن الموانع والاغراض والمعتبرة من الاخبار كصحيحة محمد عن المتمتع متى تزور البيت قال يوم النحر وصحيحة ابن عمار في زيارة البيت يوم النحر قال زره فان شغلت فلا يضرك ان تزور البيت من الغد ولا تؤخر ان تزور من يومك فانه يكره للمتمتع ان يؤخر وموسع للمفرد ان يؤخره ومنصور لا يبيت المتمتع يوم النحر بمنى حتى يزور البيت وهل يجب في ذلك بدون العذر كما عن يه وط والوسيلة والجامع للاخبار المذكورة سيما الامر ومفهوم الشرط في الثانية ولا ينافيه قوله فيها يكره لاعمية الكراهة من الحرمة او لا يجب كما عن الباقين الحق هو الثاني للاصل وقصور الاخبار المتقدمة عن افادة الحرمة حتى الامر والمفهوم المذكور لان الامر في الجواب غير مقيد بيوم النحر ولان الشغل اعم من العذر والضرر اعم من العقاب فان من الثواب ايضا ضرر وغير الغد اعم من يوم النحر وغير الغد وللاخبار المجوزة للتاخير او الظاهرة في الاستحباب كما ياتي وعلى هذا فيجوز التاخير الى الليلة ويدل عليه ايضا صحيحة الحلبي ينبغي للمتمتع ان يزور البيت يوم النحر او من ليلته ولا يؤخر ذلك ونحوها صحيحة عمران الحلبي والى الغد لقصور ما مر من الاخبار الناهية عن التاخير لاثبات الحرمة ولصحيحة ابن عمار المتقدمة والاخرى عن المتمتع متى تزور البيت قال يوم النحر او من الغد ولا يؤخر والمفرد والقارن ليسا بسواء موسع عليهما والى يوم النفر الثاني وفاقا للحلي والغنية والكافي واكثر المتاخرين بل بغير نادر منهم لقصور ما مر عن افادة الحرمة عن الغد ولموثقة اسحق عن زيارة البيت يؤخر الى اليوم الثالث قال تعجيلها احب الي وليس به باس ان اخره وصحيح ابن سنان لا باس ان يؤخر زيارة البيت الى يوم النفر وانما يستحب تعجيل ذلك مخافة الاحداث والمعاريض والمروي في السرائر عن نوادر البزنطي عن رجل اخر الزيارة الى يوم النفر قال لا باس خلافا للمحكي عن المفيد والسيد والديلمي وفع وموضع من يع وشا وكره والمنتهى وقيل جماعة من المتاخرين للاخبار المتقدمة القاصرة عن افادة الحرمة حتى من جهة قوله موسع عليهما اذ في رفع الاستحباب ايضا نوع توسعة ومن ذلك يظهر ضعف ما اجيب به عن روايات التاخير من الحمل على غير المتمتع حملا للمطلق على المقيد والى اخر ذي الحجة وفاقا للحلي وهو ظاهر صاحب الحدائق وحكي عن لف ونسبه الى سائر المتاخرين واختاره في يع وشرحه ونسبه في الاخير ايضا الى اكثر متاخري اصحابنا للاصل ولصحيحي الحلبي وهشام بن سالم الاولى عن رجل نسي ان يزور البيت حتى اصبح فقال ربما اخرته حتى يذهب ايام التشريق لكن لا يقرب النساء والطيب والثانية لا باس ان اخرت زيارة البيت الى ان يذهب ايام التشريق الا انك لا تقرب النساء ولا الطيب وهما وان لم يصرحا بالتاخير الى اخر الشهر الا انهما يدلان عليه خلافا للموضع من يع وللذخيرة وللمحكي عن الغنية والكافي فلم يجوزوا التاخير عن اخر ايام التشريق ويدل عليه مفهوم الغاية في صحيحة ابن سنان والمروي عن النوادر المتقدمين ولكن يجب حملهما على الكراهة بقرينة الصحيحين الاخيرين مضافا الى ان المفهوم عام بالنسبة الى زمان التاخير فيجب التخصيص

المسئلة الثانية ما مر من الخلاف في جواز التاخير وعدمه انما هو في المتمتع واما القارن والمفرد فيجوز لهما التاخير طول ذي الحجة بلا خلاف كما قيل لقوله سبحانه الحج اشهر والاصل والاطلاقات وصحيحي ابن عمار المتقدمتين وهما وان لم يصرحا بالتاخير الى اخر الشهر الا ان اطلاق جواز التاخير واختصاص المقيدات بالمتمتع سيما بضميمة الاجماع المركب كاف في اثبات المطلوب نعم يكره التاخير لفتوى الاجلة كما في فع ويع والمنتهى وشا ويرو والتلخيص وللعلة المذكورة في صحيحة ابن سنان المتقدمة

الثالثة يستحب لمن يمضي الى طواف الحج الغسل وتقليم الاظفار واخذ الشارب لرواية عمر بن يزيد ثم احلق راسك واغتسل وقلم اظفارك وخذ من شاربك وزر البيت وطف به اسبوعا تفعل كما صنعت يوم قدمت مكة ولو اغتسل لذلك بمنى جاز للاصل ورواية الحسين ولو اغتسل نهارا وطاف ليلا اجزءه الغسل ما لم يحدث ما يوجب الوضوء لموثقة اسحق عن غسل الزيارة يغتسل الرجل

بالنهار

بالنهار ويزور في الليل بغسل واحد يجزيه ذلك قال يجزيه ما لم يحدث ما يوجب وضوءا فان احدث فليعد غسله بالليل وان زار فاعم من زيارة البيت وزيارة
المشاهد والرواية كما ترى مختصة بالغسل نهارا والطواف ليلا وقد استدل بعضهم على العكس ايض وهو غير جيد الا ان بعد عدم الحدث يصدق كونه
مغتسلا فلا حاجة الى غسل اخر ولذا لم يستحب الغسل في يوم الزيارة او ليلها بل لها انفسها ولذا لو احدث في يوم الغسل استحب الاعادة كما صرح به في صحيح
البجلي عن الرجل يغتسل للزيارة ثم ينام ايتوضأ قبل ان يزور قال يعيد غسله لانه انما دخل بوضوء ويستحب الغسل لدخول مكة لاطلاق صحيح البجلي
المتقدمة في دخول مكة لطواف العمرة **الرابعة** يستحب لمن رجع من منى لطواف البيت ان يقوم على باب المسجد ويدعو بالماثور في صحيح ابن عمار قال فاذا
اتيت البيت يوم النحر فقمت على باب المسجد فقلت اللهم اعني على نسكك وسلمني له وسلمه لي اسالك مسئلة القليل الذليل المعترف بذنبه ان تغفر لي
ذنوبي وان ترجعني بحاجتي اللهم اني عبدك والبلد بلدك والبيت بيتك جئت اطلب رحمتك واوم طاعتك متبعا لامرك راضيا بقدرك
مسئلة المضطر اليك المطيع لامرك المشفق من عذابك الخائف لعقوبتك ان تبلغني عفوك وان تجيرني من النار برحمتك الحديث ويستحب ايض
الدعاء على باب المسجد بالماثور في موثقة ابي بصير المتقدمة الاشارة اليها في دخول المسجد لطواف العمرة المبتدء بقوله بسم الله وبالله ومن الله
الحديث واما الدعاء المتقدم في طواف العمرة على باب المسجد المبتدء بقوله السلم عليك وحين دخوله المبتدء بقوله اللهم اني اسالك في مقامي
هذا الماثور ان في صحيح ابن عمار المتقدمة في طواف العمرة فالظ اختصاصهما بذلك الطواف لقوله في الدعاء الاخير في اول مناسكي كما لا يخفى و
يستحب ايض ما مر في طواف العمرة من دخول مكة والمسجد حافيا خاضعا مع السكينة والوقار ودخول المسجد من باب بني شيبة لاطلاق الاخبار **الخامسة**
وبعد الفراغ من الدعاء المذكور ياتي الحجر الاسود ويفعل كما فعل في طواف العمرة ويقول كما قال فيه كما صرح به في صحيح ابن عمار المتقدمة في صدر
المسئلة السابقة وفيها بعد ما نقلناه ثم تاتي الحجر الاسود فتستلمه وتقبله فان لم تستطع فاستلمه بيدك وقبل يدك وان لم تستطع فاستقبله وكبر وقل
كما قلت حين طفت بالبيت يوم قدمت مكة ثم طف بالبيت سبعة اشواط كما وصفت لك يوم قدمت مكة الحديث **السادسة** ومناسكه بمكة من طواف البيت
للحج وركعتاه والسعي وقد مر كيفية الثلثة وواجباتها ومستحباتها واحكامها في العمرة والجميع في الموردين على السواء **السابعة** قد سبق وجوب
تاخير الطواف عن الحلق او التقصير على المتمتع وكذلك يجب عليه تاخير طواف حجه وسعيه عن الوقوفين عند جمهور الاصحاب كما في خبر بل بالاجماع المحكي عن الغنية
والمنتهى والمعتبر وكره وفي ك ويستدل عليه بصحيح ابن عمار عن المتمتع متى يزور البيت قال يوم النحر او من الغد ولا يوخر والمفرد والقارن ليسا بسواء
يوسع عليهما ومحمد عن المتمتع متى يزور البيت قال يوم النحر وعمر بن يزيد ثم احلق راسك واغتسل وقلم اظفارك وخذ من شاربك وزر البيت
وطف به اسبوعا تفعل كما صنعت يوم قدمت مكة امر بالحلق والزيارة بعده بلفظة ثم الدالة على التراخي والترتيب وبالحلق لا يكون الا بعد الوقوفين
وصحيح البجلي عن رجل اتى المسجد الحرام وقد ازمع بالحج يطوف بالبيت قال نعم ما لم يحرم ورواية عبد الحميد بن سعد عن رجل احرم يوم التروية من عند
المقام بالحج ثم طاف بالبيت بعد احرامه وهو لا يرى ان ذلك لا ينبغي اينقض طوافه بالبيت احرامه قال لا ولكن يمضي على احرامه ورواية ابي بصير
رجل كان متمتعا واهل بالحج قال لا يطوف بالبيت حتى ياتي عرفات فان هو طاف قبل ان ياتي منى من غير علة فلا يعتد بذلك الطواف ومفهوم
الشرط في موثقة اسحق عن المتمتع اذا كان شيخا كبيرا او امرءة تخاف الحيض يعجل طواف الحج قبل ان ياتي منى فقال نعم من كان هكذا يعجل نعم وفي الازرق
عن امرءة تمتعت بالعمرة الى الحج ففرغت من طواف العمرة وخافت الطمث قبل يوم النحر ايصلح لها ان تعجل طوافها طواف الحج قبل ان تاتي منى قال اذا
خافت ان تضطر الى ذلك فعلت ويؤيده مفهوم الوصف في بعض الاخبار الاتية في المعذور ولا يخفى ان تلك الاخبار بجملتها قاصرة عن افادة
الوجوب وان كان بعضها ظاهرا فيه فالاولى الاستدلال بالاخبار المتقدمة في بيان الواجب الثالث من واجبات الوقوف بالمشعر المتضمنة لايجاب الترتيب
بين الطواف والحلق المتاخر عن الوقوفين الا ان بازاء تلك الاخبار اخبار دالة على جواز التقديم كموثقة اسحق عن رجل يحرم بالحج من مكة ثم يرى البيت
خاليا فيطوف قبل ان يخرج عليه شيء قال لا وصحيحة علي بن يقطين عن الرجل المتمتع يهل بالحج ثم يطوف ويسعى بين الصفا والمروة قبل خروجه الى منى
قال لا باس ونحوها صحيحة البجلي وصحيحة النخعي في تعجيل الطواف قبل الخروج الى منى فقال هما سواء اخر ذلك او قدمه يعني للمتمتع وصحيحة جميل وابن بكير عن المتمتع
يقدم طوافه وسعيه في الحج فقال هما سيان قدمت واخرت وقريب منها موثقة زرارة الى غير ذلك وهذه الروايات اصح اسنادا واوضح دلالة ويمكن
الجمع بينها وبين الاخبار الاولى بحمل الاولى على الكراهة بشهادة العرف وبحمل الثانية على المعذور بشهادة الاخبار الاتية المجوزة له التقديم وليس هذا
التخصيص باولى من ذلك المجاز كما حققنا في موضعه بل الاول اولى لفهم العرف ولولاه ايضا لتعين الاصل وكذا حكي عن جملة من متاخري المتاخرين الميل الى
الجواز لولا الاجماع وهو ظاهر في وكره ويحتمل بوالآن موافقة الاخبار الاخيرة للعامة ومخالفتها للشهرة العظيمة القديمة والحديثة يوجب مرجوحيتها
وترجيح الاولى فعليه الفتوى هذا في غير المعذور واما هو كامرءة تخاف الحيض المتاخر او مريض يضعف عن العود او شيخ عاجز يخاف على نفسه الزحام
فيجوز له التقديم وفاقا لغير الحلي بل اجماعا كما عن الغنية للاخبار المطلقة المجوزة المتقدمة الغير المرجوحة عن معارضها بالنسبة الى هذا الفرد والاخبار
المخصصة به كصحيح الازرق وموثقة اسحق المتقدمتين وصحيح الحلبي لا باس بتعجيل الطواف للشيخ الكبير والمرءة تخاف الحيض قبل ان تخرج الى منى وقوية علي
ابن عبد الخالق لا باس ان يعجل الشيخ الكبير والمريض والمرءة والمعلول طواف الحج قبل ان يخرجوا الى منى وكذا يجوز للقارن والمفرد تقديم طواف الحج والسعي
على الوقوفين بالاجماع المحكي عن الشيخ والغنية وظاهر المنتهى وغيرها للاصل والمستفيضة كصحيحتي ابن ابي عمير وعمار والموثقات الثلث لزرارة واسحق وحماد بن

يستحب الدعاء عند باب المسجد لمن رجع من منى لطواف البيت

في وجوب تاخير الطواف عن الحلق والتقصير

ليست في هذه الرواية من يتوقف في صحته الا عبد الحميد منه

عمار والحلبي وغيرهما الواردة في حج رسول الله صه مفردا وتقديمه الطواف والسعي على الوقوف ورواية موسى بن عبد الله عن المتمتع يقدم مكة ليلة عرفة
قال لا متعة له يجعلها حجة مفردة ويطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة ويخرج الى منى الحديث واما ما في المعتبر ولف والمنتهى من احتمال ارادة التعجيل بعد
مناسك منى قبل انقضاء ايام التشريق وبعده فمع كونه تقييدا بلا مقتض غير جار في الاكثر كما لا يخفى خلافا للحلي هنا ايضا فمنع من التقديم وهو نادر ضعيف
وكذا القول بكراهة التقديم كما في يب وعد لعدم دليل واضح عليها سوى الشبهة الناشية عن خلاف الحلي وهو ضعيف سيما مع تقديم النبي صه وامره باخذ
المناسك عنه **الثامنة** يجب بعد طواف الزيارة والسعي طواف النساء في الحج بانواعه اجماعا محققا ومحكيا مستفيضا حد الرد والاخبار المتواترة
معنى من الصحاح وغيرها الخالية عن المعارض غير خبر ضعيف مقطوع مردود واجب الحمل على التقية او العمرة المتمتع بها وكذا يجب في العمرة المفردة بلا
خلاف من غير الجعفي بل بالاجماع المحقق والمحكي عن الغنية والمنتهى وكره وغيرها للمستفيضة الصحيحة المنجبرة كلا انه يستدل للجعفي باخبار
قاصرة دلالة او مطروحة قطعا من حيث موافقتها للعامة طرا ومخالفتها لعمل الطائفة جلا ويختص بها ولا يجب في العمرة المتمتع بها على الاظهر الاشهر
بل المعروف بين الاصحاب كما في خبره بل ادعى عليه الاجماع بعض من تأخر للصحاح المستفيضة ايضا منها صحيحة محمد بن عيسى اما العمرة المبتولة فعلى صاحبها
طواف النساء واما التي يتمتع بها الى الحج فليس على صاحبها طواف النساء وصحيحة صفوان رجل تمتع بالعمرة الى الحج فطاف وسعى وقصر هل عليه طواف
النساء بعد الرجوع من منى ومنها الاخبار الكثيرة الواردة في مجامعة النساء قبل التقصير والاكتفاء في تلك الحال بقطع شيء من الشعر وحكي عن بعض
الاصحاب وجوبها فيها ايضا ولعله لرواية المروزي المتقدمة في المسئلة الثالثة من بحث التحليل القاصرة سندا ودلالة ومقاومة لما مر
التاسعة لا يختص وجوب ذلك الطواف بالرجال ولا بمن من شأنه الوطي بل يجب على كل احد رجلا كان او امرأة او صبيا او من لا يقدر على
الوطي او خصيا بالاجماع للاطلاقات وخصوص صحيحة ابن يقطين عن الخصيان والمرأة الكبيرة اعليهم طواف النساء قال نعم عليهم الطواف كلهم
العاشرة طواف النساء كطواف العمرة والحج كيفية وشرطا وحكما وصلوة **الحادية عشرة** لا يجوز تقديم طواف النساء على الوقوفين و
مناسك منى وغيره اختيارا بلا خلاف بل بالاجماع كما قيل بل محققا لما يأتي من وجوب تأخيره عن السعي المتأخر عن ساير المناسك ولموثقة اسحق المفرد
بالحج اذا طاف بالبيت وبالصفا والمروة ايعجل طواف النساء [قال لا انما طواف النساء] بعد ما ياتي منى ولا يضر اختصاص السؤال بالمفرد لعموم قوله انما الخ المنضاف الى عدم
القول بالفصل واما رواية الحسن بن علي عن ابيه لا باس بتعجيل طواف الحج وطواف النساء قبل الحج يوم التروية قبل خروجه الى منى فلشذوذها بالاطلاق
لا يعارض ما مر وكذا لا يجوز تقديمه على السعي بالاجماع له ولمرسلة احمد متمتع زار البيت فطاف طواف الحج ثم طاف طواف النساء ثم سعى قال لا يكون
السعي الا قبل طواف النساء فقلت عليه شيء قال لا يكون السعي الا قبل طواف النساء وصحيحة ابن عمار في زيارة البيت يوم النحر الى ان قال ثم طف بالبيت
سبعة اشواط كما وصفت لك يوم قدمت مكة ثم صل عند مقام ابرهيم الى ان قال ثم اخرج الى الصفا فاصعد عليه الى ان قال فاذا فعلت ذلك فقد
احللت من كل شيء احرمت منه الا النساء ثم ارجع الى البيت فطف به اسبوعا ثم صل ركعتين عند مقام ابرهيم ثم قد احللت من كل شيء وفرغت من حجك
كله وكل شيء احرمت منه ولا يعارضها اطلاق موثقة سماعة عن رجل طاف طواف الحج وطواف النساء قبل ان يسعى بين الصفا والمروة قال لا يضر
يطوف بين الصفا والمروة وقد فرغ من حجه للشذوذ ومخالفة الاجماع ولو قدمه عليه او على الوقوفين نسيانا لم يعده واجزءه للموثقة المذكورة و
صحيحة جميل ان رسول الله صه اتاه اناس يوم النحر فقال بعضهم يا رسول الله حلقت قبل ان اذبح وقال بعضهم حلقت قبل ان ارمي فلم يتركوا شيئا كان ينبغي لهم
ان يقدموه الا اخروه ولا شيئا كان ينبغي لهم ان يؤخروه الا قدموه فقال لا حرج وبمضمونها رواية البزنطي وفيها لا حرج لا حرج وهما وان كانا شاملين
للعامد ايضا الا انه خرج بالاجماع وكذا وان كانا معارضين للمرسلة المذكورة الا ان الموجب لترجيحهما وهو الاجماع هنا مفقود بل لو كان اجماع فعلى
ترجيحهما ولولاه ايضا يجب الرجوع الى الاصل ومنه يعلم ان مقتضى الدليل كون الجاهل ايضا كالناسي ولكن قيل ان حكمه عند اكثر الاصحاب كالعامد ولا
يخفى ان مجرد ذلك لا يمكن رفع اليد عن الدليل فالحاقه بالناسي اقوى ويجوز تقديمه على الوقوفين والسعي مع العذر والضرورة ومنها مخافة الحيض
لاطلاق الموثقة الثانية وما بعدها ولا يضرها اطلاق الموثقة الاولى والمرسلة بالتقريب المتقدم وقال نادر بعدم جواز التقديم مع العذر ايضا ولا دليل
له بعد بعض الاخبار الظاهرة فيه مع خوف الحيض معارض بمثله وغيره فالاصل هو المرجع **الثانية عشرة** قد مر احكام ترك طواف العمرة والحج واما
طواف النساء فلا يبطل الحج بتركه ولو عمدا او جهلا من غير خلاف كما عن السرائر وفي يب بل بالاتفاق كما في شرحه بل بالاجماع كما في لك لاصالة عدم ربطه
بالنسك وربط الجزئية وخروجه عن حقيقته ومنه يظهر ضعف ما في خبره من ان مقتضى ما مر في ترك طواف الفريضة من عدم الاتيان بالمأمور به على
وجهه بطلان الحج هنا ايضا ويدل على خروجه عن الحقيقة ايضا الصحاح المستفيضة كصحيحة ابن عمار في القارن حيث قال في بيان نسكه وطواف بعد الحج
وهو طواف النساء ونحوها صحيحة اخرى له وصحيحة الحلبي ايضا وصحيحة الخزاز امرأة معنا حايض ولم يطف طواف النساء ويأبى الجمال ان يقيم عليها فاطرق وهو
يقول لا يستطيع ان يتخلف عن اصحابها ولا يقيم عليها جمالها ثم رفع راسه فقال تمضي فقد تم حجها ولا يضر اختصاص هذه الاخبار بالحج وعدم جريانها في
العمرة بعد عدم القول بالفصل وما مر من الاصل نعم يمكن الخدش في الاخيرة انها تدل على تمام الحج حال الاضطرار لا مطلقا والجواب بان موردها وان
اختص بها لكن العبرة بعموم الجواب ضعيف في الغاية اذ لا عموم في الجواب اصلا وليس في قوله في بعض الاخبار كصحيحة ابن عمار على المتمتع بالعمرة الى الحج ثلثة
اطواف الى ان قال وعليه للحج طوافان دلالة على دخول الطوافين في حقيقة الحج اذ وجوبه للحج لا يدل على كونه جزءا منه كما يقال وعلى المكلف الوضوء في

نعم

كتاب الحج

نعم يجب عليه الاتيان بحج متى كان بالاجماع لاشتغال ذمته به ولفحوى ما دل على وجوب الاتيان به للناسي متى تذكر وكذا في صورة النسيان من غير خلاف
فيه ولا في جواز الاستنابة فيه ويدل عليها الاخبار الاتية وانما الخلاف في انه هل يجب المباشرة فيه بنفسه الا مع تعذره او تعسره فيستنيب او يجوز
الاستنابة فيه مطلقا الاول وهو الاظهر للشيخ قدس سره في يب وللفاضل في المنتهى لاصالة بقاء حرمة النساء وعدم الانتقال الى الغير وصحيحة ابن عمار
المتقدمة في المسألة السابقة فان لفظه لا يصلح يدل على عدم الجواز كما بيناه مفصلا في كتاب عوائد الايام بل في قوله فلا يحل له النساء حتى يزور البيت
ايضا دلالة واضحة عليه لتعليقه الحلية على زيارته اخيه منبه في مباشرته بنفسه وعلى هذا القيد يدل عليه ايضا صحيحة اخرى له رجل نسي طواف النساء حتى
دخل اهله قال لا يحل له النساء حتى يزور البيت وقال يامر من يقضى عنه ان لم يحج فان توفى قبل ان يطاف عنه فليقض عنه وليه او غيره وثالثة في رجل
نسي طواف النساء حتى اتى الكوفة قال لا يحل له النساء حتى يطوف بالبيت قلت فان لم يقدر قال يامر من يطوف عنه دلت على عدم حصول الحلية الا بطوافه
بنفسه خرجت صورة عدم القدرة بل التعسر بالاجماع ونفي العسر والحرج والصحيحة الاخيرة بل المتقدمة عليها حيث جوز الامر بالقضاء في صورة عدم رجوعه
بنفسه المشتملة على التعسر غالبا فيبقى الباقي والثاني للاكثر كما صرح به جمع لاطلاق صحيحة ابن عمار عن رجل نسي طواف النساء حتى رجع الى اهله قال يرسل فيطاف
عنه فان توفى قبل ان يطاف عنه فليطف عنه وليه وقريب من صدرها المروي في مستطرفات السرائر بل عمومها الحاصل من ترك الاستفصال
كذا خامسة له ايضا ياتي ذكرها بل يدل عليه لطلاق الصحيحة الثانية له او عمومها ايضا لاشتمالها على الامر بالقضاء في صورة عدم حجه بنفسه مطلقا سواء
تعذر حجه ام لا بل هو قرينة على ان المراد من قوله حتى يزور البيت في صدرها حتى يحصل زيارته بنفسه او بغيره بل عليه قرينة اخرى ايضا وهي صحيحة خامسة
لابن عمار رجل نسي طواف النساء حتى رجع الى اهله قال يامر ان يقضى عنه ان لم يحج فانه لا تحل له النساء حتى يطوف بالبيت فان تعليل الامر بالاستنابة
بهذه العلة قرينة على ان المراد بطوافه بالبيت اعم من طوافه بنفسه او نيابته وعلى هذا فيكون قوله حتى يزور بالبيت او يطوف دليلا اخر على المطلق
بل استدل بعضهم بالصحيحة الاولى له ايضا لظهور نفي الصلاحية في الكراهة ولو منع فلا اقل من عمومها للحرمة فلا يكون ذلك للقول المخالف بحجة
اقول اما الاستدلال بالصحيحة الاولى ففاسد لما اشرنا اليه من دلالة نفي الصلاحية على الفساد واما الاستدلال بقوله حتى يزور او يطوف بالتقريب
المتقدم فكذلك ايضا لكونه حقيقة في مباشرته بنفسه وعدم صلاحية ما ذكره قرينة للتجوز فيه اما الصحيحة الخامسة فلانه انما يصلح قرينة لو كان
المستتر في يطوف راجعا الى المقضي عنه واما اذا رجع الى القاضي فلا يكون قرينة اصلا سيما اذا كان قوله فانه لا تحل له النساء الخ تقريبا لا تعليلا
واما قوله يامر من يقضى عنه فظ لان تجويز الامر بالقضاء في صورة عدم حجه بنفسه لا يدل على ان المراد بقوله يزور هو المعنى الاعم فلم يبق الا
المعارضة لمثلها من الصحيحة الاولى والثالثة الموجب لتركهما او الرجوع الى الاصلين المتقدمين لو لا ترجيح الصحيحة الثالثة بالاخصية المطلقة حيث
ان ذيلها قرينة على ان معنى قوله حتى يطوف بالبيت انه مع القدرة ومرجوحية الاطلاقات الاخيرة باحتمال ورودها مورد الغالب وهو صورة
التعسر او التعذر في العود **فرع** لو مات ولم يطف ولو استنابة قضاه عنه الولي او غيره لما مر من الروايات المتكثرة

الفصل السادس

في العود من مكة الى منى للاتيان بمنسكيه الواجبين وساير مستحباته اعلم انه اذا قضى الحاج مناسكه بمكة من الطوافين والسعي بينهما وجب عليه
العود الى منى اجماعا لما بقي عليه من المناسك وهي امران واجبان البيتوتة بمنى ورمي الجمار الثلث وبعض المستحبات فههنا ابحاث ثلثة **البحث
الاول** في بيان البيتوتة وفيه مسائل **المسألة الاولى** يجب على الحاج البيتوتة بمنى اجماعا محققا ومنقولا في المنتهى والمدارك وشرحه
وغيرها وهو مذهب اكثر العامة كما حكاه جماعة والاجماع هو الحجة فيه مضافا الى صحيحة ابن عمار لا تبت ليالي التشريق الا بمنى فان بت بغيرها
فعليك دم وان خرجت اول الليل فلا ينتصف لك الليل الا وانت بمنى الا ان يكون شغلك بنسكك او قد خرجت من مكة وان خرجت بعد
نصف الليل فلا يضرك ان تصبح بغيرها والاخرى اذا فرغت من طوافك للحج وطوافك للنساء فلا تبت الا بمنى الا ان يكون شغلك في نسكك
وان خرجت بعد نصف الليل فلا يضرك ان تبيت بغير منى وصحيحة العيص عن الزيارة من منى قال ان زار بالنهار او عشيا فلا ينفجر الفجر الا وهو
بمنى وان زار بعد نصف الليل او سحر فلا باس ان ينفجر الفجر وهو بمكة ورواية جعفر بن ناجية اذا خرج الرجل من منى اول الليل فلا باس ان يصبح
بغيرها ودلالة الثلثة الاخيرة على الوجوب من جهة دلالة مفاهيمها على ثبوت الضرر او الباس مع الترك ومن سلا منه الواردة في علل المناسك
وهي طويلة وفيها او اذن رسول الله صلى الله عليه وآله للعباس ان يبيت بمكة ليالي منى من اجل سقاية الحاج الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة الا ان كثيرا منها
قاصر عن افادة الوجوب حتى المثبتة للدم على تارك البيتوتة لما ذكرنا مرارا من عدم الملازمة ومما ذكرنا للمطلوب كفاية وعن الشيخ في التبيان استحبابها
وهو شاذ مخالف للاجماع و بعض الاخبار الظاهرة فيه محمول على بعض الصور الذي يجوز فيه الترك كما ياتي واما في بعض الكتب من جعلها
من السنة او حصر واجبات الحج في غيره او الحكم بانه اذا طاف للنساء تمت مناسكه فلا ينافي ما مر لجواز ان يراد بالسنة مقابل الفرض وخروجها
عن الحج وان وجب ويجب ان يكون البيتوتة المذكورة في ليلتين من ليالي التشريق الليلة الحادية عشر والثانية عشر مطلقا او والثالثة عشر
في بعض الصور الاتي ذكره ان شاء الله بالاجماع ايضا وهو الدليل عليه مضافا الى صحيحة ابن عمار الاولى المتقدمة وصحيحة الاخرى الواردة في
حج النبي الطويلة وفيها وحلق وزار البيت ورجع الى منى فاقام بها حتى كان اليوم الثالث من اخر ايام التشريق ثم رمى الجمار ونفر حتى انتهى الى
الابطح وفعله ذلك لكونه بيانا للمجمل امر باخذ بيانه عنه بقوله خذوا عني مناسككم حجة ولم اعثر على خبر اخر يتضمن تفصيل زمان البيتوتة الا ان ما

في عدم جواز الاستنابة في طواف النساء مع التمكن من العود

في وجوب البيتوتة بمنى اجماعا

ذكرناه كاف في المط والصحيح الاولى وان تضمنت الليلة الثالثة ايض بالاطلاق الا انها خرجت في بعض صورها بالادلة الاتية ويجب النية في البيتوتة ولو باول
مقارنة لاول الليل بعد تحقق الغروب والواجب فيه قصد الفعل وهو المبيت تلك الليل في سائرها وما لا يتعين الا بالنية على ما مر غير مرة ولو اخل
بالنية عمدا اثم كذا قيل ولعل المراد الاثم لقصد المخالفة او الاستخفاف لا لترك البيتوتة لحصولها قطعا وعلى هذا فلا يلزم عليه فداء لانه مرتب على
ترك البيتوتة وهي غير محققة **الثانية** لو ترك البيتوتة بمنى كان عليه الفداء دم شاة بالاجماع المحكي عن الغنية والمنتهى وفي التنقيح وشرحه للمستفيضة
من النصوص كصحيح ابن عمار المتقدمة وصفوان قال قال ابو الحسن ع سألني بعضهم عن رجل بات ليلة من ليالي منى بمكة فقلت لا ادري فقلت له جعلت
فداك ما تقول فيها قال ع عليه دم اذا بات فقلت ان كان حبسه شأنه الذي كان فيه من طوافه وسعيه لم يكن لنوم ولا لذة عليه مثل ما على هذا
قال ليس هذا بمنزلة هذا وما احب ان ينشق له الفجر الا وهو بمنى وعلي عن رجل بات بمكة في ليالي منى حتى اصبح قال ان كان اتاها نهارا فبات فيها حتى اصبح فعليه
دم يهريقه وجميل من زار فنام في الطريق فان بات بمكة فعليه دم وان كان قد خرج منها فليس عليه شيء وان اصبح دون منى وخبر جعفر بن ناجية عمن
بات ليالي منى بمكة فقال عليه ثلثة من الغنم يذبحهن **فروع** أ صرح الاكثر ان الدم الواجب هو الشاة ولعله بقرينة الرواية الاخيرة والا فالدم في اكثر
الروايات مطلق مقتضاه التخيير ولكن يجب تقييده بالخبر الاخير مع الاجماع المركب **ب** اختلف تعبيراتهم في الفداء فمنهم من صرح بان لكل ليلة شاة فلليلة
واحدة شاة ولليلتين شاتان وللثلث ثلث ومنهم من قال بعد ذكر الوجوب في الليلتين الاوليين ابتداء ان لكل ليلة شاة مدعيا بعضهم الاجماع
عليه وهذا محتمل لاختصاص الكفارة بالليلتين ومحتمل لان يكون حكم الكفارة لليالي الثلث ومنهم من صرح باختصاص الكفارة بالليلتين الا مع وجوب
الليلة الثالثة فثلث كما في بعض ومنهم من قال بوجوب الثلث في الليالي الثلث من غير ذكر حكم الليلة الواحدة او الليلتين كالشيخ في يه والاسكافي و
الحلي ولف وان اطلق بعض هؤلاء اولا بوجوب الدم بالبيتوتة في ليالي التشريق ووجوب الدم مع البيتوتة في غيره كالعماني والمقنعة والهداية والمراسم و
الكافي وجمل العلم والعمل وهذا محتمل للاول وللبيتوتة بين الليلة والليلتين والثلث ولعدم وجوب الكفارة الا بالثلث حيث عبروا بلفظ الجمع في الليالي
ولا يخفى ان المستفاد من صحيحي ابن عمار وعلي وجوب الدم ببيتوتة الليالي في غير منى ولا يستفاد منهما حكم الليلة والليلتين ولا قدر الدم ومن خبر
جعفر وجوب الثلث في الثلث فاذا حمل المجمل على المبين ثبت الثلث في الثلث ومن صحيحة صفوان صريحا ومن صحيحة جميل اطلاقا وجوب الدم في الليلة و
الليلتين ايض من غير تعيين الدم ولا تنافي بينهما وبين الاخبار الاول ومقتضاها بضميمة الاصل وجوب دم شاة في غير الثلث وذلك احد محتملات قول
الاسكافي والحلي ومن قال بمقالتهما فهو الاقوى وعليه الفتوى واما صحيحة العيص عن رجل فاتته ليلة من ليالي منى قال ليس عليه شيء وقد اساء فحملها
على الجاهل او الليلة الثالثة او بعد انتصاف الليل او الاشتغال بالطاعة والكل خلاف الظ بل ظاهرها نفي الوجوب عن الليلة الواحدة كما وافقه صحيحة
العيص للتقية كما يستفاد من صحيحة صفوان ونسب الى ابي حنيفة يوجب ترجيح صحيحة صفوان ولا يعارضها ايض صحيحة سعيد فاتتني ليلة المبيت بمنى من شغل
فقال لا باس لان نفي الباس لا ينفي الدم مع امكان استثناء الشغل كما سيأتي **ج** اطلاق النصوص والفتاوى في الفداء يشمل العالم والجاهل والمضطر و
الناسي فيجب عليهم ايض ويكون جبرانا لا كفارة وعن الشهيد في بعض الحواشي استثناء الجاهل ووجهه غير معلوم **د** يختص غير صحيحة ابن عمار من اخبار الدم
بما اذا كان المبيت بمكة بل يصرح صحيحة جميل بالاختصاص والنفي في غيرها ويوافقها صحيحة هشام اذا زار الحاج من منى فخرج من مكة فجاوز بيوت مكة
فنام ثم اصبح قبل ان يأتي منى فلا شيء عليه واما صحيحة ابن عمار فعامة ولا تعارض بينها وبين غير صحيحتي جميل وهشام ولكنهما يعارضانها بالعموم المطلق
لظهورها في البيتوتة في طريق منى خاصة ومقتضى الاستدلال بهما تخصيص استثناء الفداء بذلك كما احتمله بعض مشايخنا قال ويحتمل تقييد
الطريق بطريق حدود مكة لا خارجها ولا بعد فيه انتهى الا انه يعارضهما رواية علي عن رجل زار البيت وطاف بالبيت وبين الصفا والمروة ثم رجع
فغلبته عينه في الطريق فنام حتى اصبح قال عليه شاة ولا يضر ضعف سند الرواية كما مر غير مرة سيما مع انجبارها بالشهرة بل ظاهر بعض مشايخنا مظنة
انعقاد الاجماع على تحقق الفداء في النوم في الطريق ايض وعلى هذا فيبقى عموم صحيحة ابن عمار خاليا عن المعارض المعلوم لخروج المتعارضين عن الحجية
فالعمل على العموم **هـ** يسقط الدم عمن بات بمكة متشاغلا بالعبادة بل عليه عامة المتاخرين لصحيحتي ابن عمار وصحيحة صفوان المتقدمة وصحيحة اخرى لابن عمار
عن رجل زار البيت فلم يزل في طوافه ودعائه والسعي بين الصفا والمروة حتى يطلع الفجر قال ليس عليه شيء كان في طاعة الله ومقتضى التعليل في الاخيرة
بكونه في طاعة الله عموم الحكم لكل عبادة واجبة او مندوبة ولا يعارضها مفهوم الاستثناء في الصحيحتين الاوليين لان النسك يعم كل طاعة وظ
الصحاح المذكورة اشتراط استيعاب الليل بها ولا اقل من اختصاص موردها او احتماله بالمستوعب فيقتصر فيما يخالف الاصل لزوم الدم على القدر الثابت
وقد يستثنى قدر ما يضطر اليه من غذاء او شراب او نوم غالب ونظر بعضهم في الاخير لعدم دليل على استثناء النوم واستند في استثناء الاولين الى
حمل النص على الغالب وفيه منع تلك الغلبة بحيث يوجب انصراف المطلق اليه نعم يمكن ان يقال ان هذا القدر من الاشتغال لا ينافي الاستيعاب العرفي
بالعبادة ولو نوى بالاكل والشرب التقوي على العبادة يرتفع الاشكال وقيل اللازم استيعاب القدر الذي يجب عليه المبيت بمنى وهو ان يتجاوز نصف
الليل وهو مصير الى خلاف الاصل بلا دليل نعم ذكر جماعة من المتاخرين انه يسقط الدم بالمضي الى منى بعد الفراغ من العبادة وان علم انه لا يدركها قبل تمام
الليل لصحاح جميل وهشام والعيص المتقدمة وقوله في صحيحة ابن عمار الاولى وقد خرجت من مكة وصحيحة محمد بن اسمعيل في الرجل يزور فينام دون منى قال
اذا جاز عقبة المدنيين فلا باس ان ينام **اقول** وان دلت الاخبار المذكورة على ذلك الا انه يعارضها رواية علي المتقدمة فيرجع الى عمومات وجوب الدم

في بيان سقوط الدم عمن بات بمكة اذا كان متشاغلا بالعبادة

كتاب الحج

في بيان القدر الواجب من المبيت بمنى

في جواز ترك المبيت بمنى اذا كان الشخص معذوراً

في بيان رمي الجمار الثلث

مع انه لو تمت دلالة تلك الصحاح لما اختصت بمن اشتغل في مكة بالعبادة كما مرّ ناليه الاشارة وهل الساقط بالمبيت بمكة مشتغلا بالطاعة هو الدم
خاصة وان كان اثما او يسقط الاثم ايض فيجوز له ذلك ايض ويكون احد فردي الواجب المخير المذكور في كلام الاكثر سقوط الدم وصرح في ك بجواز البيتوتة
بمكة كذلك وهو كذلك للاخبار المذكورة ولا يبعد ان يكون ذلك مراد الاكثر ايض **الثالثة** قد ظهر مما ذكرنا في المسئلة السابقة ان وجوب
البيات بمنى انما هو لغير من بات بمكة مشتغلا بالطاعة بمعنى التخيير بينهما وان كان البيات بمنى افضل واولى لصحيح صفوان السالفة وهل الاشتغال
بشغل اخر غير الطاعة في مكة او غيرها ايض كذلك كما يدل عليه صحيح سعيد المتقدمة ام لا كما هو ظاهر الاصحاب الاظهر الثاني لضعف الرواية
مع ان حمل الفوات على النسيان ونفي الباس على العذاب الذي هو منفي عن الناسي قطعا ممكن ويمكن حمل الشغل على ما يضطر كما ياتي وكذا بعض
من الصحاح الخمس كصحيح هشام وابن عمار الاولى والعيص ومحمد بن اسمعيل ان الواجب انما البيات بمنى او الخروج من مكة اليها وان نام في الطريق
فيكون طريق منى قائما مقامها الا اني لم اظفر بمصرح بذلك من الاصحاب نعم جعله في ذخيره اشكالا والله العالم **الرابعة** يكفي في حصول القدر
الواجب من المبيت بمنى ان يكون بها ليلا حتى ينتصف الليل فله الخروج منها بعد نصف الليل للصحاح الثلث المتقدمة لابن عمار والعيص ورواية
جعفر ورواية عبد الغفار الجاري عن رجل خرج من منى يريد البيت قبل نصف الليل فاصبح بمكة قال لا يصلح له حتى يتصدق بها صدقة او يهريق
دما فان خرج من منى بعد نصف الليل لم يضره شيء ودلالة الاخبار المذكورة ظاهرا على كفاية النصف الاول الذي مبدؤه اول الغروب ومنتهاه
نصف الليل واضح بل يدل عليه صحيح ابن عمار الاولى وصحيح العيص ورواية جعفر على كفاية النصف الثاني من الليل ايض فيتساوى النصفان في تحصيل الامتثال
كما عن الحلبي ومال اليه كلام بعض اخر من المتاخرين وهو الاظهر لما ذكر ولا يعبأ بما ذكره بعضهم من ان ظاهر الاصحاب انحصار الوقت المجزي في النصف الاول اذ
لا يترك مدلول الاخبار المعتبرة مع وجود القايل به بمجرد ادعا ان ظاهر الاصحاب غيره ذلك نعم الاحتياط امر اخر والكون بها الى الفجر افضل كما في السرائر عن النهاية
وط والكافي والجامع لفتوى هؤلاء وصحيح صفوان المتقدمة وصحيح الكناني ثم مقتضى اطلاق طائفة الاخبار المتقدمة وصريح صحيح العيص جواز الخروج بعد
الانتصاف ولو يدخل مكة ويدل عليه ايض الاصل والخبر المروي في قرب الاسناد ولئن كان خرج من منى بعد نصف الليل فاصبح بمكة فليس عليه شيء خلافا للسرائر و
عن النهاية وط والوسيلة والجامع فقالوا لا يدخل مكة حتى يطلع الفجر ولم اعثر على مستند لهم كما اعترف به في ير ايض **الخامسة** يجوز لذوي الاعذار
المضطرين ترك المبيت بمنى اذ لا حرج في الدين ولا ضرر ولا ضرار وصحيح سعيد المتقدمة ومن الاعذار الخوف على النفس او البضع او المال المحترم ومنه
تمريض المريض الذي يخاف عليه ومنه وجود مانع عام او خاص يمنع منه ككنز الحجيج وغيره وعن ف والمنتهى الاجماع على ذلك فهل يسقط مع زوال الاثم
الفداء ايضا ام لا عن الغنية الاول والظاهر الثاني لاطلاق روايات ثبوت الدم بترك المبيت وعدوا من دون الاعذار الرعاة واهل سقاية الحاج وعن ف
وكره والمنتهى نفي الخلاف عنه ومنهم من خص استثناء اهل السقاية باولاد عباس بن عبد المطلب كما ان منهم من خص استثناء الرعاة بمن لم يغرب عليه
الشمس بمنى فان غربت وجبت عليه المبيت ولا يخفى انه لو اضطر الراعي الى ذلك والحاج الى الساقي صح الاستثناء لدفع الضرر والا فلا وجه له وما مر من تجويز
الرسول صلعم للعباس لا يفيد العموم والاتفاق للمدعى غير ثابت **البحث الثاني** في رمي الجمار الثلث وفيه مسايل **المسئلة الاولى** يجب ان
يرمي كل يوم من ايام التشريق كل جمرة من الجمرات الثلث اجماعا قطعيا ويدل عليه الاخبار المتواترة كصحيح ابن عمار ارم في كل يوم عند زوال الشمس وقل
كما قلت حين رميت جمرة العقبة وابدء بالجمرة الاولى فارمها عن يسارها في بطن المسيل وقل كما قلت يوم النحر ثم قم عن يسار الطريق فاستقبل القبلة
فاحمد الله واثن عليه وصل على النبي صلعم ثم تقدم قليلا فتدعو وتسئله ان يتقبل منك ثم تقدم ايض ثم افعل ذلك عند الثانية فاصنع كما صنعت بالاولى
وتقف وتدعو الله كما دعوت ثم تمضي الى الثالثة وعليك السكينة والوقار ولا تقف عندها وانما حملناها على مطلق الرجحان مع تضمنها الامر
لوقوعه على ما لا يجب قطعا من كونه عند الزوال ونحوه ونحوها في الدلالة عليه اخبار اخر متضمنة للجملة الخبرية للرمي او قضائه او ترتيبه يأتي شطر منها وهل
ذلك على الوجوب كما هو المشهور بين الاصحاب كما عن لف وفي ح يع والمعروف بينهم كما في ك وذخيره وبلا اختلاف فيه يعرف كما عن المنتهى بل بلا اختلاف مطلقا كما في السرائر
بل بالاجماع كما في ح يع وعن المنتهى في شرحه وعن ف على ما يلزمه الاجماع عليه كالترتيب في القضاء نعم لصحيح العجلي عن رجل نسي رمي الجمرة الوسطى في اليوم الثاني
قال فليرمها في اليوم الثالث لما فاته ولما يجب عليه في يومه قلت فانه لم يذكر الا يوم النفر قال فليرمها ولا شيء عليه وابن عمار في امرأة جهلت ان ترمي الجمار حتى
نفرت الى مكة قال فليرجع فليرم الجمار كما كانت ترمي والرجل كذلك والاخرى برجل اخذ احدى وعشرين حصاة فرمى بها فزادت واحدة فلم يدر من ايتهن نقصت
قال فليرجع فليرم كل واحدة بحصاة الحديث وقوية عمر بن يزيد من اغفل رمي الجمار او بعضها حتى يمضي ايام التشريق فعليه ان يرميها من قابل فان لم يحج
رمي عنه وليه فان لم يكن له ولي استعان برجل من المسلمين يرمي عنه فانه لا يكون رمي الجمار الا ايام التشريق الى غير ذلك وقد يستدل ايض للوجوب بما ورد
من ان الحج الاكبر الوقوف بعرفة ورمي الجمار وبرواية ابن جبلة من ترك رمي الجمار متعمدا لم تحل له النساء وعليه الحج من قابل ولا دلالة له الا على الاول للوجوب
مع انه ليس باقيا على حقيقته وكذا الثاني لاختلاف الاجماع والنصوص وعن التبيان والجمل والعقود والتهذيبين والاسكافي وابن البراج عده من
السنة وحمله في المنتهى والسرائر كلام الشيخ على ما ثبت وجوبه من غير الكتاب ولكن ظاهر ابن حمزة حمل كلامه على مقابل الواجب حيث قال الرمي واجب عند ابي يعلى
مسنون عند الشيخ ابي جعفر الطوسي وهذا المعنى هو الظاهر من التهذيبين وحمل بعضهم كلامه على رمي جمرة العقبة وهل الظاهر من الجمل والعقود وعن
المفيد ان فرض الحج الاحرام والتلبية والطواف والسعي والوقوفان وما بعد ذلك سنن بعضها اوكد من بعض وكيف كان فلا ينبغي الريب في ضعف القول به

لا لما قيل من شذوذ القول به او انعقاد الاجماع المتأخر عنهم اذ بعد مخالفة مثل هؤلاء الاجلة بل مع احتمال المخالفة لا يعد القول شاذا والاجماع
المنعقد عن العلماء بعد حين ليس عندنا بحجة بل لما ذكرنا من المستفيضة الخالية عن المعارض بالمرة **الثانية** يجب رمي كل جمرة بسبع حصيات بلا
خلاف يعرف كما في غيره بل بالاجماع المحقق ويدل عليه صحيحة ابن عمار الثالثة المتقدمة في المسئلة المتقدمة وتمتها الغير المذكورة ايض ولعلها يأتي
وغير ذلك من الاخبار التي يأتي بعضها ان شاء الله تع **الثالثة** يجب رمي الجمرات الثلث مرتبا يبدأ بالاولى ثم الوسطى ثم العقبة كما مر بيانه في اعمال
يوم النحر واذا تجاوز القادم من مكة عن العقبة يصل الى الوسطى ثم الى الاولى وهي التي تلي المشعر ووجوب الترتيب على النحو المذكور مجمع عليه كما عن ق
والغنية وكره والمنتهى وفي الذخيرة وشرحه بل الاجماع محقق له وللاخبار منها صحيحة ابن عمار الاولى وغيرها مما يأتي في حكم من خالف الترتيب **الرابعة**
لو خالف الترتيب فرمى منكوسة يعيد بما يحصل به الترتيب بالاجماع له ولتوقف حصول الامتثال به ولصحيحة ابن عمار المتقدمة بعضها وفي آخرها
الرجل ينكس في رمي الجمار فيبدأ بالجمرة العقبة ثم الوسطى ثم العظمى قال يعود فيرمي الوسطى ثم يرمي جمرة العقبة وان كان في الغد والاخرى في رجل
رمى الجمار منكوسة قال يعيد على الوسطى وجمرة العقبة وحسنة مسمع في رجل نسي رمي الجمار يوم الثاني فبدأ بجمرة العقبة ثم الوسطى ثم الاولى
يؤخر ما رمى بما رمى ويرمي الجمرة الوسطى ثم جمرة العقبة وكذا لو رمى الوسطى ثم العقبة ثم الاولى فلو رمى العقبة ثم الاولى ثم الوسطى اعاد العقبة
خاصة وكذا لو رمى الاولى ثم العقبة ثم الوسطى هذا اذا قدم المتأخر على جميع رميات المتقدمة او على الاربع منها فما زاد ولو قدمها على الاقل
من الاربع منها اتم الباقية من المتقدمة من غير اعادة المتأخرة وحاصله حصول الترتيب المأمور به برمي المتأخرة بعد رمي اربع حصيات على المتقدمة بلا خلاف
فيه بين الاصحاب بل عن صريح ق وظاهر كره والمنتهى الاجماع عليه ويدل عليه ما في تتمة صحيحة ابن عمار الثالثة المتقدمة في رجل رمى الاولى باربع والاخيرتين
بسبع سبع قال يعود فيرمي الاولى بثلث وقد فرغ وان كان رمى الاولى بثلث ورمى الاخيرتين بسبع سبع فليعد فليرمهن جميعا ان كان رمى الوسطى
بثلث ثم رمى الاخرى فليرم الوسطى بسبع وان كان رمى الوسطى باربع رجع فرمى بثلث والاخرى في رجل رمى الجمرة الاولى بثلث والثانية بسبع والثالثة
بسبع قال يعيد برميهن جميعا بسبع سبع قال فان رمى الاولى باربع والثانية بثلث والثالثة بسبع قال يرمي الجمرة الاولى بثلث والثانية بسبع ويرمي
الجمرة العقبة بسبع قلت فان رمى الجمرة الاولى باربع والثانية باربع والثالثة بسبع قال يعيد فيرمي الاولى بثلث والثانية بثلث ولا يعيد على الثالثة
ورواية علي بن اسباط اذا رمى الرجل الجمار اقل من اربع لم يجزئه اعاد عليها واعاد على ما بعدها وان كان قد اتم ما بعدها واذا رمى شيئا منها اربعا بنى
عليها ولم يعد على ما بعدها ان كان قد اتم رميه والظاهر كما هو مقتضى اطلاق الاخبار عدم الفرق بين العامد والجاهل والناسي في البناء على الاربع وهو ظ
المحكي عن ط و ف والجامع وير والتلخيص واللمعة ونسب الى السرائر وهو خطاء لتخصيصه الناسي بالذكر فانه قال فان نسي فرمى الجمرة الاولى بثلث حصيات
ورمى الجمرتين الاخريين على التمام كان عليه ان يعيد عليها كلها وان كان رمى من الجمرة الاولى اربع حصيات ثم رمى الجمرتين على التمام كان عليه ان يعيد
على الاولى بثلث حصيات وكذلك ان كان رمى من الوسطى اقل من اربع حصيات اعاد عليها وعلى ما بعدها وان رماها باربع تممها وليس عليه الاعادة على
ما بعدها انتهى خلافا للسرائر كما تلونا عليك وشا والمحكي عن عد وكره والمنتهى وس وغيرها فقيدوه بالناسي بل نسب في غيره ولك وتبعه التقييد به او بالجاهل الى
اكثر الاصحاب والى الشهرة ولا مستند لهم سوى ما حكي الفاضل من ان الاكثر يقوم مقام الكل مع النسيان وان الاحقة قبل اكمال السابقة مع العمد منهي عنه
فتفسد والاول اعادة للمدعى والثاني مصادرة في المطلوب لمنع النهي بعد تمام الاربع وهل الكلام الا فيه ومنع شمول الاطلاق للعامد لو نادر غير
الى الذهن ضعيف كالاستناد الى حمل فعل المسلم على الصحة ثم المستفاد من الروايات المذكورة استيناف الناقصة عن الاربع وما بعدها مطلقا ولم اعثر
على مصرح بخلاف ذلك نعم نسب الى الحلي انه قال بالاكتفاء باكمال الناقصة واستيناف ما بعدها خاصة وما نقلنا من كلامه صريح فيما ذكرنا مخالف لما
نسب اليه **الخامسة** وقت رمي الجمرة مطلقا سواء كانت الجمرة العقبة الواجب رميها يوم النحر او رمي ايام التشريق النهار بلا خلاف يعرف ويدل
عليه بعد ظاهر الاجماع صحيحة الحلبي المتقدمة الآمرة برمي المسعى في اليوم الثالث والمصرحة بقوله لما يجب من يومه وصحيحة صفوان بن مهران رمي الجمار ما بين
طلوع الشمس الى غروبها ونحوها صحيحة منصور وصحيحة زرارة وابن اذينة قال للحكم بن عيينة ما حد رمي الجمار فقال الحكم عند زوال الشمس قال ابو جعفر يا حكم ارأيت لو انهما كانا اثنين فقال احدهما لصاحبه احفظ علينا متاعنا حتى ارجع أكان يفوته الرمي هو والله ما بين
ما بين طلوع الشمس الى غروبها واسمعيل بن همام لا ترم الجمرة يوم النحر حتى يطلع الشمس وغير ذلك المؤيدة جميعا بما يأتي من التعبير برمي الخائف والمريض و
نحوهما ليلا بالترخص ومن تعليق الرمي في الليل بالخوف ونحوه كما يأتي ولا ينافيه رواية علي بن عطية افضنا من المزدلفة بليل انا وهشام بن عبد الملك الكوفي
وكان هشام خائفا فانتهينا الى الجمرة العقبة طلوع الفجر فقال لي هشام اي شيء احدثنا في حجنا فنحن كذلك اذ لقينا ابا الحسن موسى ع وقد رمى الجمار وانصرف
فطابت نفس هشام لان رميه ع كان بعد طلوع الفجر مع انه قضية في واقعة فلعله ع كان خائفا او مريضا او له عذر آخر هذا في غير المعذور واما
المعذور كالخائف والراعي والعبد الذي لا يملك من امره شيئا والمدين والحاطبة فيجوز لهم الرمي ليلا بلا خلاف ظاهر كما صرح بعضهم ايضا بل ادعي عليه الاجماع
كبعض اخبار المعتبرة المستفيضة كصحيحة زرارة ومحمد وابن سنان في الاول ورواية ابي بصير في الثاني وموثقة سماعة في الثانيين وموثقة الاخرى في الثلثة
ورواية اخرى لابي بصير في الاول والاخير ورواية علي بن حمزة المتقدمة في الواجب الثالث من واجبات المشعر في الاول والمرءة ويستفاد من بعض
ساير المعتبرة المتقدمة في البحث المذكور استثناء المرءة ايض مطلقا ومن بعضها استثناء الصبيان ايض ولا بأس به واستثنى في يع وشا وغيرهما المريض
ايض بل في يع نفي الخلاف وفي شرحه الاتفاق على استثنائه واستدل له برواية ابي بصير الاخيرة المشار اليها وهي عن الذي ينبغي له ان يرمي بليل من هو

في وجوب رعاية الترتيب في رمي الثلث

في بيان وقت رمي الجمرة العقبة

قال

قال الحاطبة والمملوك الذى لا يملك من امره شيئا والخائف والمدين والمريض الذى لا يستطيع ان يرمى يحمل الى الجمار فان قدر على ان يرمى والا فارم
عنه وهو حاضر ويمكن الخدش فيه لا لتجويز كون قوله والمريض مبتدء خبره يحمل ويكون بيانا لحكم المريض ولم يكن معطوفا على سابقه ومقتضى اطلاق
كثير من النصوص عدم الفرق فى الليل بين المتقدم والمتاخر وان اختص بعضها الوارد فى جمرة العقبة بالليل المتقدم وقيل الظاهر ان المراد بالرمى ليلا
رمى جمرات كل يوم فى ليلة ولو لم يتمكن من ذلك لم يبعد جواز رمى الجميع فى ليلة واحدة لانه اولى من الترك او التاخير انتهى ولا باس به **السادسة**
وقته من النهار ما بين طلوع الشمس وغروبها وفاقا للنهاية وط والسيد والاسكافى والعمانى والحلبى والحلى والفاضلين وغيرهم بل المشهور كما صرح
به غير واحد لصحاح صفوان ومنصور وزرارة المتقدمة فى المسئلة السابقة وصحيحة اخرى لمنصور ترمى الجمار من طلوع الشمس الى غروبها ومرسلة يرد
فيها فقلت له الى متى يكون رمى الجمار فقال من ارتفاع النهار الى غروب الشمس ومن اصاب الصيد فليس له ان ينفر فى النفر الاول والمراد من ارتفاع النهار
طلوع الشمس فانه ارتفاع بالنسبة الى طلوع الفجر وانما حملناه على ذلك اذ لم يقل احد بان المبدء ارتفاع الشمس خلافا فى مبدئه للمحكى عن الوسيلة
الاشارة وو الدال الصدوق فجعلوه اول النهار الصادق على ما بين الطلوعين ايض ولعله لرواية على بن عطية المتقدمة وقد عرفت ضعفه لا لانها
فبقى صحيحة اسمعيل السابقة وغيرها خالية عن المعارض ويمكن قريبا ان يكون مرادهم من اول النهار طلوع الشمس كما هو مصطلح الهيويين ووقع
فى بعض كتب اللغة وعن ف والغنية والاصباح والجواهر فجعلوه بعد الزوال لنقل بعضهم الاجماع وصحيحة ابن عمار المتقدمة فى المسئلة الاولى والاول
ليس بحجة سيما مع جعل هذا القول فى لف شاذا لم يعمل به احد من علمائنا وكذا الثانى لو حمل على الحقيقة لمخالفتها الشهرة العظيمة مع انها معارضة للصحاح
الكثيرة فهى على ارادة المجاز عنها قرينة ولو قطع النظر عنها فيحتمل التقية لموافقتها المذهب الشافعى وابى حنيفة هذا كله مع ان الامر فيها هو الرمى عند
الزوال ومقتضاه عدم جوازه بعده وهو مما لم يقل به احد من الطائفة ورده صريحا صحيحة ابن اذينة وزرارة المتقدمة مؤكدا باليمين بالجلالة وفى منتهاه
للمحكى عن الصدوق تبين فجعلاه اول الزوال وان صرحا بالرخصة فى التقديم ايض وهو ايض ضعيف غايته والافضل ايقاعه عند الزوال لصحيحة ابن عمار المذكورة
السابعة لو نسى رمى جمرة من الجمار الثلث او جمرتين فى يوم قضاه بعده وجوبا بلا خلاف لصحيحة العجلى المتقدمة فى المسئلة الاولى وصحيحة
ابن عمار الاولى المتقدمة فى المسئلة الرابعة وصحيحة ابن سنان فى رجل افاض من جمع حتى انتهى الى منى فعرض له عارض فلم يرم الجمرة حتى غابت الشمس قال يرمى
اذا اصبح مرتين مرة لما فاته والاخرى ليومه الذى يصبح فيه وليفرق بينهما احديهما بكرة وهى للامس والاخرى عند زوال الشمس وهى ليومه والاطلاقات
المتقدمة الامرة بالاعادة لو نكس وغير الاولى من تلك الروايات وان كانت قاصرة عن افادة الوجوب الا ان الامر فى الاولى كافية فى اثباته بل فى
كذا عمل الاصحاب وهى وان اختصت بواحدة الا ان الاجماع المركب يجاوز حكم وجوبها الى الزايدة ايض ويجب التعجيل فى الغد للصحيحة الاولى ومقتضى
الصحيحة الاولى هو قضاء الجمرة الفائتة خاصة دون غيرها مما تقدم عليها او تاخر وكذا مقتضى الثانية فى المتقدم ويدل عليه الاصل ايض وظاهر
من بعضهم قضاء المتاخرة ايض لوجوب الترتيب واثباته فى القضاء مشكل وثبوته فى الاداء لا يدل عليه فى القضاء ثم ان ظاهرهم ان الحكم كذلك ولو ترك
رمى جمرة او جمرتين عمدا او جهلا او اضطرارا وهو مقتضى اطلاق الصحيحة الثانية بل الثالثة وان كان فى دلالتهما على الوجوب نظر الا ان مجرد رجحان
القضاء بضميمة الاجماع المركب يكفى فى اثباته والظ عدم الريب فى وجوب قضاء ما اتى به من المتاخرة ايض اذا كان تعمدا للنهى الموجب للفساد ولو
نسى رمى جمار يوم كلا يجب قضائها ايض فى الغد بلا خلاف فيه كما قيل بل بالاجماع كما عن الغنية قيل وان فاته رمى يومين قضاهما فى الثالث و
تجويز لحصل القضاء وان ثبت مما ياتى من اخبار من نسيها حتى دخل مكة او مضى ايام التشريق ولكن دليل وجوب قضائه من الغد وكذا قضاء
اليوم الاول فى الثالث فلعله الاجماع البسيط او المركب والا فلا شئ من الاخبار يدل عليه وكذا لو تركها من غير نسيان من عذر او جهل او عمد ثم انهم
قالوا بوجوب الترتيب فى اليوم اللاحق بالبدئة بوظيفة السابق اولا ثم وظيفة اليوم بل قالوا لو فاته يومين بدء بالاول ثم الثانى ثم الثالث واستدل
عليه بالاجماع المحكى فى ف وبتقدم السبب وبالاحتياط وبصحيحة ابن سنان والاول ليس بحجة والثانى ضعيف فى الغاية لمنع اقتضاء تقدم السبب التقديم
المسبب والثالث ليس بواجب والرابع كان حسنا لو لا كان تقييد الامر فيه بما بعده فانه غير واجب قطعا للاصل وظاهر الاجماع كما قيل ايض والحكم فى
بعض الاخبار الاتية بالفصل بين الرميين بساعة المنافى لما فى ذلك الصحيح فان ثبت الاجماع على وجوب الترتيب والا فالاصل يقتضى عدمه ولكن
شك فى رجحانه بل كونه احوط **الثامنة** لو نسى رمى الجمار حتى نفر وتحمل مكة وجب عليه ان يرجع الى منى ويأتى بما فات وجوبا بالمطلقات الاعادة
المذكورة وخصوص الصحاح كصحيحة ابن عمار الثانية وقوية عمر بن يزيد المتقدمتين فى المسئلة الاولى وصحيحة ابن عمار والاخرى رجل نسى ان يرمى
الجمار حتى اتى مكة قال يرجع فيرميها يفصل بين كل رميتين بساعة قلت فانه فاته ذلك وخرج قال ليس عليه شئ والثالثة رجل نسى رمى الجمار
قال يرجع فيرميها قلت فانه نسيها حتى اتى مكة قال يرجع فيرمى متفرقا يفصل بين كل رميتين بساعة قلت فانه نسى او جهل حتى فاته وخرج قال
ليس عليه ان يعيد وغير القوية من تلك الاخبار وان كان مطلقا شاملا لصورتى بقاء ايام التشريق وعدمه لكن قيده غير واحد من الاصحاب منهم الشيخ
والفاضل بل الاكثر كما قيل بالاول بل عليه الاجماع عن الغنية وهو الاشهر للقوية المنجبرة التى هى اخص مطلقا من البواقى ومقتضى القوية لو فاته
حتى مضت ايام التشريق او خرج من مكة ولم يمكنه الرجوع فى هذا العام يجب عليه الاعادة فى العام القابل ان حج بنفسه والا يستنيب من يرمى عنه
وعليه الفتوى وفاقا للشيخ فى التهذيبين وعن عبد الحلى والفاضل فى شا وعد ويرو والشهيدين فى س وك وضه وابن زهرة فى الغنية مدعيا

عليه الاجماع للخبر المذكور والخالي عن المعارض سوى قوله ليس عليه شئ وليس عليه ان يعيد في الصحيحين الاخيرتين وهما اعم مطلقا من القوية لعموم الشئ للقضاء والكفارة والعقاب والعود في ذلك العام وعموم نفي الاعادة له في هذا العام وفي العام القابل بنفسه مع الامكان وعدمه فيجب تخصيصهما بالقوية مضافا الى احتمال ان يكون مراد السائل من الغايب في الصحيحين التفريق ويؤيده قوله بعينك في الثانية خلافا للظاهر وصريح غ وق ئ وغيره وعن التبصرة فاستحبوه اما لضعف الرواية سندا المردود لعدم ضيره اولا وبانجباره بما مر ثانيا او لضعف الدلالة على الوجوب المردود بطرحه قوله عليه في القوية فيه نعم يصح ذلك في الاستنابة خاصة ولكنه يتم بالاجماع المركب ايضا ولا يخفى ان الاخبار المذكورة في المسئلتين وان اختصت بالناسي او الجاهل كاكثر الفتاوى الا ان ظاهرهم كون العامد والتارك اضطرارا ايضا كذلك بل صرح به في ئ وغيره ويمكن استفادته من بعض الاطلاقات ولا ريب انه احوط ولا يختل بذلك اخلاله حتى العامد واما رواية ابن جبلة المتقدمة في المسئلة الاولى فشاذة جدا ولذا حملوها على محامل غير ظاهرة

التاسعة ما مر كان حكم ترك رمي الجمار كلا او كذا ترك مجموع جمار يوم بل رمي جمرة من جمار الكل او جمار يوم بل ورمي حصاة فصاعدا من الحصيات عمدا او سهوا او جهلا ولعله اجماعي ولا يبعد استفادته من بعض الاطلاقات المتقدمة والاتية وكيف كان فالقضاء احوط ان لم يكن مفتى به والكلام في قضاء المتأخرة كما مر في المسئلة السابعة **العاشرة** قال في ئ لو فاته جمرة وجهل عينها اعاد على الثلث مرتبا لامكان كونها الاولى فيبطل الاخيرتان وكذا لو فاته اربع حصيات من جمرة وجهلها او لو فاته دون الاربع كرره على الثلث ولا يجب الترتيب هنا لان الفايت من واحدة مشتبهة من الخمس ولو فاته من كل جمرة واحدة او اثنتان او ثلث وجب الترتيب لتعدد الفايت بالاصالة ولو فاتها ثلث وشك في كونها من واحدة او اكثر رماها عن كل واحدة مرتبا لجواز التعدد ولو كان الفايت ربعا استانف انتهى ولا باس به وان كان للتامل في بعض ما ذكره مجال ويدل على بعضها صحيحة ابن عمار في رجل اخذ احدى وعشرين حصاة ترمى بها فزاد واحدة فلم يدر من ايتهن نقصت قال فليرجع فليرم كل واحدة بحصاة وان سقطت من رجل حصاة فلم يدر ايتهن هي قال ياخذ من تحت قدميه حصاة فيرمي بها **الحادية عشر** يجوز الرمي عن المعذور الذي لا يمكنه الرمي كالمريض وعن الصبي غير المميز وعن المغمى عليه بلا خلاف فيه يعرف للصحاح وغيرها المستفيضة كصحيح حريز والصحاح الخمس لابن عمار ومرسلته المتقدمة جميعا في الطواف عن المعذور وصحيحة ابن عمار والبجلي الكسير والمبطون يرمى عنهما قال والصبيان يرمى عنهم ورفاعة عن رجل اغمي عليه فقال يرمى عنه الجمار وموثقة اسحق عن المريض يرمى عنه الجمار قال نعم يحمل الى الجمرة ويرمى عنه والاخرى وهي كالاولى وزاد فيها قلت فانه لا يطيق ذلك قال يترك في منزله ويرمى عنه ورواية البعقوبي عن المريض لا يستطيع ان يرمي الجمار قال يرمى عنه **فروع** الاول الظ من تعبير الاصحاب بالجواز عدم وجوب ذلك على احد لا عن المعذور ولا عن وليه وهو كذلك للاصل وعدم دلالة الاخبار على الزايد على الجواز نعم يجب عليه لو اخره لذلك وهل يجب على المعذور الشاعر الاستنابة في ذلك لا دليل عليه بل يقتضي الجواز ان يقضيه بنفسه بعد زوال العذر كما مر نعم لو ياس من زوال العذر يجب عليه الاستنابة **ب** هل يجب حمل المعذور مع الامكان ثم المشي الى الجمار ثم يرمى عنه او يستحب ظاهر الاصحاب الثاني وهو كذلك لعدم ثبوت الازيد منه من الاخبار المتضمنة له **ج** هل يشترط اذن المرمي عنه لو عقله ام لا عن ط نعم وعن ئر والمنتهى لا وهو الاظهر للاصل والاطلاق **د** قالوا لو رمي عن المعذور فزال عذره والوقت باق لم يجب عليه فعله لسقوطه بفعل النايب لان الامتثال يقتضي الاجزاء وفي الدليل نظر لانه يقتضي الاجزاء عن الفاعل فيما امر به لا عن غيره ويمكن الاستدلال بان المتبادر المتساق الى الذهن من الاخبار انه بدل فعله فلو وجب عليه ايضا لزم جمع البدل والمبدل عنه وفيه ايضا تامل وفعله مع الامكان احوط **الثانية عشر** في كل من الجمرات الثلث الدعاء الماثور في صحيحة ابن عمار المتقدمة وفي رمي جمرة العقبة لصحيحة ابن عمار المتقدمة في المسئلة الاولى المصرحة بقوله فقل كما قلت حين رميت جمرة العقبة وفي رمي غير جمرة العقبة رميها عن يسارها الذي هو يمين الرامي مستقبل القبلة والوقوف عندها بعد الفراغ وحمد الله والثناء عليه والصلوة على النبي وآله والدعاء والمسئلة ان يتقبل منك وفي جمرة العقبة رميها عن يمينها مستدبر القبلة غير واقف عندها بعد الفراغ ويدل على الحكم الاول في الجمرتين صحيحة ابن عمار المتقدمة في المسئلة الاولى وصحيحة اسمعيل بن همام يرمي الجمار من بطن الوادي وتجعل كل جمرة عن يمينك ثم تنفتل في الشق الاخر اذا رميت جمرة العقبة وعلى الحكم الثاني فيها صحيحة ابن عمار ايضا وكذا على الحكم الثالث فيهما وكذا يدل على الوقوف عندهما مضافا الى الصحيح رواية البزنطي وصحيحة يعقوب بن شعيب قم عند الجمرتين ولا تقم عند جمرة العقبة قلت هذا من السنة قال نعم قلت ما اقول اذا رميت قال كبر مع كل حصاة ويدل على الحكم الاول في جمرة العقبة صحيحة اسمعيل وفي تخصيص ساير الاخبار الدالة على الرمي عن يسار الجمرة تأمل وعلى الثاني فيها الشهرة وفعل النبي كما ذكرها في المن وغيره وعلى الثالث فيها صحيحتا ابن عمار وابن شعيب ورواية البزنطي المتقدمة وغيرها ثم ان لسائر احكام رمي الجمرات وكيفياتها الواجبة والمستحبة كما مر في رمي جمرة العقبة **البحث الثالث** في ساير ما ينبغي ان يفعل في منى في هذه الايام والنفر منها وفيه مسايل **المسئلة الاولى** يستحب الاقامة بمنى ايام التشريق اي بياض النهار زايدا على القدر الواجب للرمي لرواية ليث يأتي الرجل مكة ايام منى بعد فراغه من زيارة البيت فيطوف بالبيت تطوعا فقال المقام بمنى افضل واحب الي وصحيحة العيص عن الزيارة بعد زيارة الحج ايام التشريق فقال لا ولا يجب للاصل وصحيحة جميل لا باس ان ياتي الرجل مكة فيطوف بها في ايام منى ولا يبيت بها ويعقوب عن زيارة البيت ايام التشريق فقال حسن وموثقة اسحق رجل زار فقضى طواف حجه كله ايطوف بالبيت احب اليك ام يمضي على وجهه فقال اي ذلك شاء فعل ما لم يبت **الثانية** يستحب للناسك ما دام بمنى ان يصلي في مسجد الخيف وافضله ما كان مسجد رسول الله ص في زمنه فانه قدر زيد عليه بعده ففي صحيحة ابن عمار صل في مسجد الخيف

فيمن فاته الجمرة وجهل عينها اعاد على الثلث مرتبا

في جواز النيابة في الرمي لمن كان معذورا

في باقي افعال منى ومستحباته الى منى

وهو يحي

وهو مسجد منى وكان مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله على عهده عند المنارة التي في وسط المسجد وفوقها الى القبلة نحوا من ثلثين ذراعا وعن يمينها وعن يسارها وخلفها نحوا من ذلك قال فتحر ذلك فان استطعت ان يكون مصلاك فيه فافعل فانه قد صلى فيه الف نبي ويستحب ان يفعل فيه ايضا ما في صحيحة الثمالي من صلى في مسجد الخيف بمنى مائة ركعة قبل ان يخرج منه عدلت عبادة سبعين عاما ومن سبح فيه الله مائة تسبيحة كتب الله له كاجر عتق رقبة ومن هلل الله فيه مائة تهليلة عدلت اجر احياء نسمة ومن حمد الله فيه مائة تحميدة عدلت اجر خراج العراقين يتصدق به في سبيل الله عز وجل ويستحب ايضا صلوة ست ركعات في مسجد منى لرواية ابي بصير صل ست ركعات في مسجد منى في اصل الصومعة وذكر بعضهم استحبابا هذه الست امام العود الى مكة والرواية مطلقة فالاولى الاطلاق كما في الشرح ولو قيدنا المائة ركعة المتقدمة بذلك لكان له وجه لقوله قبل ان يخرج منه **الثالثة** يستحب التكبير ايام التشريق بعد الصلوات على الاظهر الاشهر وقال جماعة بوجوبه وقد مر في بحث صلوة العيدين تحقيق ذلك وكيفية التكبير ويستحب عقيب خمس عشر صلوات فرض اولها صلوة الظهر يوم النحر لمن لم يتعجل في النفر الاول وعقيب عشر صلوات مبدؤها ما ذكر لمن تعجل كما صرح في المستفيضة ففي صحيحة محمد عن قول الله عز وجل واذكروا الله في ايام معدودات قال التكبير في ايام التشريق صلوة الظهر من يوم النحر الى صلوة الفجر من اليوم الثالث وفي الامصار عشر صلوات فاذا نفر الناس النفر الاول امسك اهل الامصار ومن اقام بمنى فصلى بها الظهر والعصر فليكبر وابن عمار التكبير ايام التشريق من صلوة الظهر من يوم النحر الى صلوة الفجر من اخر ايام التشريق ان انت اقمت بمنى وان انت خرجت فليس عليك التكبير ورفاعة عن الرجل يتعجل في يومين من منى ايقطع التكبير قال نعم بعد صلوة الغداة **الرابعة** يتخير الحاج بين ان ينفر من منى بعد الرمي في النفر الاول وهو الثاني عشر من ذي الحجة وان يؤخر الى النفر الثاني وهو الثالث عشر منه في الجملة اجماعا محققا ومحكيا كتابا وسنة قال الله سبحانه واذكروا الله في ايام معدودات فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه فسره في الاخبار بالنفرين كما ياتي وفي صحيحة جميل لا باس ان ينفر الرجل في النفر الاول بشرطين الاول ان يكون ممن اتقى في حال احرامه من الصيد والنساء خاصة فمن لم يتق احدهما فيه لم يجز له ان ينفر في الاول على الحق المشهور بل لا نعرف فيه خلافا بين الاصحاب كما في خبره بل كاد ان يكون اجماعا كما في تنح وشرحه بل هو مجمع عليه كما في ك وعن الن وجمع اخر لمرسلة العقبة المتقدمة في مسئلة وقت رمي الجمار ورواية محمد بن عثمان في قول الله عز وجل فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه لمن اتقى الصيد يعني في احرامه فان اصابه لم يكن له ان ينفر في النفر الاول والاخرى اذا اصاب المحرم الصيد فليس له ان ينفر في النفر الاول ومفهوم الاخيرة وان دلت بعمومه على جواز النفر لمن لم يتق النساء وان اصاب الصيد ولكنه يخص بمنطوق الروايات الاولى ولا يمكن العكس للاجماع وكذا الكلام في مفهوم الاولى ومنطوق الاخيرة مع انه يمكن القول بعدم التعارض بين المفهومين والمنطوقين اذ ليس مقتضى المفهوم الا كون النفر له وهو يتحقق بكونه له في بعض الصور فتخلا فالمن اشترط ابقاء الصيد الى انقضاء النفر الاخير كما عن ظ الطبرسي لرواية حماد الثانية المتقدمة ورواية ابن عمار من نفر في النفر الاول متى يحل له الصيد قال اذا زالت الشمس من اليوم الثالث ولا دلالة لهما على مدعاه بل يستفاد منهما استحباب الابقاء من الصيد لمن نفر في الاول الى النفر الاخير كما يدل عليه ايضا صحيحة اخرى لابن عمار في قول الله عز وجل فمن تعجل الخ فقال يتقي الصيد حتى ينفر اهل منى في النفر الاخير والاخرى ينبغي لمن تعجل في يومين ان يمسك عن الصيد حتى ينقضي اليوم الثالث ولمن اشترط في جواز الابقاء عما يوجب الكفارة مطلقا وهو الحلي ذكره في باب زيارة البيت والرجوع الى منى ورمي الجمار من السرائر قال وذلك ان من عليه كفارة لا يجوز له ان ينفر في النفر الاخير بغير خلاف الا ان كلامه في الباب الذي بعده وهو باب النفر من منى يوافق المشهور ظاهرا قال فان كان ممن اصاب النساء في احرامه او صيد الم يجز له ان ينفر في النفر الاول ويجب عليه المقام الى النفر الاخير ولمن اشترط فيه اتقاء كل ما حرم عليه باحرامه وهو محكي عن ابن سعيد ولا دليل للقولين الا نفي الخلاف في السرائر لهما وظاهر الاية ورواية سلام بن المستنير انه قال لمن اتقى الرفث والفسوق والجدال وما حرم الله تعالى عليه في احرامه لثانيهما والاول ليس بحجة والثاني مجمل لعدم معلومية متعلق الاتقاء فيمكن ان يكون نفي الاثم عن المتعجل والمتاخر وغفران الذنوب لا مورد الاتقاء مع انه قد ورد في تفسيره معان متعددة في الاخبار ومنه يظهر عدم دلالة الثالث ايضا **الشرط الثاني** ان لا تغرب الشمس عليه اليوم الثاني عشر في منى فلو غربت الشمس عليه وهو بمنى لم يجز له النفر بل وجب عليه المبيت بها ليلة الثالث عشر اجماعا محققا ومحكيا مستفيضا له وللصحيح ابن عمار اذا نفرت في النفر الاول فان شئت ان تقيم بمكة وتبيت بها فلا باس بذلك قال وقال اذا جاء الليل بعد النفر الاول فبت بمنى وليس لك ان تخرج منها حتى تصبح ورواية ابي بصير عن الرجل ينفر في النفر الاول قال له ان ينفر ما بينه وبين ان يصفر الشمس فان هو لم ينفر حتى يكون عند غروبها فلا ينفر وليبت بمنى حتى اذا اصبح وطلعت الشمس فلينفر متى شاء وصحيحة الحلبي فمن تعجل في يومين فلا ينفر حتى تزول الشمس فان ادركه المساء بات ولم ينفر ولو ارتحل وغربت الشمس قبل تجاوز حدود منى يجب المبيت بها لصدق الغروب عليه بمنى وقيل بعدم الوجوب لمشقة الحط وهو ضعيف غايته **فروع** ا من نفر في الاول لم يجز له النفر قبل الزوال بل يجب ان يكون بعده قبل الغروب على الاشهر قبل المستفيضة من الصحاح وغيرها كصحيحة الحلبي المتقدمة وصحيحة ابن عمار اذا اردت ان تنفر في يومين فليس لك ان تنفر حتى تزول الشمس وان تاخرت الى اخر ايام التشريق وهو يوم النفر الاخير فلا عليك اي ساعة نفرت ورميت قبل الزوال وبعده والخزاز وفيها اما اليوم الثاني فلا تنفر حتى تزول الشمس وكانت ليلة النفر واما اليوم الثالث فاذا ابيضت الشمس فانفر على بركة الله فان الله جل ثناؤه يقول فمن تعجل الحديث وصحيحة الحلبي عن الرجل ينفر في النفر الاول قبل ان يزول الشمس قال لا ولكن يخرج ثقله ان شاء ولا يخرج هو حتى تزول الشمس خلافا للمحكي عن كره فقربا استحباب التاخير الى الزوال قيل ويمكن حمل كثير من العبارات عليه اذ الواجب في منى هو الرمي والبيتوتة والاقامة في اليوم مستحبة كما مر ولعموم رواية ابي بصير المتقدمة ووجهه

ومن نفر في النفر الاول فليس له ان يصيب الصيد حتى ينفر الناس وبرواية محمد بن المستنير من اتى النساء في احرامه لم يكن له ان ينفر في النفر الاول ع

في وجوب المبيت بمنى في ليلة الثالث عشر ان غرب الشمس في يوم الثاني عشر وهو في منى

[illegible]

رواية زرارة لا باس ان ينفر الرجل في الاول قبل الزوال وهو قوي جدا الا ان غير صحيحة عار من المستفيضة المتقدمة لا يثبت سوى الاستحباب وان اما هي وان كانت ظاهرة في الوجوب الا ان الروايتين قرينتان على ارادة التجوز منها وكيف كان يجوز له تقديم رحله قبل الزوال للاصل وصحيحة الحلبي ومن نفر في الاخير يجوز له النفر قبل الزوال وبعده بلا خلاف كما عن المنتهى بل بالاجماع كما عن الغنية وكره وقد مضى ما يدل عليه واطلاقه يعم الامام وغيره وعن النهاية والمهذب والسرائر والغنية والاصباح اختصاصه بغير الامام وقالوا عليه ان يصلي الظهر بمكة وعن المنتهى وكره استحباب ذلك له ولا باس به لصحيحة الحلبي ومضمرة النخعي بل ربما يفهم من الاخيرة رجحانه لغير الامام ايضا ج ثالث في انه قد نص الاصحاب على ان الانتفاء معتبر في احرام الحج وقوى الشارح اعتباره في عمرة التمتع ايضا لارتباطها بالحج ودخولها فيه والمسئلة قوية الاشكال انتهى اقول ظاهر اطلاق اخبار الانتفاء يقوي ما قواه شيخنا الشهيد الثاني فهو الاقوى كما قال فيه ايضا المراد بعدم انتفاء الصيد في الاحرام قبله وبعدم انتفاء النساء جماعهن وفي الحاق باقي المحرمات المتعلقة بالصيد والنساء بهما كاكل الصيد ولمس النساء بشهوة وجهان اقول الظاهر من اضافة الصيد المذكور في الاخبار هو القتل والاخذ فيختص بهما كما ذكره بعضهم ومن اتيان النساء المذكور فيها هو الجماع فيختص به ولولا الظهور فلا اقل من الاحتمال فيدفع غير ما ذكر بالاصل ه قال في المنتهى قد بينا انه يجوز ان ينفر في الاول ثم يسقط عنه رمي الجمار في اليوم الثالث من الايام التشريق بلا خلاف اذا ثبت هذا فانه يستحب له ان يدفن الحصاة المختصة بذلك اليوم بمنى وانكره الشافعي وقال انه لا يعرف فيه اثرا بل ينبغي ان يطرح او يدفع الى من يتعجل انتهى اقول وحكي عن الاسكافي انه يرمي حصى اليوم الثالث عشر في الثاني عشر بعد رمي يومه ثم اقول دليل السقوط ان بعد ثبوت جواز النفر الاول لا خلاص اما يجب رمي الثالث عشر في الثاني عشر او يجب الاستنابة له في الثالث عشر او العود فيه والثالث خلاف الاجماع المقطوع والاولان خلاف الاصل فلم يبق الا السقوط بل في الاولين ايضا سقوط هذا الواجب عنه وهما امران منفيان بالاصل واما دفن الحصاة فلا دليل عليه ولكن يمكن اثباته بفتوى الفاضل والشهيد في س لان المقام مقام المسامحة وقد بينا في بحث البيتوتة وجوب بيتوتة ليلتين مطلقا وبيتوتة الليلة الثالث عشر في بعض الصور وقد علم مما ذكرنا في مسئلة النفران بيتوتة الثالث عشر انما هو اذا بقي في منى حتى غربت الشمس من هذه الليلة او لم يتق الصيد والنساء في احرامه **الفصل السابع** فيما يستحب بعد الفراغ من العود الى مكة من دخول الكعبة وطواف الوداع وما يتعلق بذلك الباب وفيه مسائل **المسئلة الاولى** لو بقي على الحاج شيء من المناسك الواجبة من طواف او سعي او بعض احدهما او غير ذلك وكان اخره من بيتوته بمنى وجب عليه العود الى مكة لاتمام المناسك اجماعا لتوقف الواجب عليه ولو لم يبق عليه شيء من المناسك الواجبة يجوز له الانصراف حيث شاء للاصل ورواية السري ما ترى في المقام بمنى بعد ما ينفر الناس قال ان كان قد قضى نسكه فليقم ما شاء وليذهب حيث شاء نعم قالوا يستحب له العود بمكة لوداع البيت ودخول الكعبة فان ارادوا ان من لم يودع ولم يدخل الكعبة يستحب له العود لاجل ذلك فهو كذلك لاستحبابهما واستحباب مقدمة المستحب ويرجع الى استحباب الامرين ولا يكون العود الى مكة مستحبا وان ارادوا استحباب العود مط واستحباب تاخير الامرين الى العود فلا دليل عليه اصلا والاصل يدفعه بل في الروايات ما ينفيه ففي رواية ابن عمار كان ابي يقول لو كان لي طريق الى منزلي من منى ما دخلت مكة **الثانية** يستحب دخول الكعبة اجماعا له وللنصوص ففي مرسلة علي بن خالد الداخل الكعبة يدخل والله راض عنه ويخرج عطلا من الذنوب وفي موثقة ابن القداح عن دخول الكعبة قال الدخول فيها دخول في رحمة الله والخروج منها خروج من الذنوب معصوم فيما بقي من عمره مغفور له ما سلف من ذنوبه وقريبة منها مرسلة به وفي اخرى من دخل الكعبة بسكينة وهو ان يدخلها غير متكبر ولا متجبر غفر له ولا ينافيه صحيحة حماد بن عثمان عن دخول البيت فقال اما الصرورة فيدخله واما من حج فلا الا ان يجوز قوله فيدخله يمكن ان يكون تاكد الاستحباب فالنفي في غيره يرجع الى التاكد ويمكن ايضا ان يكون النفي للمرجوحية لمن حج ودخل اولا كما هو المتاكد في حق الصرورة حيث انه لا يترجح تكرار الدخول كما ياتي فيكون المعنى واما من حج ودخل فلا ولا استحباب يعم الرجال والنساء لصحيحة ابن سنان عن دخول الكعبة قال ليس عليهن وان فعلن فهو افضل وربما يستفاد منها ان استحباب الدخول في حق النساء ليس على حد استحبابه للرجال ويتاكد في حق الصرورة بلا خلاف يعرف لصحيحة حماد المتقدمة وصحيحة سعيد الاعرج لا بد للصرورة ان يدخل البيت قبل ان يرجع ومرسلة ابان يستحب للصرورة ان يطاء المشعر بحرامه وان يدخل البيت ورواية سليمان بن مهران وفيها وكيف جاز للصرورة يستحب له دخول الكعبة دون من حج فقال لان الصرورة قاضي فرض مدعو الى حج بيت الله يجب ان يدخل البيت الذي دعي اليه ليكرم فيه وظاهر صحيحة الاعرج وان كان الوجوب في حق الصرورة الا انه حمل على تاكد الاستحباب او شدته للاجماع على انتفاء الوجوب الا ان ياتي الاخيرين كما قيل لاعمية الاستحباب في الاصطلاح المتقدم عن الوجوب بل يشعر بارادته قوله يجب اخيرا في الاخيرة ولو لا الاعمية من جهة اللغة ايضا يمكن التجوز به عنه كما قد يتجوز بالوجوب عن الاستحباب ولولا مظنة الاجماع على ثبوت الاستحباب لغير الصرورة ايضا لكنا نقول بعدم استحبابه في حقه مط ويمكن ان يقال به اذا كان قد دخل اولا كما هو الغالب واحتمله بعض المتاخرين حيث قال كان تكرير الدخول خلاف الاولى وهو كذلك لانه الظاهر من صحيحة حماد ورواية سليمان وعدم دخول رسول الله صلى الله عليه وآله فيه الا مرة كما في ذيل صحيحة ابن عمار الآتية ولم يدخلها رسول الله صلى الله عليه وآله الا يوم فتح مكة وفي الاخرى فان النبي صلى الله عليه وآله لم يدخل الكعبة في حج ولا عمرة ولكنه دخلها في الفتح فتح مكة وصلى ركعتين بين العمودين **الثالثة** يستحب الغسل لدخول الكعبة استحبابا مؤكدا كما في السرائر وان يدخلها بسكينة ووقار حافيا بلا حذاء وان لا يبزق فيها ولا يتمخط فيها وان ياخذ بحلقتي الباب وان يدعو اذا اخذهما بالدعاء الماثور بقوله اللهم ان البيت بيتك وان يدعو حين يدخل بالدعاء الماثور في صحيحة ابن عمار الآتية ثم يدخل ويصلي ركعتين

في بيان اعتبار الانتفاء في احرام الحج اجماعا وهل هو معتبر في العمرة ام لا

فيما يستحب بعد الفراغ من العود

النساء

في استحباب الغسل لدخول الكعبة

على الرخامة

على الرخامة الحمراء التي بين الاسطوانتين اللتين يليان الباب وهي كما قيل مولد مولانا امير المؤمنين ع تقرء في الركعة الاولى حم السجدة وفي الثانية
عدد اياتها من القران دون حروفها او كلماتها وتصلي في كل زاوية من زوايا البيت الاربع وتدعو بعد ذلك بالدعائين الماثورين في صحيحي ابن عمار و
الاعرج الاتيين والظاهر ان الدعائين بعد تمام الصلوة في الزوايا الاربع لا انه بعدها في كل زاوية وعن القاضي انه يبدأ بالزاوية التي فيها الدرجة
ثم الغربية ثم التي فيها الركن اليماني ثم التي فيها الحجر الاسود ويستقبل الحائط الذي بين الركنين اليماني والغربي ويرفع يديه عليه ويلزق به ويدعو ثم
يتحول الى الركن اليماني ويلصق به ويدعو ثم ياتي بالاسطوانة ويلصق بها صدره ويدعو بالدعاء الاتي ثم يدور بالاسطوانة ويلصق
بها ظهره وبطنه ويدعو بالدعاء المذكور وان يقبل على اركان البيت ويكبر الى كل ركن منه كل ذلك للاخبار ففي صحيح ابن عمار اذا اردت دخول الكعبة
فاغتسل قبل ان تدخلها ولا تدخلها بحذاء وتقول اذا دخلت اللهم انك قلت في كتابك ومن دخله كان امنا فامني من عذاب النار ثم تصلي ركعتين
بين الاسطوانتين على الرخامة الحمراء تقرء في الركعة الاولى حم السجدة وفي الثانية عدد اياتها من القران وتصلي في زواياه وتقول اللهم من تهيأ
وتعبد واعد واستعد لوفادة الى مخلوق رجاء رفده وجائزته ونوافله وفواضله فاليك يا سيدي تهيئتي وتعبئتي واعدادي واستعدادي رجاء
رفدك ونوافلك وجائزتك فلا تخيب اليوم رجائي يا من لا يخيب عليه سائل ولا ينقصه نائل فاني لم اتك اليوم بعمل صالح قدمته ولا شفاعة مخلوق
رجوته ولكني اتيتك مقرا بالظلم والاساءة على نفسي فانه لا حجة لي ولا عذر فاسالك يا من هو كذلك ان تصلي على محمد وال محمد وان تعطيني
مسئلتي وتقيلني عثرتي وتقلبني برغبتي ولا تردني مجبوها ممنوعا ولا خائبا يا عظيم يا عظيم يا عظيم ارجوك للعظيم اسالك يا عظيم ان تغفر لي
الذنب العظيم لا اله الا انت قال ولا تدخلها بحذاء ولا تبزق فيها ولا تمتخط فيها ولم يدخلها رسول الله صلى الله عليه وآله الا يوم فتح مكة وفي صحيح الاعرج فاذا دخلته
فادخله على سكينة ووقار ثم ائت كل زاوية من زواياه ثم قل اللهم انك قلت ومن دخله كان امنا فامني من عذاب يوم القيمة وصل بين العمودين اللذين يليان
الباب على الرخامة الحمراء وان كثر الناس فاستقبل كل زاوية من مقامك حيث صليت وادع الله وسله وفي صحيح ابن ابي العلا قال سالت ابا عبد
الله ع وذكرنا الصلوة في الكعبة قال بين العمودين يقوم على البلاطة الحمراء فان رسول الله ص صلى عليها ثم اقبل على اركان البيت فكبر على كل ركن منه
وفي الاخرى لابن عمار رايت العبد الصالح ع دخل الكعبة فصلى ركعتين على الرخامة الحمراء ثم قام فاستقبل الحائط بين الركن اليماني والغربي فرفع
يده عليه ولزق به ودعا ثم تحول الى الركن اليماني فلصق به ودعا ثم اتى الركن الغربي ثم خرج وفي صحيح اسمعيل بن همام دخل النبي ص الكعبة فصلى في زواياها الاربع
صلى في كل زاوية ركعتين وفي موثقة يونس بن يعقوب اذا دخلت الكعبة كيف اصنع قال خذ بحلقتي الباب اذا دخلت ثم امض حتى تاتي العمودين فصل على
الرخامة الحمراء ثم اذا خرجت من البيت فنزلت من الدرجة فصل عن يمينك ركعتين وفي الثالثة لابن عمار في دعاء الولد قال افض عليك دلوا من ماء زمزم
ثم ادخل البيت فاذا قمت على باب البيت فخذ بحلقة الباب ثم قل اللهم ان البيت بيتك والعبد عبدك وقد قلت ومن دخله كان امنا فامني من عذابك
واجرني من سخطك ثم ادخل البيت فصل على الرخامة الحمراء ركعتين ثم قم الى الاسطوانة التي بحذاء الحجر والصق بها صدرك ثم قل يا واحد يا ماجد يا قريب
يا بعيد يا عزيز يا حكيم لا تذرني فردا وانت خير الوارثين هب لي من لدنك ذرية طيبة انك سميع الدعاء ثم در بالاسطوانة فالصق بها ظهرك وبطنك
وتدعو بهذا الدعاء فان يرد الله شيئا كان والظاهر من الاخيرة ان مما تضمنها من الدعاء والاداب لمن اراد الولد ولكن لا باس بالتعميم ويستفاد من
صحيح الاعرج كفاية استقبال كل زاوية من مقامه الذي صلى فيه والدعاء والمسئلة اذا منع كثرة الناس ومن موثقة الاعرج استحباب صلوة ركعتين عن
يمين المصلي اذا خرج ونزل من الدرجة ويدل عليه ايضا صحيح ابن سنان قال سمعنا ابا عبد الله ع وهو خارج من الكعبة وهو يقول الله اكبر الله اكبر حتى
قالها ثلثا ثم قال اللهم لا تجهد بلاءنا ربنا ولا تشمت بنا اعداءنا فانك انت الضار النافع ثم هبط فصلى الى جانب الدرجة جعل الدرجة عن يساره
مستقبل الكعبة ليس بينها وبينه احد ثم خرج الى منزله ويستحب ايضا ان يسجد في البيت ويدعو وهو ساجد بالدعاء الماثور في رواية ذريح اوله لا يرد
غضبك الا حلمك الى اخر الدعاء **الرابعة** ويستحب ايضا ان يطوف بالبيت طواف الوداع بالاجماع وعن بعض العامة وجوبه وفي رواية علي
في رجل لم يودع البيت قال لا باس به ان كانت به علة او كان ناسيا واثبات الباس في المفهوم محمول على شدة التاكد للاجماع وهو الطواف ايضا كغيره
سبعة اشواط وله صلوته وينبغي ان يعتمد في كيفيته ما في صحيح ابن عمار قال اذا اردت ان تخرج من مكة فتاتي اهلك فودع البيت وطف بالبيت
اسبوعا وان استطعت ان تستلم الحجر الاسود والركن اليماني في كل شوط فافعل والا فافتح به واختم به فان لم تستطع ذلك فموسع عليك ثم تاتي المستجار
فتصنع عنده كما صنعت يوم قدمت مكة وتخير لنفسك من الدعاء ثم استلم الحجر الاسود ثم الصق بطنك بالبيت تضع يدك على الحجر والاخرى على
الباب ثم احمد الله واثن عليه وصل على النبي واله ثم قل اللهم صل على محمد عبدك ورسولك ونبيك وامينك وحبيبك ونجيبك وخيرتك من خلقك
اللهم كما بلغ رسالاتك وجاهد في سبيلك وصدع بامرك واوذي في جنبك وعبدك حتى اتاه اليقين اللهم اقلبني مفلحا منجحا مستجابا لي بافضل ما
يرجع به احد من وفدك من المغفرة والرحمة والرضوان والعافية اللهم ان امتني فاغفر لي وان احييتني فارزقنيه من قابل اللهم لا تجعله اخر العهد
من بيتك اللهم اني عبدك وابن عبدك وابن امتك حملتني على دوابك وسيرتني في بلادك حتى اقدمتني حرمك وامنك وقد كان في حسن
ظني بك ان تغفر لي ذنوبي فان كنت غفرت لي ذنوبي فازدد عني رضى وقربني اليك زلفى ولا تباعدني وان كنت لم تغفر لي فمن الان فاغفر لي
قبل ان تنائى عن بيتك داري فهذا اوان انصرافي ان كنت اذنت لي غير راغب عنك ولا عن بيتك ولا مستبدل بك ولا به اللهم احفظني من

في بيان استحباب دخول الكعبة والصلوة في زواياها الاربعة وعلى الرخامة

في استحباب طواف الوداع عند الخروج وكيفيته وما يستحب عنده

يدي ومن خلفي وعن يميني وعن شمالي حتى يبلغني اهلي فاذا بلغتني اهلي فاكفني مؤنة عبادك وعيالي فانك ولي من ذلك من خلقك ومني ثم ائت زمزم واشرب من مائها ثم اخرج وقل آئبون تائبون عابدون لربنا حامدون الى ربنا منقلبون راغبون الى الله راجعون ان شاء الله وقال ان ابا
عبد الله ع لما ودعها واراد ان يخرج من المسجد الحرام خر ساجدا عند باب المسجد طويلا ثم قام وخرج **اقول** ويستفاد منها ومن ساير الاخبار امور
الاول استحباب استلام الحجر الاسود والركن اليماني في كل شوط وان لم يتمكن ففي الافتتاح والاختتام ويدل عليه ايض صحيحة علي بن مهزيار رايت ابا
جعفر الثاني ع في سنة خمس عشرة ومائتين ودع البيت بعد ارتفاع الشمس فطاف بالبيت يستلم الركن اليماني في كل شوط فاذا كان في الشوط السابع
استلمه واستلم الحجر ومسح بيده ثم مسح وجهه بيده ثم اتى المقام فصلى خلفه ركعتين ثم خرج الى دبر الكعبة الى الملتزم فالتزم البيت وكشف الثوب عن بطنه ثم وقف
عليه طويلا ثم خرج من باب الحناطين وتوجه قال فرايته سنة سبع عشرة ومائتين ودع البيت ليلا يستلم الركن اليماني والحجر الاسود في كل شوط
فلما كان في الشوط السابع التزم البيت في دبر الكعبة قريبا من الركن الذي فوق الحجر المستطيل وكشف الثوب عن بطنه ثم اتى الحجر الاسود فقبله ومسحه وخرج الى
المقام فصلى خلفه ومضى ولم يعد الى البيت وكان وقوفه على الملتزم بقدر ما طاف به بعض اصحابنا سبعة اشواط وبعضهم ثمانية وذكر جماعة
انه يستحب استلام الاركان كلها ولا باس به الثاني استحباب اتيان المستجار والتزامه والصاق البطن عليه وبسط اليدين والدعاء فيه ويدل عليه الصحيحة الاخيرة
ايض والمستفاد منها تخييره في كون ذلك في الشوط السابع او بعد تمام الصلوة وطواف الثالث الصاق البطن بالبيت بعد الطواف بين الحجر والباب واضعا
احدى يديه على الحجر والاخرى على الباب داعيا بما مر من الدعاء الرابع الشرب من ماء زمزم بعد الطواف ويدل عليه ايض رواية ابي اسمعيل جعلت فداك عن من
اودع البيت قال تاتي المستجار بين الحجر والباب فتودعه من ثمة ثم تخرج فتشرب من ماء زمزم ثم تمضي قلت اصب على راسي قال لا تقرب الصب الخامس الدعاء عند
الخروج من المسجد الحرام بقوله آئبون الخ السادس السجود عند باب المسجد عند ارادة الخروج ويدل عليه ايض صحيحة الخراساني رايت ابا الحسن ع ودع البيت فلما اراد
ان يخرج من باب المسجد خر ساجدا ثم قام فاستقبل القبلة فقال اللهم اني انقلب على لا اله الا انت وقيل وليكن السجود مستقبل القبلة ولا باس به بل هو اولى
السابع الدعاء بعد القيام من السجدة مستقبلا بما في هذه الصحيحة الاخيرة الثامن ان يخرج من باب الحناطين ذكره جماعة من الاصحاب ولعل مستندهم الصحيحة
الثانية وفي دلالتها نظر لعدم معلومية كون خروج الامام من باب العبادة ولكن لا باس به لفتوى الاصحاب قال في س هذا الباب بازاء الركن الشامي وزاد
فيه بعضهم على التقريب قال المحقق الثاني ولم اجد احدا يعرف هذا الباب موضعه فان المسجد قد زيد فيه فينبغي ان يتحرى الخارج محاذاة الركن الشامي ثم يخرج وقال والدي
العلامة طاب ثراه في المناسك المكية وهو الباب الذي يسمى الان بباب الدريبة يحاذي الركن الشامي وهو اول باب يفتح في جنب باب السلم من جهة يمين من
يدخل المسجد انتهى وغرضه قدس سره ان ذلك الباب بموضع باب الحناطين والا فالمسجد قد وسع الان **الخامسة** يستحب عند ارادة الخروج من
مكة اشتراء درهم تمر والتصدق به كفارة لما لعله فعله في الاحرام او الحرم ويدل عليه مع فتوى الاصحاب صحيحة حفص وابن عمار والاخرى للاخير ورواية ابي
بصير **السادسة** يستحب لمن اراد الخروج من مكة ان يعزم على العود اليها وان يسئل الله سبحانه التوفيق للرجوع وان لا يجعل ذلك اخر العهد منه
اللهم ارزقنا العود الى بيتك المحرم بمنك وكرمك ففي رواية ابن سنان من رجع من مكة وهو ينوي الحج من قابل زيد في عمره وفي رواية اسحق اني قد وطنت
نفسي على لزوم الحج كل عام بنفسي او برجل من اهل بيتي بمالي فقال وقد عزمت على ذلك قال قلت نعم قال ان فعلت فايقن بكثرة المال او قال فابشر بكثرة
المال وفي حسنة الاحمسي من خرج من مكة وهو لا يريد العود اليها فقد اقترب اجله ودنا عذابه **السابعة** ومن المستحبات ان يصلي جميع صلواته ما دام
بمكة في المسجد الحرام فان فضله مما لا يحيط به الكلام حتى ورد ان صلوة ركعة فيه يقابل مائة الف ركعة في غيره ولو وقع الزيادة في المسجد بعد عصر النبي
الحج فينبغي ان يصلي قريب الكعبة بحيث يقطع وقوع الصلوة في المسجد الحرام قال والدي العلامة قدس سره في مناسك المكية ما ترجمته ان القدر المحقق
كونه من المسجد الحرام في عهد النبي ص هو القدر المدور الذي احاط به الاسطوانات التي من الحديد المنصوبة حول الكعبة ويعلق عليها القناديل في الليالي وهي
ثلث وثلثون اسطوانة حكى وثلثون منها من الحديد وثنتين منها من المرمر ثم قال والظاهر ان المربع المستطيل المفروش بالحجر المشتمل على ملتزم وطاق بني
شيبة ومقام ابرهيم والمنبرين اللذين احدهما من الخشب والاخر من المرمر داخل في المسجد وان كان خارجا من المدور المذكور **الثامنة** ومما عده بعضهم من
المستحبات اتيان بعض المواضع المتبركة بمكة كمولد رسول الله ص ومنزل خديجة وزيارة قبر خديجة والغار الذي بجبل حراء الذي كان رسول الله ص في ابتداء
الوحي يتعبد به والغار الذي بجبل ثور واستتر فيه رسول الله ص عن المشركين ولما بذل والدي العلامة شكر الله مساعيه الجميلة جهده الشريف في
تحقيق تلك الاماكن بمكة وبيانها فنذكر هنا ترجمة ما ذكره في ذلك المقام في المناسك المكية قال طيب الله مضجعه حطيم قدر من حايط ما بين حجر
الاسود وباب الكعبة والمعجن موضع قريب من حايط البيت يتصل موضع سجوده شاذروان وعلى موضع السجود حجر مدور من يشم وعلى موضع اليد من
ايض علامة ومصلى ابرهيم ما بين الركن والمعجن لكنه الى المعجن اقرب ونصب على فوقه في شاذروان حجر ابيض مرمر نقش عليه بعض الايات القرانية ثم قال قدس
سره وفي مكة اماكن شريفة اخرى في اتيانها فضل كامل منها دار خديجة التي هي دار الوحي ومولدة سيدة نساء العالمين وهي في سوق الصاغين الذي
هو قريب سوق الصفا والمروة واقع في يمين من يمشي من الصفا الى المروة ولها قبة معروفة ويتصلها مسجد يستحب اتيانها والصلوة التحية فيها وطلب
والمسئلة الحوائج ومنها مولد النبي ص وهو في سوق الليل وله قبة معروفة واصل موضع التولد شبيه بحوض فيه تدريس وعليه منارة من الخشب يستحب اتيانه و
صلوة التحية فيه وطلب الحاجة ومنها قبر خديجة وهو في مقابر معلا قريبا بانتهاء المقابر في سفح الجبل وله قبة معروفة اصل القبة بيضاء وحيطانها

فيما يستحب اتيانه من امور في البيت وهي ... منها استلام الحجر الاسود والركن اليماني ومنها اتيان المستجار ومنها الصاق البطن بالبيت ومنها شرب ماء زمزم ومنها الدعاء عند الخروج ومنها السجود عند باب المسجد ومنها الدعاء بعد القيام من المسجد ومنها الخروج من باب الحناطين

كتاب الحج

الباب الثاني في افعال حج الافراد وحج القران والعمرة المفردة وشرائطها واحكامها

صفراء ويستحب زيارتها وكذا زيارة امنة ام الرسول صلى الله عليه وآله وقبرها قريب من قبر خديجة في فوقه بقليل من يمين من يصعد من مكة الى الجبل وزيارة ابي طالب
والد امير المؤمنين ع وعبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وآله وقبرهما فوق قبر خديجة وامنة ويدور عليهما حائط ليس بينه وبين الجبل الا حظيرة اشتهر انه
مدفن بعض الصوفية الذي يعتقده اهل السنة وللحظيرة التي دفن فيها ابو طالب وعبد المطلب باب في يمين من يصعد من جانب قبر خديجة الى الجبل
وفي جانب المقابل للباب من هذه الحظيرة حظيرة اخرى ارفع من تلك الحظيرة وفي قبلته محراب في مقابل الباب قبر ابي طالب وعبد المطلب وهنا قبر اخر
متصل بالحائط في يمين الباب بعضهم يقولون انه قبر عبد مناف ولكنه لم يعلم انتهى كلامه رفع مقامه **الباب الثاني** في تفصيل افعال حج
الافراد وحج القران والعمرة المفردة وشرايطها واحكامها من حيث انها هي وفيه فصلان **الفصل الاول** في بيان ما يتعلق بقسمي الحج وفيه مسايل
المسئلة الاولى حج الافراد والقران فرض اهل مكة ومن في حكمهم كما مر بالاجماع والاخبار المستفيضة جدا المتقدمة كثير منها **الثانية**
لا يجوز لهم العدول الى التمتع في حجة الاسلام اختيارا على الحق المشهور للاصل حيث لم يقف للتوقيف بدون الاخبار المعينة لهم غير التمتع وعن الشيخ قول
بالجواز في ط وف وحكي عن الجامع ايضا لوجوه ضعيفة اجودها صحيحة علي وعبد الرحمن عن رجل من اهل مكة خرج الى بعض الامصار ثم رجع فمر ببعض
المواقيت التي وقت رسول الله صلى الله عليه وآله ان يتمتع فقال ما ازعم ان ذلك ليس له والاهلال بالحج احب الي والروايات الواردة في ان للمفرد بعد دخول مكة و
الطواف والسعي العدول الى المتعة ويرد اولا بعدم نصوصيتهما في الفريضة بل للتطوع محتمل لا سيما الاولى لفقد بقاء المكي بلا حجة الاسلام الى ان يخرج
من مكة ورجع اليها عادة وليس في قوله والاهلال بالحج احب بناء على افضلية التمتع في التطوع مطلقا اجماعا على ما قيل لاحتماله المختصر ارادة اظهار الحج
تقية كما في الصحيح ينوي العمرة ويهل بالحج وثانيا باخصيتهما عن المدعى لورود الاولى فيمن خرج الى بعض الامصار ثم رجع فمر ببعض المواقيت وقد افتى
بمضمونهما في موردها خاصة جماعة جماعة كالشيخ في يب وصا ويه وط والمحقق في المع والفاضل في يه والمن وكره والثانية فيمن احرم بالافراد ودخل
مكة وطاف وسعى مفردا ولذا جعلوا موردها مسئلة على حدة وكما يأتي وثالثا بمعارضتهما مع اخبار عدم شرعية التمتع للمكي واخصية الثانية
لاختصاصها بالفرض واعميتها عنه فيجب التخصيص ولو لوحظ اختصاصهما بالموردين لكان التعارض بالعموم من وجه والترجيح باخبار المنع لموافقة
الكتاب والشهرة والاكثرية عددا والاصح جيدا لا لما قيل مع انه على تقدير التساوي يرجع الى الاصل مقتضيا وجوب تحصيل البراءة اليقينية ولا يحصل الا بغير
المتعة وفيه انه يصح على قول من يقول بالتساقط بعد التعارض وعلى المختار من الرجوع الى التخيير فيما لم يدل دليل على انتفائه فلا يصح ذلك بل يرجع الى جواز
العدول **الثالثة** هل يجوز العدول لاضطرار كخوف الحيض المتاخر عن النفر مع عدم امكان تاخير العمرة الى ان يظهر وخوف عدو بعده وفوت الصحبة المعروف
من مذهب الاصحاب كما قيل نعم وفي خيره لا اعلم فيه خلافا بين الاصحاب وفي ك انه مذهب الاصحاب وهو مشعر بالاتفاق بل حكي عن بعضهم التصريح به فقيل
للعمومات ونحو ما دل على جواز العدول من التمتع مع افضليته اليهما مع الضرورة ويرد الاول بمنع عموم يدل عليه وان اريد ما اشير اليه من اخبار العدول
بعد دخول مكة كما قيل ففيه اولا انها غير المورد كما مر وثانيا انها يفرق بين المفرد والقارن والاصحاب لا يفرقون بينهما في الاضطرار وثالثا ان مع التسليم
يعارض عمومات المنع بالعموم المطلق فيجب التخصيص بالمنطوق فاذن المنع ايضا اولى كما حكي عن ظ النهاية والاقتصاد والغنية والسرائر وعلى هذا فوظيفته
اما تقديم العمرة المفردة كما احتمله بعضهم او تاخير الحج الى القابل **الرابعة** يشترط فيهما النية كما مر في المتعة ووقوعهما في اشهر الحج بالاجماع وعموم
الكتاب والسنة وخصوص بعض الصحاح وان يعقد احرامهما من الميقات كما يأتي **الخامسة** القارن كالمفرد على الاصح الاشهر الا في سياق الهدي
للاخبار المستفيضة من الصحاح وغيرها وقيل انه كالمتمتع الا في سياق الهدي وعدم التحلل عن العمرة في الاثناء للاخبار الغير الواضحة الدلالة **السادسة**
يستحب للقارن الاشعار والتقليد لما يسوقه من البدن بلا خلاف فيه يوجد له وللاخبار المستفيضة الامرة بهما المحمولة على الاستحباب للاصل والاجماع
وصحيح في رجل ساق هديا ولم يقلده ولم يشعره قال قد اجزء عنه ما اكثر ما لا يقلد ولا يشعر ولا يجلل قالوا ويستحب ان يكون ذلك بعد التلبية ولا نص
عليه بخصوصه كما صرح به جماعة ولكن اطلاق الاوامر بهما وفتوى الاصحاب كاف في ذلك لما يتحمل من التسامح والمراد من الاشعار كما ذكره الاصحاب ان يشق
سنام البعير من الجانب الايمن ويلطخ صفحته بدم اشعاره والمذكور في الاخبار انما هو الشق بالطريق المذكور واما تلطيخ الصفحة فذكره الاصحاب ولعله كان
في اشانه هذا اذا كان معه بدنة واحدة واما اذا كانت بدنة كثيرة فانه يدخل بينها ويشعرها يمينا وشمالا اي هذه في يمينها وهذه في شمالها من غير
ان يرتبها ترتيبا يوجب الاشعار في اليمين والمستند فيه صحيح حريز وغيرها والمراد من التقليد ان يعلق في رقبة المسوق نعلا صلى فيه السايق نفسه كما صرح
به في المستفيضة ثم استحباب الاشعار والتقليد انما هو للبدن واما البقر والغنم فلا اشعار فيهما بل يختصان بالتقليد كما صرح به في صحيحة زرارة **السابعة**
يجوز للمفرد والقارن تقديم طوافهم وسعيه على الوقوف بعرفات كما مر بيانه في بحث مناسك مكة بعد الرجوع من منى عند كل طواف عقيب صلوته على الحق المشهور
لصحيحتي البجلي وابن عمار وهل يحلان بالطواف لولا التلبية فالتلبية للبقاء على الاحرام فيه اوجه الاول حصول التحلل بالطواف للمفرد والقارن حكي عن ط وف
وهو مختار الشهيد في اللمعتين وك والمحقق الثاني ونفي عنه الباس في التنقيح للصحيحين المتقدمين وموثقة زرارة والمروي في العلل وفيه المحرم اذا طاف
بالبيت احل الا لعلة الثاني حصوله للمفرد خاصة دون القارن حكي عن الشيخ في يب وما استظهره في خيره وقواه بعض مشايخنا المعاصرين للاخبار المصرحة
بان السايق لا يحل ما لم يبلغ الهدي محله وخصوص صحيحي زرارة وابن عمار ومرسلة يونس بن يعقوب وموثقة زرارة والثالث عكس الثاني وحكي عن
التنقيح عن المفيد والسيد ولكن كلامهما لا يدل عليه ومستنده غير واضح كما صرح به غير واحد والرابع عدم حصول الاحلال مطلقا الا بالنية وان كان

الاولى بتجديد التلبية حكي عن الحلي والفاضل ووالده للاصل وهو مدفوع بما مر وما دل على عدم احلال القارن ما لم يبلغ الهدي محله وهو اخص من المدعي ولبعض الاجتهادات المردودة في مقابل النص فضعف هذا القول ظاهر وكذا سابقه لما مر والقول الاول وان دلت عليه المستفيضة الا ان دلالة غير صريحة ابن عمار منها على القارن بالعموم اللازم تخصيصه بما مر واما الصحيح وان تضمن القارن خصوصا الا انها ليست صريحة في القارن بالمعنى المتنازع فيه لاحتماله القارن بين الحج والعمرة في النية كما عبر به عنه في صحيحة زرارة المشار اليها ولو سلم فلا يكافؤ ما تقدم دليلا للثاني لاكثريته واصحيته ولو سلم التساوي فالمرجع استصحاب الاحرام فالاظهر هو القول الثاني وعلى هذا فهل يلبي القارن ايضا تعبدا ام لا الظاهر الاول كما هو ظاهر كلام السيد والمفيد والحلبي والقاضي في القارن حيث حكموا بتجديد التلبية على القارن دون المفرد من غير تصريح بالتحلل ومن اجله نسب في التنقيح الى الاولين القول الثالث وهل هو واجب على المفرد والقارن كما هو ظاهر ارباب القول الاول ام يستحب فيهما كما هو صريح ارباب القول الرابع او لازم في القارن دون المفرد كما نقل عن السيد والمفيد والحلبي والقاضي الاظهر الاستحباب لقصور ما دل عليه من اثبات الوجوب اما الاجمال تضمنه عموما لا يمكن حمله على الوجوب في الجميع او المقام الجملة الخبرية الا في المفرد الذي يجب عليه الافراد ويتعين فيلزم عليه التلبية لئلا يبطل حجه الافرادي **الثامنة** صرح الاصحاب بجواز عدول المفرد بعد الاحرام ودخول مكة الى المتعة فيجعل احرامه عمرة بلا خلاف يوجد كما صرح به جماعة بل بالاجماع كما عن ف والمع والمن وظ جمع اخر للمستفيضة المصرحة بذلك وفيها الصحاح وغيرها وللاخبار المتظافرة بامر النبي صلى الله عليه وآله اصحابه بالعدول وخصه جماعة من متاخري المتاخرين بما اذا لم يكن الافراد عليه متعينا اما لعدم عموم في الاخبار المجوزة بحيث يشمل من تعين عليه او لتعارضها مع اخبار الافراد على المكي بالعموم من وجه فيرجع الى الاصل وهو استصحاب وجوب الافراد عليه **اقول** اما منع العموم فغير صحيح كما صرح به جماعة ويظهر للمتامل في الاخبار واما الرجوع الى الاصل بعد التعارض فيبني على قول من يقول بالتساقط عند التعارض فهو خلاف التحقيق بل يرجع الى التخيير ومقتضاه جواز العدول مطلقا الا ان موافقة الكتاب التي هي من المرجحات المنصوصة يرجح الاول فالحق عدم الجواز في صورة اليقين **التاسعة** قد مر في بحث المواقيت ان المكي اذا بعد عن اهله ومر على بعض مواقيت الآفاق يحرم منه وهل هو لازم لمن تمتع او يحرم للنوع الذي هو فرض المكي فالاكثر الى الجواز لصحيحة البجلي وعبد الرحمن بن اعين وبعض اخر يمكن حملها على الندب بل هو الظاهر من بعضها ولولاه ايضا لتعارض في الواجب مع الاخبار المعينة لغير التمتع على المكي بالعموم والخصوص من وجه والترجيح لاخبار المنع عن التمتع لموافقة الكتاب كما مر **العاشرة** المجاور بمكة لا يخرج بمجرد المجاورة عن فرضه المستقر عليه قبلها مطلقا قطعا ما لم يتم مدة توجب انتقال الفريضة الى غيرها بل اذا اراد حجة الاسلام يحرم للتمتع وجوبا اجماعا نصا وفتوى للاستصحاب والاخبار واختلفوا في ميقاته فقال في عه والكافي وعن ف والجامع والمع وفع والمن ويره وكره وموضع من النهاية انه يحرم من ميقات اهله اي الميقات الذي كان يمر اليه اذا جاء من بلده للاستصحاب والعمومات الواردة في المواقيت وخبر سماعة عن المجاور اراد ان يتمتع بالعمرة الى الحج قال نعم يخرج الى مهل ارضه فيلبي ان شاء والاخبار الواردة في ناسي الاحرام او جاهله انه يرجع الى ميقات اهل ارضه فانه لا يعقل خصوصية للناسي والجاهل وقال جماعة منهم المقنع وط وظ ويع وشا وعن النهاية وس ولك وضه كما حكي انه يحرم من اي ميقات كان لعدم تعيين الحج عليه من طريق وجواز الاحرام من كل ميقات اذا مر عليه ولاطلاق مرسلة حريز من دخل مكة بحجة عن غيره ثم اقام سنة فهو مكي فاذا اراد ان يحج عن نفسه او اراد ان يعتمر بعد ما انصرف عن عرفة فليس له ان يحرم بمكة ولكن يخرج الى الوقت وعن الحلبي انه يحرم من ادنى الحل ومال اليه في ك لصحيحة الحلبي وفيها في حكم القاطنين بمكة اذا اقاموا سنة او سنتين صنعوا كما يصنع اهل مكة فاذا اقاموا شهرا فان لهم ان يتمتعوا قلت من اين قال يخرجون من الحرم وقريبة منها صحيحة حماد وبعض الاخبار المتضمنة لاحرام المجاور من الجعرانة والحديبية والتنعيم ويرد على الاول ضعف الاستصحاب لان المسلم وجوب الاحرام هناك حين المرور لا مطلقا ومنع شمول العمومات للمورد لان المتبادر منها من يمر على الميقات ولذا يجوز لاهل كل ارض الاحرام عن ميقات اخر بالعدول عن الطريق وضعف الخبر عن الدلالة على الوجوب وقيل المكان قوله ان شاء ايضا وفيه ان الظاهر ان متعلق المشية التمتع بالعمرة دون الخروج الى مهل ارضه وكون ما تعدى من الناسي والجاهل قياسا وعدم تعقل الخصوصية غير مفيد بل اللازم تعقل عدم الخصوصية وعلى دليل الثاني ان جواز الاحرام بعد المرور غير المفروض ولفظ الوقت في المرسل محتمل لعهدية اللام وعلى دليل الثالث انه شاذ مع ان خارج الحرم فيه مطلق يحتمل التقييد باحد الاولين واما اخبار الجعرانة ونحوها فمحمولة على العمرة المفردة كما وردت به المستفيضة مع معارضتها مع الموثق في المجاور وفيه فان هو احب ان يتمتع في اشهر الحج بالعمرة الى الحج فليخرج الى جعرانة فيلبي عنها والاظهر ضعف الكل بقول قد ثبت من الجميع بل الاجماع وجوب الخروج من الحرم فهو لازم والاصل وان كان البراءة عن الزائد الا ان شذوذ القول بادنى الحل واطلاق دليله بالنسبة الى ما تقدم يابى عن المصير اليه بالمرة فالاولى والاحوط الاحرام من احد المواقيت والاولى منه من ميقات ارضه لحصول البراءة قطعا هذا مع الامكان واما مع التعذر فيحرم من ادنى الحل على المشهور بل المقطوع به في كلام الاصحاب كما قيل بل ادعى بعضهم الاتفاق عليه ودليله واضح مما مر فلا شذوذ حتى يرفع اليد عن دليله ولو تعذر في ادنى الحل احرم من مكة بلا خلاف ايضا ويدل عليه ما دل على ثبوت الحكم في غير ما نحن فيه **الحادية عشر** المجاور بمكة اذا اقام بها ثلث سنين ينتقل فرضه الى القران او الافراد اجماعا وهل يختص ذلك كما عن الاسكافي والنهاية وط والحلي او لا بل ينتقل لو اقام منه سنتين كاملتين ايضا كما عن الشيخ في كتابي الاخبار والفاضلين والشهيدين وغيرهما بل في ك وغيره انه المشهور بين الاصحاب وربما نسب الى من عدا الشيخ من علمائنا الحق هو الثاني لصحيحي زرارة وعمر بن يزيد الاولى من اقام بمكة سنتين فهو من اهل مكة لا متعة له الثانية المجاور بمكة يتمتع بالعمرة الى الحج الى سنتين فاذا جاوز سنتين كان قاطنا وليس له ان يتمتع وبهما يندفع الاستصحاب الذي هو دليل الاولين وهل يختص بذلك او ينتقل بالادون

في جواز عدول المفرد الى المتعة بعد الاحرام ودخول مكة زادها الله شرفا

دليل م

ايضا

ايضاً كالسنة كما في صحيحة الحلبي المتقدمة في المسئلة السابقة وصحيحة ابن سنان وصحيحة محمد او ستة اشهر كصحيحة البختري او خمسة اشهر كموثقة حسين وغيره
ومال اليها بعض المتاخرين وخير بعضهم بين الفرضين في الادون من السنة وهو حسن بل هو ليس من باب الجمع والتاويل بل التامل في الاخبار
الاخيرة لا يثبت منها سوى الجواز الذي هو معنى التخيير ولكن شذوذ تلك الاخبار يمنع من العمل بها ومع ذلك فالاحتياط في التمتع في الادون لجوازه
على القولين وموافقته للاستصحاب ومقتضى اطلاق النص والفتوى عدم الفرق في الاقامة الموجبة للانتقال الفرض بين كونها بنية الدوام او المفارقة
كما صرح به جماعة وقيده بعضهم بنية المفارقة لصدق كونه من اهل مكة بمجرد الاقامة بنية الدوام وفيه انه على هذا يحصل التعارض بين هذه
الاخبار واخبار فرض اهل مكة بالعموم من وجه ولا وجه لتقديم الاخير بل يحصل الخدش في السنين ايضاً فينعكس الامر فيه ولولا نية الدوام وتعارض
اخبار السنين من اخبار السنين مع اخبار فرض الثاني كذا قيل الا ان الاصل في الادون من السنين والاجماع المركب في السنين حيث انه لا قائل فيه
بالفرق بين نية الدوام وعدمه يرجحان مقتضى الاطلاق الذي ذكرناه فعليه الفتوى ولو انعكس الفرض فاقام المكي في الافاق لم ينتقل فرضه مطلقاً ما لم يخرج عن
المسكنية بنية الدوام للاصل وحرمة القياس **الثانية** عشر ذو المنزلين يعتبر في تعيين الفرض اغلبهما اقامة فيتعين عليه فرضه بلا خلاف كما يظهر لعدم
سقوط الحج عنه ولا وجوب المتعدد اجماعاً وبطلان الترجيح بلا مرجح وذكر جماعة فيه انه يجب تقييده بما لم يقم بمكة سنتين متواليين فانه ينتقل حينئذ فرضه الى
فرض اهل مكة وان كانت اقامته في غيرها اكثر لما مر من ان اقامة السنتين في غيرها لا يوجب الانتقال واقامة السنتين يوجب الانتقال وذلك من باب
الاطلاق فان الصحيحين المتضمنين لمجاوزة السنتين يعم القسمين ولا يختص بمجاوزة الثاني حتى يحتاج الى التمسك بالاولوية كما فعله بعض مشايخنا
المعاصرين فيرد عليه منع الاولوية كما نقله بعض معاصريه وقال لا اعرف له وجهاً فان اثبات الاولوية يحتاج الى الوجه ثم **اقول** هذا حسن في صورة
التساوي فلو اقام كان له منزلان متساويان في الاقامة واقام بمكة سنتين ينتقل فرضه لما مر من غير معارض واما في صورة غلبة الاقامة بغير مكة فلا التعارض
صحيحة زرارة المتضمنة لحكم الغالب معه بل الظاهر منها رجوع الضمير المجرور فيها الى من اقام بمكة سنتين وعلى هذا فيكون ما سبق بحكم الغالب اخص ويجب تقديمه

الفصل الثاني فيما يتعلق بالعمرة

الفصل الثاني فيما يتعلق بالعمرة وقد مر ما يتعلق باقسامها بحسب الوجوب والندب في الباب الثالث من المقصد الاول ومحل احرامها في المقصد الثاني
والمقصود هنا بيان ما يتعلق بافعالها واحكامها وقد عرفنا انها على قسمين المتمتع بها والمفردة وافعال الاولى خمسة الاحرام والطواف وركعتاه والسعي
والتقصير وافعال الثانية سبعة بزيادة طواف النساء وركعتيه ويتخير فيها بين التقصير والحلق ونحن نذكر ما يتعلق بها في هذا المقام في طي مسائل **المسئلة
الاولى** صورتها ان يحرم من الميقات الذي يسوغ الاحرام منه كما مر في بحثه ثم يدخل مكة فيطوف ويصلي ركعتيه ويسعى بين الصفا والمروة ثم يقصر ان كان
متمتعاً واتمت ويقصر او يحلق ويطوف النساء ويصلي ركعتيه وان كان مفرداً وكيفية هذه الاحرام والطوافين وركعتيهما والسعي والتقصير والحلق بعينها الاعمال منه
هي ما مر فلا حاجة الى الاعادة **الثانية** عمرة التمتع فرض من ليس من حاضري المسجد الحرام ولا يصح الا في اشهر الحج ويسقط المفردة معها ويلزم فيها التقصير
لا يجوز حلق الراس ولا يجب فيها طواف النساء كما مر كل هذه الاحكام في مواضعها والمفردة فرض حاضري المسجد الحرام ومن بحكمه من الذين يعدلون الى الافراد
بلا خلاف فيه بين الاصحاب كما في ك ويمكن ان يستدل له بعموم صحيحة الحلبي دخلت العمرة في الحج الى يوم القيمة لان الله تعالى يقول فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما
استيسر من الهدي فليس لاحد الا ان يتمتع الحديث خرج منهم ما خرج فيبقى الباقي ويظهر الثمرة في مثل الاجير للحج عن البلاد النائية بناء على ما اخترناه من عدم تعين
العمرة المفردة بالحج فلا يجب على ذلك الاجير العمرة المفردة لنفسه وان كان مستطيعاً لها ويجب فيها طواف النساء كما مر في بحثه **الثالثة** تصح العمرة
المفردة في جميع ايام السنة بلا خلاف فيه يعرف كما عن المنتهى ويدل عليه المستفيضة من الاخبار كصحيحة البجلي في كل شهر عمرة قلت يكون اقل قال لكل عشرة
ايام عمرة وموثقة اسحق السنة اثنى عشر شهراً يعتمر لكل شهر عمرة الى غير ذلك وافضل ايام السنة لها شهر رجب بلا خلاف فيه كما قيل ويدل عليه المستفيضة
من الصحاح وغيرها ففي صحيحة زرارة فافضل العمرة عمرة رجب وفي صحيحة ابن عمار وافضل العمرة عمرة رجب وفي اخرى اي العمرة افضل عمرة في رجب او عمرة في شهر
رمضان فقال لا عمرة في رجب افضل واما رواية علي بن حديد الخروج في شهر رمضان افضل او اقيم حتى ينقضي الشهر واتم صومي فكتب الي كتاباً قرأته بخطه
سألت يرحمك الله عن اي العمرة افضل عمرة شهر رمضان افضل يرحمك الله فالمراد افضليتها عن الاقامة والصوم كما يدل عليه مصدرها ويتحقق العمرة
فيه بالاحرام فيه وان اكملها في غيره وما الاكمال فيه ولا اهلها في غيره لصحيحة ابن سنان اذا احرمت وعليك من رجب يوم وليلة فعمرتك رجبية وروى
عيسى الفراء اذا اهل بالعمرة في رجب واحل في غيره كانت عمرته لرجب واذا اهل في غير رجب وطاف في رجب فعمرته لرجب **الرابعة** يتخير في العمرة المفردة
بين الحلق والتقصير بلا خلاف كما قيل والحلق افضل ويدل على التخيير صحيحة ابن سنان في الرجل يجيء معتمراً عمرة مبتولة قال يجزيه اذا طاف بالبيت وسعى
بين الصفا والمروة وحلق ان يطوف طوافاً واجباً بالبيت ومن شاء ان يقصر قصر وصحيحة ابن عمار المعتمر عمرة مفردة اذا فرغ من طواف الفريضة و
صلوة الركعتين خلف المقام والسعي بين الصفا والمروة حلق او قصر وعلى افضلية الحلق ما في هذه الصحيحة ايضاً ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال في العمرة المبتولة
اللهم اغفر للمحلقين فقيل يا رسول الله صلى الله عليه وآله وللمقصرين فقال اللهم اغفر للمحلقين فقيل يا رسول الله صلى الله عليه وآله للمقصرين فقال وللمقصرين وحسنة سالم
ابن الفضل دخلنا بعمرة فنقصر او نحلق فقال احلق فان رسول الله صلى الله عليه وآله ترحم على المحلقين ثلث مرات وعلى المقصرين مرة **الخامسة** من احرم
بالعمرة المفردة في اشهر الحج ودخل مكة جاز ان ينوي بها عمرة التمتع ويحج بعدها ويلزمه دم الهدي لصحيحة عمر بن يزيد بل مقتضى الصحيحة جواز
ايقاع حج التمتع بعدها وان لم ينو بها التمتع وعلى هذا فلا حاجة الى تقييد العمرة المفردة بما اذا لم يكن متعينة بنذر وشبهه كما فعله بعضهم **المقصد**

بوجه لعموم فرض اهل مكة ولو فرضنا ... التخيير بين الفرضين بلا خلاف

فيما يتعلق بالعمرة

ونحوها موثقة يونس وفي رواية علي بن ابي حمزة لكل شهر عمرة

في التخيير في العمرة المفردة بين الحلق والتقصير

الخامس في الصد والاحصار وفيه مقدمة ومقامان **المقدمة** اعلم ان المراد بالمحصور هنا من منعه المرض خاصة عن اتمام افعال الحج بعد التلبس به وبالمصدود من منعه العدو وما في معناه خاصة بلا خلاف فيه عندنا في ذلك كما قيل وعن ظ المنتهى انه اتفاق بين الاصحاب وفي المدارك انه الذي استقر عليه رأي اصحابنا ووردت به نصوصهم بل قيل بتصريح جماعة بالاجماع منا على ذلك مستفيضا ويدل عليه ايضا من الاخبار صحيحة ابن عمار المحصور غير المصدود فالمحصور المريض والمصدود الذي يرده المشركون كما ردوا رسول الله صلى الله عليه وآله والصحابة ليس من مرض والمصدود تحل له النساء وصحيحة الاخرى المروية في في وفيها بعد ذكر ان الحسين مرض في الطريق قلت فما بال رسول الله صلى الله عليه وآله حين رجع من الحديبية حلت له النساء ولم يطف بالبيت قال ليسا سواء كان النبي صلى الله عليه وآله مصدودا والحسين محصورا وفي صحيحة البزنطي اخبرني عن المحصور والمصدود هما سواء فقال لا ويستفاد تغايرهما من اخبار اخر ايضا وقال في المدارك انه مطابق للغة ايضا واستشهد بما نقله الجوهري عن ابن السكيت انه قال احصره المرض اذا منعه من السفر او من حاجة يريدها ونقله عنه الفيومي ايضا وعن ثعلب وعن الفراء ان هذا هو كلام العرب وعليه اهل اللغة وقيل بعد نقل ما مر عن الكتب ولكن المحكي عن اكثر اللغويين اتحاد الحصر والصد وانهما بمعنى المنع من عدو وكان او مرض **اقول** في كلام لك وبعض اخر نوع خلط في النقل عن اهل اللغة فان اكثر اللغويين كابن السكيت وثعلب والفراء والاخفش والشيباني والفيومي والجوهري والفيروزابادي وابن الاثير وصاحب المغرب وغيرهم على ان الاحصار هو الحبس للمرض ونقل في تفسير المعالم عن اهل العراق عن كلام العرب فان الحصر هو الحبس للعدو وصرح بهذه التفرقة ابو عبيدة والكشاف وصاحبا المجمع والكشاف فالصد هو المرادف للحصر عند اكثر اللغويين دون الاحصار وكيف كان فلا فائدة في نقل كلام اهل اللغة اذ لا ريب في التغاير بين الصد وبين الحصر وان المعنى ما ذكره اصحابنا للنص الصحيح من اهل العصمة سلام الله عليهم ويظهر الفائدة فيما يترتب على اللفظين من الاحكام فانهما وان اشتركا في ثبوت اصل التحلل بهما في الجملة ولكنهما يفترقان في بعض الاحكام من عموم التحلل وعدمه ومكان ذبح هدي التحلل وغير ذلك ولو اجتمع الاحصار والصد على المكلف بان يمرض ويصده العدو فيتخير في الاخذ بحكم ما شاء منهما واخذ الاخف من احكامهما لصدق الوصفين الموجب للاخذ بالحكم سواء عرضا دفعة او متعاقبين وفاقا لجماعة وسيأتي تحقيقه

المقام الاول في احكام المصدود وفيه مسائل **المسألة الاولى** اذا تلبس المكلف باحرام الحج او العمرة وجب عليه الاكمال اجماعا فتوى ودليلا كتابا وسنة قال الله سبحانه واتموا الحج والعمرة لله ومتى صد بعد احرامه ولم يكن له طريق سوى ما صد عنه او كان له طريق ولم يمكن له المسير منه اما لقصور نفقته عنه او لعدم الرفقة او غير ذلك فيحل حيث صد عن كل شيء حرم عليه بالاحرام بلا خلاف يعرف كما في الذخيرة بل بالاجماع كما عن كره ويدل عليه صحيحتا ابن عمار المتقدمتان وفي ثانيتهما ان رسول الله صلى الله عليه وآله حين صده المشركون يوم الحديبية قصر واحل ونحر ورجع الى المدينة ونحوها موثقة زرارة المصدود يذبح حيث صد ويرجع صاحبه ويأتي النساء الحديث ورواية حمران ان رسول الله صلى الله عليه وآله حين صد بالحديبية قصر واحل ونحر ثم انصرف منها ولم يجب عليه الحلق حتى يقضي النسك فاما المحصور فانما يكون عليه التقصير والمرسلة وفيها والمصدود بالعدو ينحر هديه الذي ساقه مكانه ويقصر من شعر راسه ويحل وليس عليه اجتناب النساء سواء كانت حجة فريضة او سنة وفي الرضوي وان صد رجل عن الحج وقد احرم فعليه الحج من قابل ولا باس بمواقعة النساء لان هذا مصدود وليس كالمحصور وهل يتوقف التحلل على ذبح الهدي او نحره فلا يقع التحلل الا به او يحصل التحلل بدونه الاول مذهب الاكثر كما في لك وغيره وعن غيرهما للاية الشريفة ولفعل النبي يوم الحديبية ولموثقة زرارة السابقة ومرسلته بل المحصور والمضطر ينحران بدنتهما في المكان الذي يضطران فيه ولا حكم الاحرام والثاني مذهب الحلي للاصل البراءة وضعف ما مر من الادلة كورود الاية في المحصور وقد عرفت اطباق اللغويين على اختصاص الاحصار بالحصر بالمرض وقول جماعة من المفسرين بنزول الاية في حصر الحديبية لا يثبت شمولها للصد ايضا وقوله سبحانه فاذا امنتم في ذيل الاية لا يخصصها به ايضا لتحقق الامن في المريض ايضا مع انه لو دلت على حكم المصدود دائما عموما او خصوصا لم يفد لعدم صراحتها في الوجوب وعدم دلالة فعل النبي صلى الله عليه وآله على الوجوب اولا وعلى توقف التحليل عليه ثانيا سيما مع ذكر نحره بعد الحل في بعض الاخبار المتقدمة ومنها يظهر ضعف دلالة الاخبار المذكورة ايضا ومعارضة الاستصحاب بمثله من استصحاب حال العقل فيبقى الاصل بلا معارض بل يؤيده اطلاق صحيحة ابن عمار الاولى والرضوي ولذا اختاره في لك وغيره في المسألة وهو في محله جدا بل قول الحلي في غاية المتانة والجودة ولم يكتف جماعة من المشترطين للهدي به خاصة فاشترطوا نية التحلل بالذبح او النحر ايضا لوجوه ضعيفة غايته فالحق عدم الحاجة اليها وان قلنا باشتراط الهدي وجواز بقائه على احرامه وان ذبح اذا لم ينو التحلل لا يفيد لا اشتراطنا نية التحلل في الهدي لا دليل على وجوبه ايضا فلا يجب كما هو مذهب الحلي نعم يستحب للاخبار المذكورة خلافا للمشهور بل عن الغنية والمنتهى الاجماع عليه لما مر من ادلة اشتراطه للتحلل بجوابها والاحتياط في الهدي والتحلل بعد وعليه فهل يتعين مكان الصد لذبحه او نحره او البعث كالمحصور قولان للاول الاخبار المذكورة وللثاني قصورها عن افادة الوجوب سيما مع احتمال ورودها في توهم وجوب البعث وهو الاقوى وهل يتوقف التحلل على التقصير كما عن عه والمراسم او الحلق كما عن الغنية والكافي او احدهما مخيرا بينهما كما عن الشهيدين او لا يتوقف على شيء منهما كما عن الشيخ بل نسب الى الاكثر وهو ظاهر يع وفيه الحق هو الاخير للاصل واطلاق اكثر الاخبار المتقدمة وللاول رواية حمران والمرسلة المتقدمتين وثبوت التقصير اصالة ولم يظهر ان الصد اسقطه فالاحرام يستصحب اليه وفي الروايتين ما مر من عدم دلالتهما على الوجوب ثم على التوقف وفي الاخير منع ثبوته اصالة وانما هو في محل خاص قد فات بالصد جزما والاستصحاب معارض بما مر مع انه انما يكون في مقام الشك ولا شك هنا بعد اطلاق الادلة من الكتاب والسنة بجواز الاحلال بالصد من غير اشتراط التقصير وللثاني رواية عامية متضمنة لحلق النبي صلى الله عليه وآله وموثقة الفضل الواردة في رجل اخذه سلطان وفيها هذا مصدود عن الحج ان كان دخل مكة متمتعا بالعمرة الى الحج فليطف بالبيت اسبوعا ويسعى اسبوعا ويحلق راسه ويذبح شاة وفيه منع الدلالة على الوجوب اولا والمعارضة مع ما مر ثانيا وللثالث الجمع بين الاخبار وجوابه ظاهر **الثانية** هل يجوز الاحلال بالصد مطلقا ولو مع رجاء زوال

المانع

في احكام المصدود وفيه مسائل

تحل للمصدود النساء

لا يتوقف التحلل على الهدي

المانع بل ظنه ام لا فيه ظاهر اطلاق النص والفتوى الاول بل قيل هو ظاهر الاصحاب حيث صرحوا بجوازه مع ظن انكشاف العدو قبل الفوات نسبه في محكي خبره الى
المعروف من مذهب الاصحاب ويظهر من الشهيد الثاني وان التحلل انما يسوغ اذا لم يرج المصدود زوال العذر قبل خروج الوقت وتبعه بعض اخر ولكن
الظاهر الجواز لا اختصاص بصورة عدم الرجاء قطعا او ظنا حجة الاول تحقق الصد في موضع البحث فيلحقه حكمه للاطلاقات ودليل الثاني الاقتصار فيما خالف
الاصل على المتيقن من اطلاق النص والفتوى وهو قوي جدا لامكان منع صدق الصد مع ظن الزوال **الثالثة** ظاهر من تحلل المصدود انما هو
على الرخصة والجواز دون الحتم والوجوب فيجوز له البقاء في احرام الحج والعمرة المتمتع بها البقاء على احرامه الى ان يتحقق الفوات فيتحلل بالعمرة كما هو شان من
فاته الحج ويجب عليه اكمال افعال العمرة ان امكن والا تحلل بالهدي ان استمر المنع والا بقي على احرامها الى ان ياتي بافعالها واما في احرام العمرة المفردة فلم
يتحقق الفوات بل يتحلل منها عند تعذر الاكمال ولو تاخر الاحلال كان جائزا فان ايس من زوال العذر تحلل بالهدي **الرابعة** لا شك في
تحقق الصد في الحج والعمرة بحصول المانع عن غير الاحرام من مناسكهما طرا واما في الصد عن بعض المناسك فقد يقال بصدق المصدود فيه مطلقا
لصدق الصد وعموم المصدود وفيه نظر لان المصدود في الاخبار يقتضي ذكر ما صد عنه وهو كما يحتمل العموم يحتمل ارادة جميع الافعال وعمدتها فعلى
هذا يكون مجملا كما حققنا في موضعه الا انه ورد في موثقة الفضل المتقدمة الاتية هذا مصدود من الحج وكذا في الرضوي ومنه يعلم ان المراد ما
من الحج ولازمه صدق الصد متى بقي من الافعال ما لم يتم الحج بدونه فكل عمل يبطل الحج بتركه يكون الممنوع عنه مصدودا البتة وان اتى بغيره مما تقدم عليه
او تاخر فهذا هو الاصل في صدق المصدود بل لنا ان نقول بصدقه على كل من لم يتم افعال الحج او العمرة واثبات عمومه من قوله في صحيحة ابن عمار والمصدود هو
الذي رده المشركون فان المردود يصدق ما لم يتم المقصود وهو تمام المناسك فما لم يتم ما هو بصدده يصدق عليه انه رد فيكون مصدودا وعلى هذا فلا
ينبغي الريب في تحققه في الحج بالمنع عن الموقفين او في غيره لا اعرف فيه خلافا بين الاصحاب ويدل عليه موثقة الفضل الوارد في رجل اخذه السلطان يوم
عرفة ولم يعرف فيهما فان خلى عنه يوم الثاني اي ثاني يوم النحر كيف يصنع قال هذا مصدود من الحج الحديث وكذا من احدهما اذا كان مما يفوت بفواته الحج
الوجه ظاهر مما ذكرناه والظاهر عدم الخلاف فيه ايضا بل قيل فيه وفي سابقه اتفاقا ولو صد بعد ادراك الموقفين من مناسك منى يوم النحر خاصة دون مكة فان
امكن الاستنابة لها استناب فيها ثم تم نسكه بمنى قيل بلا خلاف والوجه فيه مع ثبوت الاستنابة فيها وامكانها لا يصدق عليه المصدود من الحج ولا المردود عنه
ولكن يحتمل صدق الرد في الجملة وان لم يكن مردودا عن الحج فتم وان لم يمكن الاستنابة ففي البقاء على احرامه وجواز التحلل وجهان بل قولان من الاصل
ومن افادة الصد التحلل عن الجميع فعن بعضه بطريق اولى وعموم نصوص الصد ويمكن الخدش في الاصل بالمعارضة كما مر وفي الاولوية بالمنع لاحتمال
خصوصية في الصد عن الجميع لا يوجد في الصد عن الابعاض وفي العموم بما ذكر لانه ليس مصدودا عن الحج نعم استلزام البقاء على الاحرام الى القابل العسر و
الحرج المنفيين في الشريعة سيما مع امكان عدم التمكن في القابل ايضا وصدق مطلق الرد المؤيدين باصالة عدم الحرمة بعد سقوط الاستصحابين يقوي
القول الثاني هنا ومنه يظهر قوة القول بجواز التحلل لو كان المنع من مكة ومنى جميعا بل وكذا لو منع من مكة خاصة بل الامر فيهما اظهر لاستلزامهما ترك عمل
والسعي الموجب لفوات الحج بمقتضى اصل عدم الاجزاء مع عدم الاتيان بالمامور به على وجهه وظهور صدق الرد ولو كان المنع من العود الى منى لمناسكه بعد
قضاء مناسك مكة فلا يتحقق الصد عندهم بل حكي نقل جماعة من الاصحاب الاجماع عليه فيصح الحج ويستنيب في الرمي ان امكن والا قضاه حيث امكن وهو
كذلك مع انه لا ثمرة يعتد بها يظهر حج لصحة الحج وحصول التحلل وعدم وجوب هدي اخر قطعا هذا في الحج واما العمرة فيتحقق الصد بالمنع من دخول مكة
قطعا وكذا بالمنع من افعالها بعد دخول مكة بل من السعي خاصة ايضا لصدق المصدود من الحج او العمرة وعدم ثبوت جواز الاستنابة في الافعال المذكورة ولا دليل
صحة عمرته او حجه **الخامسة** لا يسقط الحج المستقر في الذمة قبل عام الصد بالصد في عام الصد لا مع بقاء الاستطاعة الى العام المقبل ولا يسقط لو كان ذلك العام عام
اول استطاعته وانتفى الاستطاعة ولا يسقط المندوب اي لا يجب اتمامه كما اوجبه ابو حنيفة واحمد في رواية للاصل والاجماع كما هو ظاهر كره والمنتهى وانما يقضيه ندبا
السادسة لو كان هناك مسلك اخر غير ما فيه الصد فلا صد ولو كان اطول وامكن الوصول منه ولو خشي الفوات منه لبعده لم يتحلل لعدم صدق الصد و
الرد بل يسلكه الى ان يتحقق الفوات ثم يتحلل بالعمرة المفردة كما هو شان من فاته الحج او يعدل عن العمرة المتمتع بها الى الافراد **السابعة** المحبوس بدين يقدر على
ادائه ليس مصدودا او المحبوس بدين لا يقدر على ادائه مصدود على الاقوى لصدق المصدود من الحج عليه لانه بمعنى الممنوع لغة كيف ما كان نعم مقتضى الروايات
اختصاصه بما اذا كان المنع بغير المرض وذكر العدو في بعض الاخبار انما وقع على سبيل التمثيل وذكر بعض الافراد لا لحصر الحكم فيه والمحبوس ظلما المطالبة بما
غير قادر عليه او موجب صرف كذلك لانه مصدود ولو طالبه بما يقدر عليه قليلا او كثيرا غير مصدود ان لم نقل بوجوب دفعه لاجل الضرر فان الصد امر عدمي في
البذل لاجل نفي الضرر امر اخر والكلام هنا في الاول ولا شك ان مع خلو السرب ببذل المال المقدور عليه لا يكون السرب مصدودا ولا اقل من الشك في
صدق الصد وان قلنا بعدم وجوب بذله غايته انه يكون باقيا على احرامه ولا يكون بذلك اثما والحاصل ان الصد مسئلة ووجوب بذل المال للخلاص و
تخلية السرب مسئلة اخرى ويمكن جمع عدم وجوب البذل مع عدم الصد والكلام هنا في الاولى واما الثانية فقد مر تحقيقها في بحث الاستطاعة **الثامنة**
لو صابر المصدود ولم يتحلل حتى فات الحج قالوا لم يجز له التحلل بل يتحلل بالعمرة فان ثبت الاجماع عليه والا فللبحث فيه مجال لاستصحاب جواز التحلل وصدق المصدود
من الحج **التاسعة** لو تحلل المصدود ثم اتفق رفع المانع مع بقاء الوقت يستانف العمل ولو ضاق الوقت عن التمتع انتقل الى الافراد **العاشرة**
من افسد حجه ثم صد يجب عليه الاتيان بوظيفة المفسد لادلته واستصحابه وثبت له وظيفة المصدود ايضا لصدقه **الحادية عشر** لو امكن رفع المانع

في بيان معنى المصدود [illegible]

ما الغير متضرر به وجب لصدق الاستطاعة ووجوب مقدمة الواجب ولم يكن مصدودا وان كان مما يتضرر به فالكلام في وجوب بذله وعدمه ما مر
في بحث الاستطاعة ولكنه ليس مصدودا مع امكان الاداء كما مر بيانه في المسألة السابعة ولو امكن المحاربة والمقاتلة مع العدو فمع عدم ظن الغلبة يكون
مصدودا ويثبت له حكم الصد ومع ظن الغلبة لا يصدق الصد فلا يثبت احكامه واما وجوب القتال او جوازه وعدم جوازه فهو امر اخر غير مسألة الصد
والتحقيق مقام اخر **المقام الثاني** في الحصر وقد عرفت انه من يمنعه المرض من الوصول الى مكة او الموقفين ونحو ذلك على التفصيل المتقدم في الصد

في بيان المحصور وشرائطه والاخبار الواردة فيه

وفيه ايضا مسائل **المسألة الاولى** لا خلاف هنا في وجوب الهدي وتوقف التحلل على الهدي ونقل الاجماع عليه مستفيض ويدل مع الاجماع على الاول
مضمرة زرعة عن رجل احصر في الحج قال فليبعث بهديه اذا كان مع اصحابه ومحله ان يبلغ الهدي محله ومحله منى يوم النحر اذا كان في الحج وان كان في عمرة نحر
بمكة وانما عليه ان يعدهم لذلك يوما فاذا كان ذلك اليوم فقد وفى وان اختلفوا في الميعاد لم يضره ان شاء الله وعلى الثاني مفهوم الشرط في موثقة زرارة
بل منطوق ذيلها والمحصور يبعث بهديه ويعدهم يوما فاذا بلغ الهدي احل هذا في مكانه قلت ارايت ان ردوا عليه دراهمه ولم يذبحوا عنه وقد احل
واتى النساء قال فليعد وليس عليه شيء وليمسك الان عن النساء اذا بعث ومفهوم الشرط في صحيحة ابن عمار الاتية ويؤيدهما الاخبار الاخر الاتية
منها ايضا المتضمنة للجمل الخبرية **الثانية** اختلفوا بعد وفاقهم على اشتراط الهدي وتوقف التحلل عليه في وجوب بعثه وجواز ذبحه في موضع
الحصر فذهب الاكثر كما صرح به جماعة الى وجوب بعثه الى منى وذبحه فيه ان كان حاجا والى مكة ان كان معتمرا ولا يحل حتى يبلغ الهدي محله وعن ظاهر
الغنية الاجماع عليه واستدل له مع ظاهر قوله سبحانه ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله والمضمرة والموثقة المتقدمتين في المسألة السابقة
وصحيحة ابن عمار عن رجل احصر فبعث بالهدي قال يواعد اصحابه ميعادا ان كان في الحج فمحل الهدي يوم النحر فاذا كان يوم النحر فليقصر من راسه ولا يجب
عليه الحلق حتى يقضي المناسك وان كان في عمرة فلينتظر مقدار دخول اصحابه مكة والساعة التي يعدهم فيها فاذا كان تلك الساعة قصر واحل
المؤيدة جميعا باخبار اخر ايضا وعن المقنع انه ذهب الى نحره في مكان الحصر ويدل عليه ذيل صحيحة ابن عمار السابقة وفيها فان الحسين بن علي صلوات
الله عليهما خرج معتمرا فمرض في الطريق فبلغ عليا ع ذلك وهو في المدينة فخرج في طلبه فادركه في السقيا وهو مريض بها فقال يا بني ما تشتكي فقال
اشتكي راسي فدعا علي ع ببدنة فنحرها وحلق راسه ورده الى المدينة فلما برئ من وجعه اعتمر قلت ارايت حين برئ من وجعه قبل ان يخرج الى العمرة حل
له النساء قال لا يحل له النساء حتى يطوف بالبيت وبالصفا والمروة قلت فما بال رسول الله ص حين رجع من الحديبية حل له النساء ولم يطف بالبيت
قال ليسا سواء كان النبي ص مصدودا والحسين ع محصورا وصحيحة رفاعة خرج الحسين ع معتمرا وقد ساق بدنة حتى انتهى الى السقيا فبرسم فحلق
شعر راسه ونحرها مكانه ثم اقبل الحديث ومرسلة المحصور المضطر ينحر بدنته في المكان الذي يضطر فيه وصحيحة ابن عمار في المحصور ولم يسق
الهدي قال ينسك ويرجع فان لم يجد ثمن هدي صام وعن الاسكافي التخيير بين البعث والذبح حيث احصر مع اولوية الاول وقواه في الذخيرة و

في بيان الفرق بين المصدود والمحصور

استقربه في خيرة جمعا بين الاخبار وعن ظاهر المفيد والديلمي التفصيل فيبعث في الحج الواجب ويذبح في محل الحصر في التطوع ولعله لورود بعض اخبار الذبح في
محل الحصر في التطوع وعن الجعفي فيذبح مكانه مطلقا ما لم يكن ساق الهدي وله صحيحة ابن عمار الاخيرة وربما قيل باختصاص جواز الذبح مكانه اذا اضر به التاخير و
يدل عليه رواية زرارة اذا احصر الرجل فبعث بهديه فاذاه راسه قبل ان ينحر هديه فانه يذبح شاة في المكان الذي احصر فيه او يصوم او يتصدق والصوم
ثلثة ايام والصدقة على ستة مساكين نصف صاع لكل مسكين وقريبة منها رواية اخرى له **اقول** دلالة ادلة القول الاول على مطلوبهم واضحة ولا دلالة
لاضافة الهدي الى الضمير في الروايتين الاوليين على الهدي المسوق اصلا فلا اختصاص بما اذا ساق الهدي كما هو المحكي عن الجعفي وحمل الاية على ان المراد حتى
تنحروا هديكم خلاف الظاهر بل خلاف تصريح الاخبار ببيان محل الهدي واما ادلة القول الثاني فالروايتان الاوليان واردتان في التطوع وعدم امكان البعث
ايضا محتمل والثالثة لا يدل على التعيين غايتها الجواز والرابعة مخصوص بمن لم يسق الهدي مضافا الى ان قوله ينسك ليس صريحا في الذبح مكانه لجواز
ارادة البعث منه فهذا القول ساقط جدا وكذا الرابع والخامس اما الاول فلعدم شاهد على ذلك الجمع سوى خبر خروج الحسين ع وليس فيهما
دلالة على انه يكون الحج تطوعا بل يمكن ان يكون لجواز الامرين مطلقا او التضرر بالتاخير كما هو ظاهر شكايته من راسه المقدس او عدم امكان البعث
واما الثاني فلما مر من احتمال معنى قوله ينسك مع ان عدم السياق ورد في السؤال فلعل الحكم لجواز الامرين واما السادس فلا ينافي القول الاول لجواز
وجوب البعث وجواز التعجيل في الاحلال مع الذبح في المكان او الصوم او التصدق زائدا على البعث فلم يبق الا القول المشهور ومذهب الاسكافي وبعد ما
عرفت من اجمال الفعل علي ع وعدم معلومية انه هل هو للجواز او التطوع او التضرر او عدم التمكن لا يصلح دليلا للقول كما ان اجمال قوله ينسك في
صحيحة ابن عمار كذلك فلم يبق للاسكافي الا المرسلة وهي مع اجمالها [illegible] كما قيل مخالفة لشهرة القدماء وعمل المعظم وبها تخرج عن الحجية
فضلا عن مقاومة الاخبار المعتبرة ومع ذلك لارادة المحصور بغير المرض محتملة كما هو مقتضى اطباق اهل اللغة من تخصيصهم المحصر بالمريض والمحصور
بغيره ومن ذلك ظهر قوة القول الاول وانه المنصور المعول **الثالثة** المحصور الباعث لهديه يواعد مع المبعوث معه يوما للنحر او الذبح كما امر به
في موثقة زرعة وزرارة وصحيحة ابن عمار فاذا بلغ ذلك الوقت قصر واحل من كل شيء احرم منه الا النساء خاصة فانه لا يحل منهن حتى يحج في القابل الا اذا
كان الاحرام تطوعا فانه يحل منهن اذا استنابا احدا فطاف عنه طواف النساء اما الحل من كل شيء غير النساء وعدم الحل من النساء بذلك فبالاجماع منا
ولدو النصوص كصحيحتي ابن عمار المتقدمتين وموثقة زرارة والرضوي ولا يقرب النساء حتى يحج من قابل واما صحيحة البزنطي عن محرم انكسرت ساقه اي شيء يكون

حاله

كتاب الحج

خالد واى شى عليه قال هو حلال من كل شى فقلت من النسا والثياب والطيب فقال نعم من جميع ما يحرم على المحرم لحديث فهى شاذة وللاجماع مخالفة ومع ذلك هو مذهب بعض العامة فيحتمل التقية واما توقف حلهن له فى الحج الواجب بالحج من قابل وحلهن به فلصحيحة ابن عمار المتقدمة والرضوى المنجبر بعمل الطايفة واما فى المندوب بالطواف عنه طواف النسا استنابة فاستدل له بالاجماع المنقول فى المن وبان الحج المندوب لا يجب العود فيه لا يستلزم الكروه البقاء على تحريم النسا ضرر عظيم منفى فاكتفى فى الحل بالاستنابة والاول ليس بحجة والثانى مردود بان عدم وجوب العود لا ينافى امكان العود فيعود ويطوف وليس العود ضررا والا فهو فى الواجب ايضا حاصل مع ان الاخبار للواجب والمندوب والواجب فى الحكم وهو المحكى عن ف والغن وير حيث قالوا لا يحللن للمحصور حتى يطوف لهن من قابل او يطاف عنه من غير تفصيل بين الواجب وغيره وكذا فى الجامع الا انه لم يقيد بالقابل وقيد الطواف بالنسا وفى السرائر الا انه قال لا يحللن حتى يحج فى القابل او يامر من يطوف عنه النساء وفى الكافى الا انه قال لا يحللن لهن حتى يحج او يحج عنه الا انه يمكن ان يستدل للمشهور من التفرقة بالمرسل والمروى فى عه المحصور بالمرض ان كان ساق هديا اقام على احرامه حتى يبلغ الهدى محله ثم يحل ولا يقرب النسا حتى يقضى المناسك من قابل هذا اذا كان حجة الاسلام فاما حج التطوع فانه ينحر هديه وقد احل مما احرم عنه فان شاء حج من قابل وان شاء لا يجب عليه الحج ولكن الفرق المذكور فيه غير التفرقة المشهورة لحكمه بالحل من دون الاستنابة ونقل عن المفيد وغيره ولكن ضعف الخبر يمنع من العمل به فاذن لا الاظهر اتحاد الندب والواجب فى الحكم ثم المخالف فى المقام من خالف فى عمرة التمتع فحكم بحل النسا للمحصور فيها من غير احتياج الى طواف كما عن س مستدلا بانه لا طواف للنسا فيها وباطلاق صحيحة البزنطى المتقدمة خرج منها الحج باقسامه والعمرة المفردة بالاجماع والاخبار فيبقى الباقى وفيه مضافا الى كونه خروج الاكثر الذى لا يجوز فى التخصيصات والتقييدات ان هذا التقييد ان كان للجمع فهو مع كونه جمعا بلا شاهد وهو غير جائز لا ينحصر وجهه فى ذلك فيمكن الجمع ولو كان لوجود مقيد فلم نعثر عليه بل الاخبار متشابهة بالنسبة اليها والى الحج والمفردة ودعوى ظهور صحيحة ابن عمار فى غير عمرة التمتع لا وجه لها مع ان هذه الصحيحة بالنسبة الى وقت الحل عامة فيمكن تخصيصها بغير النسا ايضا حيث ان الجواب عام وان صرح بهن فى السؤال واما التعليل الاول ففيه انه انما يتم لو علق حلهن على طواف النساء وهو غير معلوم اذ ليس فى الروايات تعرض لذكر طواف النسا ومن خالف فى وجوب الحج من قابل بنفسه فاجاز الاستنابة فيه ايضا وهو ف ومن بعده الا ان يحمل كلامهم على التسويغ دون التخيير والافلا دليل لهم يكافؤ ما مر من الاخبار **فروع أ** هل توقف حل النسا على حجه من قابل مطلق حتى فى صورة العجز عنه ولا يكفى الاستنابة عنه كما هو محكى عن ظاهر النهاية وط والمهذب والوسيلة والمراسم والاصباح والفاضلين فى جملة من كتبهما ام يختص بصورة الامكان وبدونه يحل بالاتيان نيابة عنه كما عن عد وظ ف والغن وير والكافى والجامع والسرائر الحل بالاتيان نيابة عنه مط من غير تقييد بصورة العجز دليل الاول الاصل والاخبار المتقدمة ودليل الثانى لزوم الحرج لولاه بضميمة عدم قايل بالاحلال بدون الحج او الطواف بنفسه او نيابة لزوم الاستنابة مضافا الى الاقتصار على المتيقن فيما يخالف الاصل ولم اعثر للثالث على دليل فهو ساقط فبقى الترجيح بين الاولين ولعله للثانى لما ذكر مضافا الى معارضة الاصل الذى هو دليل الاول مع مثله كما اشير اليه وضعف الرضوى وظهور التمكن للحسين عليه السلم **الرابعة** اذا بعث هديه او ثمنه واحل ثم بان انه لم يذبح له هديه لم يبطل تحلله بل كان باقيا على الحل ولكن يبعث ليذبح له فى القابل بلا خلاف فيه ولا اشكال لموثقة ابن زرعة وزرارة المتقدمتين وصحيحة ابن عمار فان ردوا الدراهم ولم يجدوا هديا ينحرونه وقد احل لم يكن عليه شئ ولكن يبعث فى القابل ويمسك ايض وهل يجب عليه الامساك ثانيا الى يوم الوعد الثانى كما هو المشهور كما فى لك وشرحى ... او لا كما هو المحكى عن السرائر ظاهر يع وضح ولف والفاضل المقداد وغيرهم من المتاخرين الاقوى هو الاول للامر بالامساك فى موثقة زرارة وهو للوجوب واستدل للثانى بالاصل لانه ليس بمحرم ولا فى الحرم والامر فى الموثقة محمول على الاستحباب وفيه انه حمل بلا حامل والاصل بما مر مدفوع بل قد يقال ان الاصل بالعكس لان مقتضى الاية اشتراط التحلل ببلوغ الهدى محله فى نفس الامر فلو تحلل ولم يبلغ كان باطلا ولا يستفاد من الاخبار سوى انه لو تحلل يوم الوعد ولم يبلغ لم يكن عليه ضرر اى اثم او كفارة وهو لا يستلزم حصول التحلل فى اصل الشرع ولو مع الانكشاف وعلى هذا فيكون محرما فى الواقع وان اعتقد لجهله كونه محلا فقوله لانه ليس بمحرم تم اذ لا دليل عليه من نص او اجماع وفيه اولا ان مقتضى الاية النهى عن الحلق حتى يبلغ الهدى ولا بد ان يراد من البلوغ وعده للاجماع والنص على انتفاء النهى يوم الوعد بلغ او لم يبلغ ولو اريد نفس الامر لزم كون النهى باقيا مع عدم البلوغ فياثم وهو عين الضرر وخلاف الاجماع والحاصل انه انما يتم لو كان المعنى فى الاية هو الحكم الوضعى ولكنه حكم تكليفى منتف فى يوم الوعد قطعا ذبح ام لم يذبح وثانيا ان المصرح به فى اخبار كثيرة انه حل حيث حبسه كما فى رواية حمران عن الذى يقول حلنى حيث حبستنى فقال هو حل حيث حبسه قال او لم يقل وفى صحيحة زرارة هو حل اذا حبسه اشترط او لم يشترط خرج ما قبل البعث والميعاد بالدليل فيبقى الباقى ومقتضاه حصول الحل النفس الامرى لكون الالفاظ موضوعة للمعانى النفس الامرية وثالثا انه لو تم ما ذكره لزم وجوب الامساك بعد الانكشاف بلا فصل مع ان مقتضى موثقة زرارة كون وقت الامساك حين البعث الثانى كما هو مذهب الاصحاب ايض ومن ذلك ظهر ان مبدأ ذلك الامساك هو حين البعث الثانى ومنتهاه حين الوعد الثانى ولو ظهر عدم الذبح ثانيا ايض فهل يبعث ثالثا ام لا فيه وجهان **الخامسة** لو احصر وصد فبعث بهديه ثم زال العارض من المرض والعدو التحق باصحابه ان لم يفت وقته بان يدرك احد الموقفين على وجه يصح حجه بلا خلاف لزوال العذر ولصحيحة زرارة اذا احصر بعث بهديه فاذا افاق ووجد فى نفسه خفة فليمض ان ظن انه يدرك الناس فان قدم مكة قبل ان ينحر الهدى فليقم على احرامه حتى يفرغ من جميع المناسك وينحر هديه ولا شئ عليه وان قدم مكة وقد نحر هديه فان عليه الحج من قابل او العمرة قلت فان مات وهو محرم قبل ان ينتهى الى مكة قال يحج عنه اذا كانت حجة الاسلام ويعتمر انما هو شئ عليه قيل ومثل ذلك اخرى

واردة في المصدود دون فاته الحج فانه يتحلل بعمرة مفردة ويقضي الحج ان كان واجبا والا ندبا بلا خلاف ان تبين عدم وقوع الذبح عنه وعلى الاشهر ان تبين وقوعه لعموم ادلة وجوب التحلل بالعمرة على من فاته الحج واحتمل الشهيدان او بعض لعدم الاحتياج الى عمرة التحلل لحصوله بالذبح لادلة حصوله ببلوغ الهدي محله والخدش فيها بعد ظهور شمولها للمفروض لانصراف اطلاقها بحكم التبادر الى غيره مردود بالمنع اولا وجريان مثله في ادلة وجوب التحلل بالعمرة ثانيا كما ان الاستدلال لوجوب العمرة بالصحيحة المتقدمة على بعض نسخها العاطف للعمرة على الحج بلفظة واو مردود بعدم دلالته على ان المراد تلك العمرة مع ان بعد اختلاف النسخ واكثرها العطف باو لا يصلح للاستدلال والله العالم

المقصد السادس في الكفارات وفيه ابحاث البحث الاول في كفارة الصيد وما يحذو حذوه وفيه مقامات المقام الاول في كفارة الطيور وفرخها وبيضها وفيه مسائل المسألة الاولى اذا قتل المحرم نعامة فكفارته بدنة وهي الانثى من الابل على الاحوط فان لم يجد ها فض على البدنة بعد تقويمها قيمة عادلة على الطعام مطلقا على الاقوى وفاقا للجماعة لاطلاق الاخبار وعلى البر خاصة كما هو مختار اخرين على الاحوط لما قيل من انه المتبادر من الطعام فيطعمه ستين مسكينا على الاقوى وفاقا للصدوق والعماني وغيرهما لصحيح ابن عمار ورواية ابي بصير وذهب جماعة بل هو الاشهر كما قيل لكل اجماعا نصا وفتوى لكل مسكين مد على الاقوى وفاقا للصدوق والعماني وغيرهما للصحيحة مسكين نصف صاع مدان لصحيحة الحذاء المجاب عنها بقصورها عن افادة الوجوب اولا وعمومها للمطلب بالنسبة الى النعامة ثانيا ومخالفتها للاصل الذي هو المرجح عند التعارض وعدم المرجح ثالثا ولبعض اخر فاطلق الاطعام لاطلاق بعض الاخبار واللازم تقييده بما مر ثم انه يكتفي بذلك القدر ولا يلزمه اتفاق ما زاد عن قيمتها عن ستين مد بل الزايد له ولا يلزمه ايضا ما نقصت القيمة عن الوفاء بالستين بلا خلاف عن غير من اطلق الاطعام بل عن ف الاجماع على نفي وجوب الزايد ويدل عليه مرسلة جميل واما في صحيحة محمد من ان عدل الهدي ما يتصدق به نعام لا يقاوم ما مر وكذا ما في رواية البرقي من ان من لم يجد البدنة الواجبة في الفداء فسبع شياه مع انه مما لم يقل باحد في المقام كما صرح به بعضهم وان لم يجد ثمنها ليطعم صام من كل مد يوما على الاشهر بل عن الغنية والتبيان والكنز الاجماع عليه لصحيحة الحذاء ومرسلة ابن بكير القاصرتين عن افادة الوجوب خلافا للعماني والصدوق فثمانية عشر يوما مطلقا لموثقة ابي بصير وروايته وصحيحة ابن عمار ورواية البرقي واجيب بترجيح الاولى لاعتضادها بالشهرة والاجماع المنقول وموافقتها الاصل الاشتغال وكون حمل الثانية على صورة العجز على الاولى تقييدا وهو خير من حمل الثانية على الاستحباب الذي هو التجوز والاول مردود بعدم صلاحيته للترجيح والثاني بان اصل الاشتغال انما يرجع اليه اذا لم يكن هناك قدر مشترك والا فيرجع الى اصل البراءة والقدر المشترك هنا حاصل والتقييد انما يقدم مع وجود دليل عليه والا فلا وجه له واذن فالاقرب هو الثاني وان كان الاحوط هو الاول وعلى الاحتياط فمع العجز عن صيام الستين يصوم ثمانية عشر يوما ووجهه قد ظهر مما مر لا تتابع في هذين الصومين للاصل **الثانية** في قتل كل واحد من العصفور والقبرة وهي التي يقال لها بالفارسية چلو والصعو يقال لها بالفارسية برفچين ذكرهما في شرح الحج مد من طعام وفاقا للاكثر كما قيل لمرسلة صفوان خلافا للمحكي عن الصدوقين فاوجبا في غير النعامة من الطيور شاة لصحيحة ابن سنان في محرم ذبح طيرا ان عليه دم شاة يهريقه فان كان فرخا فجدي او حمل صغير من الضان وجوابه انها اعم مطلقا مما مر فيجب تخصيصها به وللاسكافي فاوجب القيمة لمرسلة حريز عن سليمان بن خالد عما في القمري والدبسي والسماني والعصفور والبلبل قال قيمته فان اصابه وهو محرم في الحرم فقيمتان ليس عليه فيه دم وجوابه انها شاذة يجب الطرح مع انها ايضا اعم مطلقا مما مر **الثالثة** في قتل القطاة ويقال لها بالفارسية سنگخوار وما يلحق بها من الحجل والدراج حمل فطم ورعى في المرعى بلا خلاف فيه لصحيحة ابن سليمان بن خالد ورواية مفضل بن صالح ولا يعارضها صحيحة اخرى لسليمان من اصاب قطاة او حجلة او دراجا او نظيرهن فعليه دم لان الدم مطلق فيجب حمله على الحمل المامور ولذا قالوا بالحمل في الحجل وهو نوع من القبج والدراجة ايضا بل نفي الخلاف فيهما ايضا فان ثبت الاجماع والا فحكمهما حكم مطلق الطير **الرابعة** في غير ما ذكر من الطيور دم شاة وفاقا للصدوقين وجماعة من المتاخرين منهم صاحبا الكفاية والذخيرة لصحيح ابن سنان المذكور والاقوى في حمام مكة الطير الاهلي من غير حمام الحرم من ذبح طيرا منه وهو غير محرم فعليه ان يتصدق بصدقة افضل من ثمنه فان كان محرما فشاة عن كل طير وصحيحة سليمان بن خالد رجل اغلق بابه على طاير فمات فقال ان كان اغلق الباب بعدما احرم فعليه شاة وان كان اغلق الباب قبل ان يحرم فعليه ثمنه وفي بعض الاخبار عن مولانا الجواد عليه السلام ان المحرم اذا قتل صيدا في الحل وكان الصيد من ادان الطير وكان الطير من كبارها فعليه شاة وان اصابه في الحرم فعليه الجزاء مضاعفا واذا قتل فرخا فعليه حمل فطم من اللبن واذا قتله في الحرم فعليه الحمل وقيمة الفرخ وان كان من الوحش كان بحمار وحش فعليه بقرة وان كان نعامة فعليه بدنة وان كان ظبيا فعليه شاة وان كان قتل من ذلك في الحرم فعليه الجزاء مضاعفا هديا بالغ الكعبة وصحيحة زرارة اصاب المحرم في الحرم حمامة الى ان سلغ الظبي عليه دم يهريقه ويتصدق بمثل ثمنه ومثل الثمن لكونه في الحرم لا لاجل الاحرام وقد ورد التصريح بالشاة للحمامة التي هي اما كل طير مطوق بطوق اخضر او احمر او اسود محيط بعنقه او يعب الماء اي يشربه كرعا بان يضع منقاره فيه ويشربه وهو واضع فيه كالغنم لا بان يأخذ الماء بمنقاره قطرة قطرة ويبلعها بعد اخراجه كالدجاجة والعصفور في روايات كثيرة جدا وتطابقت عليه الفتاوى **الخامسة** ايضا من قتل جرادا في الاحرام فعليه الفداء كف من طعام او تمرة مخيرا بينهما وفاقا للمحكي عن ط ويب وكره والمن والشهيدين وغيرهما من المتاخرين جمعا بين ما يتضمن الاول خاصة كصحيحي ابن عمار وزرارة والمخالف بين من اثبت الاول خاصة والثاني كذلك وكل منهما جماعة من القدماء وفي بعض الروايات اثبات الدم لاصابة الجراد واكلها معا ويحكى العمل به عن جماعة ولا باس به لو كان الجراد كثيرا فقتلها جملة فعليه دم شاة بلا خلاف الا من شاذ فقال فيه بمد من تمر بل بالاجماع كما في ف لصحيحي محمد المشار اليهما ومقتضى احدهما ثبوت الدم في الاكثر من الواحدة مطلقا وان كان اثنين الا انه يعارضها

في كفارة قتل القطاة

مفهوم

مفهوم الاخرى حيث قال فان كان كثيرا فعليه دم شاة فان الاثنين ليسا كثيرا عرفا ولذا اقتصر الاصحاب على ذكر الكثير وصرح بعضهم بان المرجع فيه
الى العرف وفيما يبلغ الكثير العرفي في كل جرادة تمرة وهو حسن من جهة نفي الدم حيث ان بعد معارضتهما يرجع الى اصالة نفي الدم واما اثبات التمرتين
نظرا اذ لم يثبت من الصحيحين المتقدمين الآن في الجرادة الواحدة تمرة او كف من طعام واما ما بين الوحدة والكثير فلم يظهر له حكم من الاخبار هذا مع
ان في الصحيح الاول فهكذا من قتل جرادا كثيرا قال كف من طعام وان كان اكثر من ذلك فعليه دم شاة ولا شك ان اكثر من الكثير لا يصدق على الاثنين
فلا يبقى معارض المفهوم المذكور مطلقا بل يعارض منطوقا فيهما من جهة اثبات الدم للكثير في احدهما والكف من طعام له في الاخرى واثبات الدم للاكثر
من الكثير ومقتضى الاستدلال اختصاص الدم بكثير فوق الكثير لا خصيصه ولكن كانه لا قائل بالتفصيل في الكثير والاحتياط في اول مراتب الكثرة بالجمع بين واحد
من التمرة او الكف وبين الدم وفيما بينه وبين الواحدة باحد الاولين بل بالجميع ايضا هذا كله مع امكان التحرز عن الجرادة ولو كان على الطريق بحيث لا يتمكن من
التحرز عنه الا بمشقة كثيرة لا يتحمل عادة فلا اثم ولا كفارة في قتله بغير خلاف ظاهر للصحاح الثلث لزراره وابن عمار وحريز وموثقة ابي بصير المصرحة كلها في
ذلك **السادسة** المشهور بين الاصحاب بل ادعى عليه الاجماع جماعة ان في كسر بيض النعامة اذا كانت فيه فرخ يتحرك فلفا لكل بيضة بكرة من الابل وان لم
يعلم تحرك الفرخ فيه فعليه ارسال فحل الابل في عدد ما كسره من البيضة من الاناث فما حصل النتاج هدي لبيت الله للجمع بين ما دل على ان فيه البكرة
مطلقا كصحيحة سليمان بن خالد وما دل على ان فيه الارسال كصحيحة الاخرى وصحيحة الحلبي وصحيحة الكناني ورواية علي بن ابي حمزة ومرسلة بن ابي شهادة صحيحة
علي عن رجل كسر بيض النعام وفي البيض فراخ قد تحرك فقال عليه لكل فرخ تحرك بعير فنحره في المنحر وذهب جماعة من القدماء منهم الاسكافي والصدوق
في بعض كتبه والمفيد والسيد والديلمي الى ان فيه الارسال مطلقا لاكثر اخباره وعن الصدوق بين الارسال اذا تحرك وبدونه فلكل بيضة شاة للجمع
بين اطلاقات الارسال وبين ما دل على ان في بيضة النعام شاة كصحيحة الحذاء ورواية ابي بصير لشهادة رواية محمد بن الفضيل المتضمنة لقوله ع اذا
اصاب المحرم بيض نعام ذبح عن كل بيضة شاة واذا وطي بيض النعام ففدغها وهو محرم وفيها افراخ يتحرك فعليه ان يرسل الحديث ونحوها الرضوي وعن
المقنع انه اوجب الشاة في اصابة البيضة والارسال في الوطي والفدغ ويظهر من بعض المحدثين من متاخري المتاخرين الجمع بالفرق بين الاصابة باليد والكسر
والاكل ففيهما البعير وبين الوطي فالكسر فالارسال وهو قريب لما في المقنع في التفصيل الا انه فرقا في الشاة والبعير واستشهد لذلك بصحيحة ابان بن تغلب في قوم
حاج محرمين اصابوا افراخ نعام واكلوا جميعا قال عليهم مكان كل فرخ اكلوه بدنة يشتركون فيها جميعا فيشترونها على عدد الفراخ وعلى عدد الرجال **اقول**
وان امكن رد بعض هذه الاقوال بالشذوذ ولكن الترجيح بين القولين الاولين مشكل يحتاج الى تامل لا يقتضيه المقام لعدم الاهتمام بشان المسئلة
ثم انه لو عجز عما ذكر ففي كل بيضة شاة فان لم يجد فالصدقة على عشرة مساكين لكل مسكين مد فان لم يقدر فصيام ثلثة ايام على المشهور بين الاصحاب المدعى
عليه الاتفاق ويدل على هذه الاحكام بذلك التفصيل رواية علي بن ابي حمزه وبعض الصحاح وفيه قول آخر متروك **السابعة** في اصابة بيض
القطاة في الاحرام بكرة من الغنم في صحيحة سليمان بن خالد وفيها مخاض من الغنم وهي التي من شانها ان يكون حاملا في روايته وفي وطيها وشدخها ارسال
فحوله من الغنم على عدد البيض من الاناث على ما مر في بيض النعامة وفي رواية المشار اليها ورواية الاخرى ورواية محمد بن الفضل وفي صحيحة اخرى
لسليمان في بيض القطاة كفارة مثل ما في بيض النعام والظاهر ان المراد المماثلة في الكيفية دون جنس الكفارة والحمل على المماثلة في ثبوت اصل الكفارة
بعيد عن ظاهر العبارة وللاصحاب فيها اقوال كثيرة لا ينطبق احدها على تلك الاخبار وحيث لا يثبت في المسئلة اجماع بسيط ولا مركب فالاولى قطع
النظر عن الاقوال والقول بالارسال مع الوطي والتخيير بين البكرة والمخاض من الغنم في غيره من وجوه الاصابة كما ذكره بعض المتاخرين في العضا في
الفرق بين الوطي والاصابة بل لنا التخصيص بالبكرة في غير صورة الوطي لخصوصية روايتها ببيض القطاة وعموم رواية المخاض وان كان صدرها في
بالقطاة ويمكن تخصيص ما ذكرنا بالبيض التي لم يتحرك فيها الفرخ واما ما تحرك فيه ففيه حمل لرواية ابي بصير عن رجل قتل فرخا وهو محرم في غير الحرم فقال عليه
حمل وليس عليه قيمته لانه ليس في الحرم والفرخ يصدق على البيض التي فيها الفرخ كما يدل عليه صحيحة علي المتقدمة في بيض النعام قالوا ولو عجز عن الارسال
فمن كل بيضة شاة ومع العجز يطعم عشرة مساكين ومع العجز يصوم ثلثة ايام ولعله للمماثلة المذكورة في صحيحة سليمان ولا باس به والحق جماعة بيض القبج ببيض
القطاة قيل ولا مستند له والحقه بعضهم ببيض الحمام لان القبج نوع من الحمام وهو حسن ان ثبت النوعية **الثامنة** حكم وطي بيض الحمامة على المحرم درهم
في صحيحة حريز وكذا في صحيحة الاخرى في مطلق البيضة وفي رواية محمد بن الفضيل بربع درهم في مطلق البيضة وفي رواية يونس بن يعقوب بنصف درهم
قال فيها بعد السؤال عن رجل اغلق بابه على حمام من حمام الحرم وفراخ وبيض وان كان اغلق عليها بعد ما احرم فان عليه لكل طير شاة ولكل فرخ حملا وان لم
يكن تحرك فدرهم وللبيض نصف درهم وفي صحيحة علي في كسر بيض الحمام وفي البيض فراخ قد تحرك بشاة وان كان الفراخ لم يتحرك بقيمته ورقا يشترى به
علفا يطرحه لحمام الحرم وفي رواية الحارث بن المغيرة بدرهم لاكل المحرم بيض حمام الحرم ومقتضى الاستدلال بالاخبار بعد رفع اليد عن رواية ربع الدرهم لاحتمال
وروده في حق الجاني المحل في الحرم كما يظهر من الحديث او عمومه له فيخص به وبعد تحكيم المقيد منه على المطلق فيحمل رواية الدم على البيض الذي فيه فرخ يتحرك
الحمل من الدم وكذا من الشاة ان يجعل البيض ثلثة انواع ما فيه فرخ يتحرك ففيه حمل وما فيه فرخ لم يتحرك ففيه درهم وما ليس فيه فرخ ففيه نصف درهم ولكن
لم نعثر من الاصحاب على من حكم بالثالث بل قسموا البيض بالقسمين الاولين وحكموا فيهما بالحكمين وهو الاحوط **التاسعة** في فرخ الحمام حمل او جدي
مخيرا بينهما للصحيح ابن سنان **العاشرة** عن المفيد والسيد ان في قتل زنبور تمرة وفي قتل زنابير كثيرة مد من طعام او من تمر وعن الاسكافي ان فيه كف من طعام

في كفارة كسر بيض النعامة اذا كان فيها فرخ

في بيض القطاة

في كفارة قتل زنبور

او تمر وعن جماعة منهم الحلي في السرائر مع العمد فيه كف من طعام ولا شيء مع الخطاء وفيها اقوال اخر والمستند اخبار لا يثبت شيء منها الوجوب لخلوها عن الدال عليه بل غايته ما يثبت منها استحباب شيء من الطعام فعليه الفتوى الحادية عشر في غيرها ذكر من الطيور شاة ومن الافراخ حمل او جدي ومن البيض كما يأتي بيانه

في كفارة الوحوش وغيرها من الحيوانات

المقام الثاني في كفارة الوحوش وغيرها من الحيوانات وفيه مسائل المسئلة الاولى في بقرة الوحش بقرة اهلية بالاجماع والصحاح وفي حماره كذلك عند الاكثر بل عن الغنية الاجماع عليه لصحيح حريز وموثقة ابي بصير ورواية الكناني وبدنة عند صاحب المقنع لصحيح يعقوب بن شعيب وسليمان بن خالد ورواية ابي بصير واحدهما مخيرا عند الاسكافي وجماعة من المتاخرين جمعا بين الاخبار وهو الاظهر لانه المرجح من المنصوص عند التعارض وعدم الترجيح ولعل نظر الاولين الى الترجيح بموافقة الكتاب حيث ان البقرة اقرب مثلا من الحمار الى البدنة وفيه ان مثل ذلك الاقربية لا يفهم من المماثلة فان لم يجد الفداء قالوا فض قيمة البقرة على مطلق الطعام لاطلاق الاخبار او على البر خاصة لان الطعام هو لغة والاول اقرب والثاني احوط ويطعمها ثلثين مسكينا بلا خلاف لصحيح ابن عمار وموثقة ابي بصير ورواية لكل مسكين مدين عند الاكثر لصحيح الحذاء اذا اصاب المحرم صيدا ولم يجد ما يكفر من موضعه الذي اصاب فيه الصيد قوم جزاؤه من النعم دراهم ثم قومت الدراهم طعاما لكل مسكين نصف صاع فان لم يقدر على الطعام صام لكل نصف صاع يوما او مد عند اخرين قيل كما في الصحيح ونسب المدين الى الصحيحين ولم اجد الصحيح في المد ولا غير صحيحه عامة في المدين ولعل نظره الى اخبار البدنة وتقسيم الاطعام على الستين ولا دليل على الاتحاد والقياس بط الا ان يتمسك بالاجماع المركب وهو حسن الا انه ليس استنادا الى الصحيح والصحيحين نعم يمكن استفادة المد من ضم مرسلة ابن بكير في قول الله تعالى او عدل ذلك صياما فالثمن قيمة الهدي طعاما ثم يصوم لكل مد يوما وصحيحة محمد عن قول الله تعالى او عدل ذلك صياما قال عدل الهدي ما بلغ يتصدق به فان لم يكن عنده فليصم بقدر ما بلغ لكل طعام مسكين يوما ولا باس به ثم لا يخفى ان تقويم البقرة والتوزيع على ثلثين مسكينا في حمار الوحش انما هو على المش واما على المختار فالحكم التخيير بين ما ذكر وبين تقويم البدنة والتوزيع كما مر في النعامة لانه الحكم في بدل البدنة كما صرح به في الاخبار الخاصة والعامة ثم على التقديرين ان كانت القيمة اقل من الستين او الثلثين اقتصر على القيمة ولو زاد لم يجب عليه الزيادة كما مر في النعامة بلا خلاف فيه يوجد وقيل في الاخبار عليه الدلالة ولا يخفى انها واردة في البدنة فالاحسن التمسك بالاجماع المركب ولو لم يجد القيمة صام تسعة ايام على الاظهر وعن كل مسكين يوما فان عجز فتسعة ايام على الاحوط الاشهر ووجه الاستدلال في النعامة ظهر

في قتل كل واحد من الظبي والثعلب والارنب شاة

الثانية في قتل الظبي شاة بالكتاب والسنة والاجماع فان لم يجد الشاة فض ثمنها على الطعام على الاظهر او خصوص البر على الاحوط ويطعم عشرة مساكين اجماعا نصا وفتوى لكل مسكين مد على الاشهر ومدان عند جماعة ولعله للاجماع المركب ويمكن استفادة المد من ضم المرسلة والصحيح كما مر ولو قصرت قيمتها عن الاطعام اقتصر عليها ولو زاد لم يجب عليه الزايد فان لم يجد صام ثلثة ايام على الاظهر وعشرة ايام فان عجز فثلثة على الاحوط الاشهر الثالثة في قتل الثعلب والارنب شاة بلا خلاف بل عن بعضهم الاجماع عليه لرواية ابي بصير فيهما وصحيحي البزنطي وابن مسكان في الارنب ولو لم يجدها فهما كالظبي في البدل على الاظهر الاشهر الاحوط لصحاح الحذاء ومحمد بن عمار ومرسلة ابن بكير وعن القديمين والصدوقين والمحقق انه لا بدل لهما بل يستغفر الله تعالى للاصل وجوابه ظاهر الرابعة في قتل الضب والقنفذ واليربوع جدي على الاظهر الاشهر بل حكي عن عامة من تأخر لحسنة مسمع في اليربوع والقنفذ والضب اذا اصابه المحرم فعليه جدي والجدي خير منه وانما جعل عليه هذا كي ينكل عن صيد غيره واوجب جماعة فيه الحمل مدعيا بعضهم الاجماع عليه ووجهه غير واضح والحق الشيخان والسيد والحلي وابن حمزة والمحقق الثاني وغيرهم بالثلثة اشباهها ولعلهم كما قيل نظروا الى التعليل في الحسن فقوله وانما جعل عليه ولا يخ عن قوة الخامسة قال جماعة منهم الصدوق في يه والمفيد والشيخ والفاضل في لف والشهيد في س وجمع اخر ان في قتل العظاية بالعين المهملة والظاء المعجمة وهي من كبار الوزغ كف من طعام لصحيح ابن عمار محرم قتل عظاية قال كف من طعام خلافا لاكثر من الاصحاب فلم يوجبوا له شيئا وهو الاظهر لقصور الصحيح عن افادة الوجوب نعم نقلها في بعض الكتب هكذا عليه كف من طعام ولكن لم يثبت هذه الزيادة السادسة اثبت جماعة في القملة يلقيها من جسده كفا من طعام للحسنتين ابن ابي العلاء المتقدمتين في بحث القاء هوام الجسد المؤيدتين بصحيحي حماد ومحمد المتقدمتين فيه ايضا ورواية الحلبي حككت راسي وانا محرم فوقع منه قملات فاردت ردهن فنهاني فقال تصدق بكف من طعام ونفاه جمع اخر وقالوا باستحبابه للروايتين الى الجارود النافية للفداء وقتلها وصحيح ابن عمار النافية للشيء فيه والاخرى النافية للشيء عن سقوطها عن الراس بحكه ورواية مرة وغيرها المجوزة لالقائها المتقدم جميعا في البحث المذكور ورواية اخرى لابي الجارود حككت وقعت قملة قال لا باس قلت اي شيء يجعل فيها قال وما اجعل عليك في قملة ليس عليك فيها شيء وهو الاقوى لذلك ولا يتوهم عمومية الاخبار الاخيرة باعتبار نفيها الشيء الشامل للعفا ايض فيجب التخصيص لان روايتي ابي الجارود مصرحتان بنفي الفداء والكفارة وجوبا فهما قرينتان على نحو الحسنتين وحمل الاخبار الاخيرة على التقية بمحض حكاية نفي الكفارة فيه عن طائفة من العامة غير جيد بعد ذهاب جمع اخر من مشاهيرهم الى خلافه نعم الاحوط الفداء

في قتل الاسد كبش

السابعة ذهب جماعة منهم علي بن بابويه وابن حمزة الى ثبوت وجوب الفداء بكبش في قتل الاسد وقيده بعضهم بما اذا لم يرده واسندوا الى رواية سعيد المكاري ونفى جماعة الكفارة فيه بخصوصه للاصل وضعف الرواية اقول وهو الاقوى لان غاية ما يدل عليه الرواية ذبح الكبش للمحرم لا للاحرام الثامنة ما لا تقدير لفديته من الحيوانات قيمته قيمة السوقية الثابتة باخبار عدلين عارفين بلا خلاف فيه يعلم او مطلقا كما في لك وغيره وغيرها قالوا لتحقق الضمان لعموم الجزاء والفداء في الصيد مع عدم التعدي يرجع الى القيمة ولصحيح حريز في الظبي شاة وفي البقرة بقرة وفي الحمامة بدنة وفي النعامة بدنة وفيما سوى ذلك قيمته اقول لا شك في تخصيص قوله ما سوى ذلك اي من الحيوانات الممنوع تعرضها للمحرم بحكم التبادر وقرينة المقام

ولابد ايض من التخصيص بما له قيمة بقرينة قوله قيمته فلا يثبت في كثير من الحشرات كالخنفساء والذباب واما ما لا قيمة له مما يحرم تعرضه فعليه الاثم والاستغفار
ثم ان ظاهرهم ان ما سوى ما ذكر من الطيور والافراخ والبيوض داخل فيما لا تقدير له والحق ان جميع هذه الثلثة مما وقع له التقدير اما الطيور فقد
مر الكلام فيه وان في كل طير دم شاة واما الافراخ ففي كل فرخ حمل وحكي تخيرا بينهما للصحيحة ابن سنان المتقدمة في المسئلة الثانية من المقام الاول ورواية
ابي بصير عن رجل قتل فرخا وهو محرم في غير الحرم فقال عليه حمل وليس عليه قيمته لانه ليس في الحرم واما البيوض فلصحيحة حريز وان المحرم ببيضه وكسرها فعليه درهم
كل هذا يتصدق به بمكة ومنى فالحق عدم الرجوع فيها الى القيمة بل لكونها مقدرة بل لعموم العلة المذكورة في رواية ابي بصير النافية للقيمة بل مقتضاها نفي القيمة
في جميع المواضع وان الرجوع الى القيمة حكم الصيد الحرمي دون الاحرامي الا انه لا عمل به بالنسبة الى الصحيحة حريز المتقدمة بخصوصه كما ان الصحيحة لاعميتها
من اخبار الطير والفرخ والبيض يجب تخصيصها بها وعدم الاطلاع على من قال بمثل ما قلنا في مطلق البيض لا يدل على العدم ولو سلم عدم الذكر فلا يثبت
منه الاجماع والله اعلم

المقام الثاني في بقية احكام كفارات الحيوان

في بقية احكام كفارات الحيوان

الاولى اللازم في الفداء المنصوص عليه كالبدنة والبقرة والشاة والحمل صدق الاسم وتحقق المماثلة النوعية عرفا ولا يشترط ازيد من ذلك للاصل فيجوز فداء الصيد المعيب بمعيب اخر مثله كالاعور بالاعور بل بمعيب اخر لا يماثله في العيب كالاعور بالاعرج بل الصحيح بالمعيب كالاعرج لصدق المماثلة الثابتة اعتبارها والاسم والافضل فداء الصحيح بل المعيب بالصحيح وكذا يجوز فداء الذكر بالانثى وبالعكس فيما لا مقدر خاصا له لما ذكر والتماثل احوط

الثانية لو اصاب صيدا حاملا فالقت جنينا ثم ماتا فدى الام بمقدرها والصغير بمثله من الصغار بلا خلاف فيه بين العلماء كما في ك لاطلاق الامر بالفداء بالمقدر وبالمماثل المتناول للصغير والكبير ولو عاشا لم يكن عليه فدية للاصل ولو عاب احدهما دون الاخر والوحد ظ ولو القت جنينا لا حيوة له ومضت فهي معيبة فيه الارش كما ياتي ولو شك في حيوة الجنين لم يكن له فداء ايض لتعلق الحكم بالحي بعد الولادة

هما عوض الارش ولو فات احدهما

الثالثة اتلاف المحرم للصيد بل مطلق الحيوان الممنوع عنه في الاحرام تارة يكون بمباشرة قتله واخرى بامساكه واحدة وثالثة بايجاد سبب موت له حتى هلاكه ويقال له التسبيب كاغلاق باب عليه من غير مباشرة غيره في اتلافه والافلا يكون اصابة منه بل هو اشارة ودلالة وياتي حكمها فثبوت الفداء المتقدم بمباشرة القتل واضح وجميع الادلة المتقدمة دالة عليه واما الامساك وايجاد السبب فان اديا الى الهلاك والتلف فلا شك في ثبوت الفداء ايض لصدق اصابة الصيد والحيوان عليه ويدل عليه صحيحة سليمان بن خالد المتقدمة في المسئلة الرابعة من المقام الاول ورواية يونس بن يعقوب المتقدمة في المسئلة الثامنة منه وان لم يؤديا الى الهلاك بل خلى سبيله فالظ انه لا فداء فيه بل فيه الاثم فقط ويدل عليه مفهوم الشرط في صحيحة ابن ابي عمير المحرم اذا قتل الصيد فعليه جزاؤه الحديث وفي صحيحة منصور المحرم لا يدل على الصيد فان دل عليه فقتل فعليه الفداء وترتب الفداء في الاخبار على القتل والذبح والاصابة التي لم يعلم صدقها على غير ذلك ويدل عليه ايض مفهوم العلة المنصوصة في رواية ابي بصير في محرم رمى ظبيا فاصابه في يده الى ان قال وان كان ذهب على وجهه فلم يدر ما صنع فعليه الفداء لانه لا يدري لعله هلك وما ورد في نفي الضمان على من رمى الصيد ولم يؤثر فيه ويؤيده ايضا اخبار كثيرة واردة في اخذ الطاير في الحرم فامر بتخلية سبيله من غير امر بالكفارة وفيها مطلقات ايض ليشمل المحرم بل منها ما هو ظاهر فيه وقد حكي في لك عن الشيخ وجمع من الاصحاب الضمان باغلاق الباب على الطاير وهو ظاهر فع وحكي عن الفاضل في التلخيص واحتجوا له برواية يونس بن يعقوب المتقدمة وفي صحيحة ابن سنان على نسخها الذي ليس فيه قوله فمات وبروايات اخرى واردة في غلاق الباب على حمام الحرم من غير تقييد بالمحرم ورد بعضهم الصحيحة باختلاف النسخ بل في الاكثر قوله فمات والروايتين بالضعف وحملها بعضهم على الجهل بصورة الحال فتغلق الباب لا يدري بعده حال الطاير وهو حمل بلا شاهد ويمكن ان يكون المراد بالاغلاق حتى هلك كما هو الظاهر ويمكن حمل الفتاوى المطلقة عليه ايض ولذا قيد في السرائر الاغلاق بالتادية الى الهلاك ولو عمل بهما في موردهما خاصة وهو اغلاق الباب على حمام الحرم كما هو ظاهر القائلين حيث عنونوا المسئلة هكذا لم يكن بعيدا بل مقتضى الاستدلال ذلك فعليه الفتوى فيتعدى بما في رواية يونس المذكورة وان كان الاحوط الفداء بمطلق الامساك والحبس لامكان ادخاله في الاصابة ولكن الظ انه لا قايل به والبيض ايض كالحيوان ان اتمها ذكر

بعض م نسخه

في وجوب الكفارة بالتسبيب وفي حكم الاكل من صيد غيره

الرابعة كما يثبت الكفارة بقتل الصيد مباشرة او تسبيبا كذلك تثبت باكله وان صاده غيره وصاده هو حال الحلال بلا خلاف فيه محكي عن جماعة من القدماء والمتاخرين بان فيه الفداء مثل اصل الصيد وذهب جمع اخر والظاهر انهم الاكثر الى ضمان القيمة دليل الاولين الاخبار المتكثرة من الصحاح وهو الموثقات المتقدمة كثير منها في مسئلة اضطرار المحرم الى الصيد والميتة انه يأكل ويفديه وصحيحة الحلبي عن رجل اشترى لرجل محرم بيض نعامة فاكله المحرم قال على الذي اشتراه فداء وعلى المحرم فداء قلت وما عليهما قال على المحل جزاء قيمة البيض لكل بيضة درهم وعلى المحرم الجزاء لكل بيضة شاة وصحيحة زرارة المصرحة بان من اكل طعاما لا ينبغي اكله وهو محرم متعمدا فعليه شاة وصحيحة علي عن قوم اشتروا ظبيا فاكلوا منه جميعا وهم حرم فقال على كل منهم فداء صيد على كل انسان منهم فداء صيد كامل ورواية يوسف الطاطري صيد اكله قوم محرمون قال عليهم شاة شاة وليس على الذي ذبحه الا شاة وصحيحة ابان بن تغلب في قوم حجاج محرمين اصابوا افراخ نعام فاكلوا جميعا فقال مكان كل فرخ اكلوه بدنة يشتركون فيها يشترونها على عدد الفراخ وعدد الرجال حجة الاخرين الاصل وصحيحة ابن عمار ان اجتمع قوم على صيد وهم محرمون في صيده او اكلوا منه فعلى كل واحد منهم قيمته وموثقته في اخرها واي قوم اجتمعوا على صيد فاكلوا منه فان على كل انسان منهم قيمته وان اجتمعوا عليه في صيد فعليهم مثل ذلك واجاب بعض من اختار الاول عن الاصل بوجوب رفع اليد عنه بما مر مع انه قد يكون الاصل مع الاول بان يريد القيمة على الشاة وضعف دلالة الثاني لاحتمال ان يكون المراد من القيمة فيه الفداء بقرينة قوله مثل ذلك فان الظاهر انه اشارة الى ما في الاكل دون الصيد **اقول** ما ذكره في رد الثالث وان كان محلا للمناقشة لاحتمال كون ذلك اشارة الى الصيد والمراد المماثلة المامور بها في

[illegible]

الاية الكريمة فلا يكون قرينة على ارادة الفدا من القيمة ولكنه صحيح فى الثانى فان عطف الاكل على الصيد يفيد ان المراد بالقيمة ليس هو مقصودهم لعدم
امكانه بالنسبة الى الاجماع على الصيد وعلى هذا فاما يكون المراد بها الفدا فى الصيد والقيمة فى الاكل لا باستعمال اللفظ فى المعنيين بل بالاشتراك المعنوى
حيث ان المراد بالقيمة ما يقابل الشئ ويقاومه عادة او شرعا او الفدا فيهما فيحصل فيه الاجمال المانع عن الاستدلال ومنه يعلم خدش اخر فى الثالث وهو عدم
صراحة القيمة فى المعنى المقصود فلعله الفدا او شئ اخر قرره الشارع جزاء وقد استعملت القيمة فى الفدا فى الموثقة المذكورة اخرها فضلا اولها بعد
كلام فى الصيد فان اصبته انت حلال فى الحرم فعليك قيمة واحدة وان انت اصبته وانت حرام فى الحل فعليك القيمة وان اصبته وانت حرام فى الحرم فعليك
الفدا مضاعفا ومنه يظهر ضعف الاستدلال بهما على ما ارادوه سيما بعد المقابلة مع ما اورده الاولون من اثبات الفدا وما سنذكره ايض ولكن
لا يصلحان ايض دليلا للقول الاول كما ذكره بعضهم اذ غايته الاجمال فى المراد بل ولو سلم انه الفدا ايض لا يعد لان الفدا بالعوض عن الشئ سواء كان
من جنسه او غير جنسه ولا يختص الفدا بامر معين من مماثل او حيوان ولذا استعمل فى الموثقة المذكورة كل من القيمة والفدا فى مقام الاخر واطلق الفدا
فى مقام الاخر واطلق الفدا على مقام القيمة المصطلحة فى مواضع غير عديدة منها رواية عقبة بن خالد الواردة فى محل قتل صيدا يوم الحرم واطلق فيما
يقابل الشئ مطلقا كما ورد فى صحيحة ابن عمار الفدا فيما يقابل وطى البعير الدبا اى صغار الجراد وفى صحيحة ابى الجارود قتل قملة فما فداؤها وقال الله سبحانه
ففدية من صدقة او صيام او نسك والظهر من الجميع صحيحة الحذاء المتقدمة فان فيها اولا التصريح بالفدا ثم فسره بالقيمة وبالجملة صدق الفدا على القيمة
بل تساويهما فى الصدق وعلى الجزاء الذى هو مقصودهم مما لا ينبغى الريب فيه فلا يصلح الروايتان دليلا لمقصود الاولين ايض بل منه يظهر الخدش فى جميع
ما استدلوا به ايض مضافا الى اختلافه المضطرب الى احتمال كونه من جهة نفس الصيد حيث انها لا يختص بما صاده غير من اكله وما فى البواقى من ملاقى
الامر بالشاة فى بعض النعامة كما فى صحيحة الحذاء او فى اكل مطلق ما لا ينبغى اكله كما فى صحيحة زرارة او فى اكل مطلق الصيد كما فى رواية يوسف وهذا ليس
الفدا المطلوب لهم فى الاكثر بل يدل على ان الفدا شاة ويدل عليه ايض موثقة ابى بصير عن قوم محرمين اشتروا صيدا فاشتركوا فيه فقال رفيقة لهم
اجعلوا فيه لى بقدر ما جعلوا لها فقال على كل انسان منهم شاة ومرفوعة محمد بن يحيى فى رجل اكل لحم صيد لا يدرى ما هو وهو محرم قال عليه دم شاة
وعلى هذا فيمكن حمل اخبار الفدا والقيمة على ذلك بارادة القيمة او الفدا الذى عينه الشارع من باب تخصيص العام بالخاص وينفى البعد عنه صريح
خبره قال ولا يبعد ان يقال الاكل يقتضى ثبوت شاة وينضم الى فدية القتل ان اجتمع الاكل معه ثم نقل الاخبار الدالة عليه فقال هذا مقتضى النظر
لكن لم اجد ما ذكرته فى كلام احد من الاصحاب انتهى **اقول** قد اطلق جماعة من الاصحاب منهم الحلى فى السرائر والمحقق فى يحيى والفاضل فى شا وغيرهم بثبوت الشاة
فى اكل ما لا ينبغى اكله فلعلهم ارادوا ذلك بل هو ظاهر فيه وتقييد بعض الشارحين للاخيرين بقولهم مما لا تقدير فيه بناء على اختيارهم الفداء او القيمة
فى اكل الصيد لا يوجب كلامهم ايض نعم ذكر الاول بعد ما ذكر مسائل كثيرة قتل الصيد موجب لفديته فان اكله لزمه فداء اخر وقيل انما يفدى ما قتل و
يضمن ما اكل وهو الوجه ونحوه الثالث الا انه قال وضمن قيمة ما اكل ويمكن ان يكون هذا الحكم مختصا عندهم بالشراء والاكل او القتل والاكل
للنص المخصوص فيهما بزعمهم وان يكون مراد الاول من الفدا هو الشاة التى ذكرها اولا فانه ذكر فى هذا الباب الفدا واراد به القيمة والجزاء كثيرا و
تخصيص هذه المسئلة بالذكر ثانيا لبيان تعلق الفدا بكل واحد من المشتركين ومراد الثانى من الضمان ضمان ما فى الاكل الذى سنذكره
بعده وتخصيصه بالذكر اولا لدفع احتمال تداخل الاكل والقتل فى الفدا وكذا الثالث وان كان بعيدا فيه وبالجملة لو لم نقل بظهور كلماتهم فيما
قلنا فلا اقل من الاحتمال المانع عن دعوى الاجماع على خلافه وعلى هذا فالاقوى وجوب دم شاة فى اكل لحم الصيد مطلقا فان اكل مع القتل يكون
فيه الكفارة المقررة للقتل والشاة للاكل اذ الظاهر عدم التداخل كما لعله يأتى بيانه **الخامسة** لو رمى صيدا فلم يصبه او شك فى الاصابة او علم
ولم يؤثر فيه فلا شئ عليه بالاجماع فى الاول بل بلا خلاف الا من القاضى كما قيل فى الثانى وبلا خلاف مطلقا كما قيل بل بالاجماع المحكى عن جماعة
فى الثالث وعلى الاقوى فى فاما الظاهر فى الرابع وظاهر التحرير التوقف فيه كل ذلك للاصل الخالى عما يصلح للمعارضة مضافا فى الثالث الى رواية
ابى بصير نعم ادعى عن ظاهر بعضهم الاجماع على لزوم الفدا ولا فايدة فيه لعدم حجية الاجماع المنقول ويستثنى من الاول والثالث ما لو رمى
اثنان واخطاه احدهما فان على كل واحد منهما الفداء وفاقا للاكثر لصحيحة ضريس وقد رواية ادريس بن عبد الله خلافا للحلى فنفاه عن المخطئ وهو حسن
على اصله من عدم العمل بالاحاد ولا يتعدى الحكم الى الاكثر من اثنين سواء تعدد المصيب او المخطئ اقتصارا فيما خالف الاصل على مورد النص ولو
رماه وجرحه فغاب وجهل حاله فعليه الفدا كاملا بلا خلاف فيه بل عليه الاجماع عن المن والانتصار وشرح الجمل للقاضى وغيرها للمستفيضة
الدالة عليه **السادسة** لو اشترك جماعة محرمين فى قتل صيد لزم كل واحد منهم فداء كاملا اجماعا محققا ومنقولا مستفيضا له وللنصوص
المستفيضة المتقدمة بعضها ومنها صحيحة البجلى عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما او على كل واحد منهما الجزاء فقال لا بل عليهما ان
يجزى كل واحد منهما الصيد الحديث **السابعة** من احرم ومعه صيد مملوك له قبل الاحرام زال ملكه عنه عند جماعة بل الاكثر عليه لوجوه قاصرة
جدا بعد دفع الاصل والاستصحاب الخاليين عن المعارض سوى رواية ابى سعيد المكارى وهى على زوال الملك غير دالة بل امره بالاخراج عنه وهو
يدل على الزوال بان الامر فيه ايض ليس دالا على الوجوب لوروده بالجملة الخبرية فاذن فعدم الزوال كما حكى عن الاسكافى والشيخ وقواه جماعة من
المتاخرين اقوى نعم يجب عليه ارساله اذا دخل الحرم لرواية ابى سعيد وغيرها ولو لم يرسله حتى مات فعليه الفدا اجماعا للحسنة بكير بن اعين ولو

كان

كان للصيد ولم يكن معه بل كان نائيا عنه لم يزل ملكه عنه بلا خلاف كما صرح به جماعة ويدل عليه صحيحى جميل ومحمد وكما لا يزول ملكه عنه قطعا
فهل يجوز له ادخاله في ملكه ابتداء بشراء او هبة او ارث او وقف او غيرها ام لا ولو ادخله فهل ينتقل اليه ام لا قال جماعة بل هم الاكثر كما قيل بعدم
الدخول في ملكه مطلقا وفرق جماعة بين ما كان معه عند الاحرام فلا يملكه وما لم يكن معه فيملكه واحتجوا ابوجوه غير تامة والاصل يقتضى الدخول الا انه
صرح في صحيح الحذاء بان من اشترى بيض نعامة لرجل محرم فعلى الذى اشتراه فداؤه وفى رواية ابى بصير بان قوما محرمين اشتروا صيدا على كل انسان منهم
فداء فان قلنا باستلزام وجوب الفداء للحرمة اما مطلقا او هنا خاصة للاجماع المركب باقتضاء النهى في المعاملة للفساد كما هو التحقيق يثبت الحكم بعدم
الانتقال بالاشتراء ويتعدى الى غيره بالاجماع المركب والله العالم **الثامنة** كما يجب الفداء بالذبح على المحرم كذلك يجب بان يمسك الصيد فذبحه غيره
من محل او محرم بلا خلاف فيه كما صرح به جماعة بل بالاجماع ظاهرا فهو الحجة فيه وفى المستند الله لفحوى ما مر من لزومه على الشريك في الرمى من غير فتاو
على الدال فهنا اولى وفيه نظر **التاسعة** قال جماعة السائق يضمن ما يجنيه دابته مطلقا وكذلك الراكب اذا كانت دابته واقفة واذا كانت
سايرة يضمن ما يجنيه بيديها والحق في المتن الرأس باليدين ايضا وكان مستندهم في التفصيل ما ورد في حكم مطلق الجناية والاظهر الرجوع الى
صحيح ابن عمار في المحرم ما وطئت من الدبا او اوطأته بعيرك فعليه فداؤه وفى الاخرى ما وطأه بعيرك وانت محرم فعليك فداؤه ورواية الكنانى ما
وطئته او وطأه بعيرك او دابتك وانت محرم فعليك فداؤه وهذه الروايات مطلقة بالاضافة الى اليد والرجل فعليه الفتوى وكذا الرأس لعدم
قول بالفصل ولو انقلبت الدابة على صيد او جراد لم يكن ضمان كما ذكر في المتن للاصل وهل يضمن مالك الدابة اذا لم يركبها او كانت سائبة للرعى او
الاستراحة قيل لا لانتفاء اليد وتبادر الراكب من الروايتين وقد يقال نعم لظاهر اطلاق لفظ الروايات وهو الاظهر **العاشرة** لو دل محرم على صيد
في حل او حرم محلا او محرما فقد ضمنه اجماعا كما عن ف والغنية لصحيح ابن عمار ومنصور المتقدمتين في مسئلة تحريم الصيد من تروك الاحرام واحتمال
ارادة كون الفداء في الاول على المستحل دون الدال خلاف ما يفهم من متن الحديث ومقتضى الحديثين اختصاص الفداء بصورة القتل بالدلالة اما
الحديث الاول فلقوله فيستحل من اجلك واما الثاني فظاهر مع انه لولا اختصاص الاول للزم تخصيصه بمفهوم الشرط في الثاني والفداء مخصوص بما اذا
افادت الدلالة شيئا للمدلول وان كان يراه فلا فداء على الدال لعدم صدق الدلالة ولا استحلال الا لاجله ومقتضى الصحيح الاولى ضمان المحل ايضا اذا دل في
الحرم ولكن اذا دل المحل في الحل محرما فلا فداء على المحل للاصل **الحادية عشر** لو اغرى المحرم كلبه او بازه بصيد فقتله ضمن لصدق الدلالة والاصطياد
والاضافة الواردة في الروايات **الثانية عشر** لو وقع واحد مما مر مما له الفداء او بدله او القيمة او غيرها عن المحرم في الحرم يجتمع عليه ما يلزم المحرم في
الحل والمحل في الحرم على الحق المشهور بين الاصحاب كما صرح به جماعة بل نسب خلافه الى النادر للمعتبرة المستفيضة كصحيحة زرارة المتقدمة في المسئلة الرابعة
من المقام الاول ورواية ابن الفضل عن رجل قتل حمامة من حمام الحرم وهو غير محرم قال عليه قيمتها وهو درهم يتصدق به او يشترى طعاما لحمام
الحرم وان قتلها وهو محرم في الحل فعليه شاة وقيمة الحمامة والاخرى عن رجل قتل حمامة من حمام الحرم وهو محرم قال ان قتلها وهو محرم في الحرم فعليه
شاة وقيمة الحمامة الى ان قال فان قتله وهو محرم في الحرم فعليه حمل وقيمة الفرخ نصف درهم الحديث وصحيح الحلبى ان قتل المحرم حمامة في الحرم فعليه شاة
وثمن الحمامة درهم او شبهه يتصدق به او يطعمه حمام مكة فان قتلها في الحرم وليس بمحرم فعليه ثمنها ورواية ابى بصير عن محرم قتل حمامة من حمام الحرم خارجا من
الحرم فقال عليه شاة قلت فان قتلها في جوف الحرم قال عليه شاه وقيمة الحمامة قلت فان قتلها في الحرم وهو حلال قال عليه ثمنها ليس عليه غيره و
الاخرى في رجل قتل طيرا من طيور الحرم وهو محرم في الحرم فقال عليه شاة وقيمة الحمام درهم يعلف به حمام الحرم وصحيح ابن عمار وان اصبت الصيد وانت
محرم في الحرم فالفداء مضاعف عليك وان اصبته وانت حلال في الحرم فالفداء قيمة واحدة وان اصبته وانت حرام في الحل فانما عليك فداء واحد وفى نقله
ابن عمار في حكم الصيد وفيها فان اصبته وانت حلال في الحرم فعليك قيمة واحدة وان اصبته وانت حرام في الحل فعليك القيمة وان اصبته وانت حرام في
الحرم فعليك الفداء مضاعفا الحديث ومثل الاخيرين المروى عن مولانا الجواد المتقدم في الرابعة من المقام الاول والمراد بالفداء في الاخيرين ما يعم القيمة
كما يظهر منهما ومما مر في المسئلة الرابعة ويظهر للمتتبع في الاخبار وكلمات الفقهاء ان الفداء والجزاء اعم من المقدرات الشرعية والقيمة وهو المطابق للغة
مضافا الى ما مر من اخبار الحمامة فانها صريحة في ان المجتمع على المحرم في الحرم الفداء والقيمة لا الفداء مضاعفا ومنه يظهر انه لا يلزم ارتكاب تجوز في لفظ الفداء
بل اراد المطلق وان ثبت التعيين باخبار الحمامة منضمة الى عدم القول بالمطلق في غير الحمامة والخصوص في الحمامة ومنه يظهر ايضا ضعف القول المحكى عن
الاسكافى والسيد في احد قوليه بتضاعف الفداء المصطلح مطلقا لاجل الاخبار الثلثة لما ذكر ولان غاية الاخيرة الاطلاق في الفداء وهو لا يعين المصطلح
وقد يتوهم صراحة الاخيرة في تضاعف الفداء المصطلح وكانه استقطه من قوله هديا بالغ الكعبة ويمكن ان يقال بان الهدى لعله لبعض منه لا للجميع او المراد
بالهدى ما يعم غير الحيوان ايضا مع ان فيه صرح بالفداء والقيمة للفرخ ولو سلم فلضعف الرواية لا يصلح دليلا لحكم هذا مع ان السيد والاسكافى اطلقا ايضا
فيمكن ان يكون مرادهما ما يطابق المشهور هو الظاهر للمتتبع في كلمات القدماء وقال الحلبى في السرائر اذا اصاب المحرم في الحرم كان عليه جزاءان او القيمة مضاعفة
ان كان له قيمة منصوصة انتهى وظاهر هذه العبارة يطابق المحكى عن الاسكافى فعين عليه الجزاءان مع الجزاء والقيمة المضاعفة فيما له قيمة منصوصة وحكى عن جماعة
التخيير وعن العمانى شاة في الحمامة ولولا مخافة خرق الاجماع المركب لقلنا في الحمامة بالفداء المصطلح والقيمة وفى غيرها بالتخيير والله العالم والتضاعف انما هو اذا لم
يبلغ الفداء بدنة واذا بلغها كما في النعامة يقتصر عليها عند جماعة بل المشهور كما عن المسالك المرسلين خلافا للجمع اخر بل ادعى عليه الشهرة ايضا للاطلاق ما مر وفيه ان

في عموم الفداء على من تسبب لقتل الصيد فيضمنه

في بيان ان من قتل الطير في الحرم محرما فعليه شاة وقيمة

في بيان الفرق بين ضمان الفداء والقيمة

المرسلتين خاصتان فيجب التخصيص بهما والقول بضعفهما لا اعتبار به عندنا **الثالثة عشر** لا فرق في ضمان الفداء او القيمة فيما لا احد لهما بين العمد بان يعلم انه صيد ذاكرا لاحرامه والسهو بان يكون غافلا عن الاحرام او كونه صيدا والجهل بالحكم والعلم والخطأ بان قصد شيئا فاخطأ الى الصيد و
الاختيار والاضطرار والانفراد من الجراد مما يشق التحرز عنه بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا في ف والغنى وكره والمن وغيرها وللاطلاقات وخصوص
المستفيضة كصحيح ابن عمار اعلم انه ليس عليك فداء شيء اتيته وانت جاهل به وانت محرم في حجك ولا في عمرتك الا الصيد فان عليك فيه الفداء بجهالة
كان او بعمد والبزنطي عن المحرم يصيد الصيد بجهالة قال عليه كفارة قلت فان اصابه خطاء قال واي شيء الخطاء عندك قلت يرمي هذه النخلة فتصيب نخلة
اخرى قال نعم هذا الخطاء وعليه الكفارة قلت فانه اخذ طائرا متعمدا فذبحه وهو محرم قال عليه الكفارة قلت الست قلت ان الخطأ والجهل والعمد
ليسوا بسواء فلاي شيء تفضل المتعمد الجاهل والخاطي قال بانه اثم ولعب بدينه والاخرى عن المحرم يصيب الصيد بجهالة او خطاء او عمد اهم فيه سواء قال
لا قلت جعلت فداك ما تقول في رجل اصاب صيدا بجهالة وهو محرم الى قوله مما مر في السابقة وفي الصحيح عن منصح اذا رمى المحرم صيدا فاصاب اثنين
فان عليه كفارتين جزاؤهما وحكي عن العماني السقوط عن الناسي لحديث رفع القلم وقوله شاذ واستدلاله ضعيف وكما يتساوى الجميع في اصل الكفارة كذلك
يتساوى في وحدتها وعدم تضاعفها ولو في العمد للاصل والاطلاق خلافا للمحكي عن الناصريات والانتصار فقال بالتضاعف في العمد اما مع قصد
بعض الاحرام كما عن الاول او مط كما عن الثاني للاجماع والاحتياط واغلظية العمد والاول ليس بحجة والثاني ليس بواجب والثالث اجتهاد في مقابلة النص
المصرح بان الفارق بين العمد وغيره ليس الا الاثم **الرابعة عشر** اذا تكرر الصيد من المحرم فان كان من غير عمد ضمن الكفارة بكل مرة اجماعا للاطلاق
صحيح ابن عمار في المحرم يصيب الصيد قال عليه الكفارة في كل ما اصاب والاخرى محرم اصاب صيدا قال عليه الكفارة قلت فان هو عاد قال عليه كلما عاد كفارة وخصوص
مرسلة ابن ابي عمير اذا اصاب المحرم الصيد خطاء فعليه كفارة فان اصابه ثانيا خطاء فعليه الكفارة ابدا اذا كان خطاء فان اصابه متعمدا كان عليه الكفارة فان
اصابه ثانيا متعمدا فهو ممن ينتقم الله منه ولم يكن عليه الكفارة وبالاخيرة يقيد ما دل على نفي التكرر مط كصحيح الحلبي في محرم اصاب صيدا قال عليه الكفارة قلت
فان اصاب اخر قال اذا اصاب اخر ليس عليه كفارة وهو ممن قال الله عز وجل ومن عاد فينتقم الله منه وابن ابي عمير المحرم اذا قتل الصيد فعليه جزاؤه ويتصدق
بالصيد على مسكين فان عاد فقتل صيدا اخر لم يكن عليه جزاؤه وينتقم الله منه والنقمة في الاخرة وروي حفص اذا اصاب المحرم الصيد فقولوا له هل اصبت صيدا قبل هذا وانت محرم فان قال نعم فقولوا له ان الله ينتقم منك فاحذر النقمة فان قال لا فاحكموا عليه جزاء ذلك الصيد مع ان الظاهر من هذه الاخبار
المتعمد بل صريح فيه لقوله ينتقم الله منه ومنها يظهر عدم ضمان المتعمد غير المرة الواحدة وفاقا للشيخ في ية والتهذيبين والصدوق في يه والمقنع والقاضي
والنكت ولك بل اكثر المتاخرين بل عن الكنز نسبته الى اكثر الاصحاب وعن التبيان انه ظاهر مذهب الاصحاب وعن المجمع انه الظاهر في رواياتنا وفي لج انه الاشهر
وفي فع اشهر الروايتين لهذه الاخبار وبها يقيد الصحيحين الاولين لا خصيتها مع انه لو سلم المساواة لزم الجمع بما ذكر لشهادة المرسلة التي هي في حكم
المسانيد ولولاها ايضا لزم تقديم هذه الاخبار الاكثرية بها ولمخالفتها الاكثر العامة بل موافقتها لظاهر الكتاب لان الله سبحانه حكم بالجزاء اولا وبالانتقام لمن عاد
ويفهم منه ان الاول ليس من عاد بل هو المبادي ولكون التفصيل قاطعا للشركة يدل على انتفاء غير الانتقام فيمن عاد وللاصل فالقول بالتكرر مطلقا كما عن ط
وف والاسكافي والحلي والحلبي والسيدين والفاضل في جملة من كتبه وكنز العرفان وغيرهم ضعيف واستدلوا له بالاية وقد عرفت انها ظاهرة في غير من عاد
وبالاحتياط وهو ليس بواجب وبالاطلاق مطلقا الكفارة وفيها انها ظاهرة في المرة الاولى ولو سلم فيجب التقييد بما مر وبما مر في المسئلة السابقة من الاخبار
المصرحة بنفي الفرق بين الخطاء والعمد الا في الاثم وفيها انها ايضا ظاهرة في المرة الاولى ولو سلم عمومها بالنسبة الى المرسلة وما بعدها فيجب التخصيص بها
والظاهر اختصاص ذلك التفصيل بالصيد الاحرامي واما الحرمي للمحل فالظاهر تكرر الكفارة فيه مطلقا لاختصاص الاخبار بالمحرم وكذا تختص بالعمد بتعدد العمد
وبالاحرام الواحد بتكرر العمد بعد الخطاء او النسيان وعكسه وفي الاحرامين مطلقا العامين او عام واحد لم يرتبط احدهما بالاخر او ارتبط كاحرام العمرة
المتمتع بها مع حجها **الخامسة عشر** قد عرفت وجوب الفداء على المحرم في الصيد ونحوه بما مر مفصلا وستعرف وجوبه على المحل في الحرم ايضا باداء ثمنه
فاعلم ان الفداء كلما كان من حيوان او طعام او ثمن او نحوها يجب صرفه لله سبحانه كما ياتي سواء كان الصيد مملوكا لاحد ام لا بل يلزم في الاول ضمان القيمة للمالك
ايضا على ما يقتضيه قاعدة الاتلاف وفاقا للمحكي عن ف وط وكره والتحرير والمن وس ولك والمحقق الشيخ علي وجماعة من المتاخرين بل اكثرهم بل قيل انه مذهب
المتاخرين كافة بل ظاهر المن دعوى الاتفاق عليه اما ضمان القيمة للمالك في المملوك فلادلة ضمان التلف ما اتلفه فالمثل او القيمة بلا معارض واما صرف الفداء لله
فلانه شيء امر به سبحانه واوجبه وصرح به الاخبار المتواترة به كصحيح الحلبي عن فداء الصيد ياكل صاحبه من لحمه قال يأكل من اضحيته ويتصدق بالفداء وزرارة
في المحرم في الحرم في الحمامة الى ان يبلغ الظبي دم يهريقه ويتصدق بمثل ثمنه والحلال يتصدق بمثل ثمنه وفي صحيحة علي فيمن اخرج طيرا من مكة فمات تصدق بثمنه
وفي صحيح ابن سنان في حمام مكة الاهلي يتصدق بصدقة افضل من ثمنه وفي صحيح الحذاء اذا لم يجد الجزاء قوم جزاؤه من النعم ثم قومت الدراهم طعاما لكل مسكين
نصف صاع وروايتا ابن مسكان عن رجل اهدى هديا فانكسر قال ان كان مضمونا والمضمون ما كان في يمين او نذر او جزاء فعليه فداؤه قلت اياكل منه قال
لا انما هو للمساكين الى غير ذلك من الاخبار التي لا يحصى كثرة ويدل عليه ايضا اطلاق الكفارة عليه في الاخبار الكثيرة خلافا للمحقق في يع وفع والفاضل في شا
وغيرها وعد المملوك فجعلوا الفداء لصاحبه ولا دليل عليه اصلا الا دليل الا ادلة ضمان التلف وشيء منها لا ينطبق على قاعدة الفداء ولذا اورد عليه اشكالا
عديدة حتى انهاها في لك الى اثني عشر والمتامل يجد بها اكثر واما على المختار فلا اشكال اصلا **السادسة عشر** الفداء ان لم يكن حيوانا فصرفه وان كان

في بيان ان الفداء اي كان من حيوان او طعام او ثمن يجب صرفه في فداته

حيوانا

جزاء انا يذبحه او لا بثمنه الكفارة ثم يتصدق به كما قطعت به الاخبار منها صحيحة زرارة المتقدمة المتضمنة لقوله دم يهريقه وصحيحة ابن سنان الناطقة بان من وجب عليه فداء صيد اصابه وهو محرم فان كان حاجا نحر بمنى وان كان معتمرا نحر بمكة وفي صحيحة علي في الفداء الحرمي يعير ينحره في المنحر الى غير ذلك ويتصدق على المساكين والفقراء ولا يجب فيهم التعدد في غير ما ورد كاطعام ستين نحوهم للاصل ويستفاد من الاخبار ولا يؤكل منه بلا خلاف يوجد بل عليه الاجماع عن جماعة وكل الاخبار المصرحة بانه يتصدق على المساكين وخصوص صحيحة الحلبي ورواية ابن مسكان المتقدمتين وصحيحة حريز ورواية ابن عمار ورواية علي بن ابي حمزة عن رجل قبل امرأته وهو محرم قال عليه بدنة وان لم ينزل وليس له ان ياكل منها وبازاء تلك الاخبار روايات اخر يدل على جواز الاكل منه كصحيحتي ابن عمار وابن سنان وحسنة الكاهلي ورواية جعفر بن بشير وردها بالشذوذ اولى من ارتكاب التعاضد والترجيح الى عمومات التصدق وحملها بعضهم على حال الضرورة ثم اقول الظاهر في ان المراد من الاخبار الاولى الاكل مجانا كما هو المتبادر منها ومن الثانية مطلق الاكل فيجوز له الاكل مع ضمان القيمة كما صرح بلزوم القيمة لو اكل في صحيحة حريز ورواية السكوني ولا يبعد ان يكون ذلك مراد المانعين والمجوزين وبه يندفع التعارض من الاخبار ايضا وعليه الفتوى **السابعة عشرة** يستثنى من وجوب التصدق فداء حمام الحرم للمحرم وقيمته للمحل في الحرم وهما فيتخير بين التصدق واشتراء العلف لحمام الحرم لصحيحة الحلبي المصرحة وبها يخرج مطلقات الامر بالثاني وهي كثيرة عن ظاهرها الذي هو التعيين مع انها بكثرتها خالية عن الدال على الوجوب وانما غايتها الرجحان وهو مسلم فيكون الثاني افضل فردي التخيير **الثامنة عشرة** اختلف الاخبار في محل ذبح الفداء او نحره منها المروي في ارشاد المفيد عن مولانا الجواد عليه السلام اذا اصاب المحرم ما يجب عليه الهدي وكان احرامه بالحج نحره بمنى وان كان احرامه بالعمرة نحره بمكة والمروي في تفسير علي مسندا وفي تحف العقول مرسلا المحرم بالحج ينحر الفداء بمنى والمحرم بالعمرة ينحر الفداء بمكة وصحيحة ابن سنان من وجب عليه فداء صيد اصابه وهو محرم فان كان حاجا نحر هديه الذي يجب عليه بمنى وان كان معتمرا نحره بمكة قبالة الكعبة وموثقة زرارة في المحرم اذا اصاب صيدا فوجب عليه الفداء فعليه ان ينحره ان كان في الحج بمنى حيث ينحر الناس وان كان في عمرة نحره بمكة وان شاء تركه الى ان يقدم فيشتريه فانه يجزي عنه وفي رواية الكرخي فان كان هديا واجبا فلا ينحره الا بمنى وان كان ليس بواجب فلينحره بمكة ان شاء وصحيحة حريز وفيها فان قتل فرخا وهو محرم في غير الحرم فعليه حمل قد فطم وليس عليه قيمته لانه ليس في الحرم ويذبح الفداء ان شاء بمنزله بمكة وان شاء بالحزورة بين الصفا والمروة الحديث وصحيحة منصور عن كفارة العمرة المفردة اين يكون فقال بمكة الا ان يشاء صاحبها ان يؤخرها الى منى ويجعلها بمكة احب الي وافضل وابن عمار عن كفارة العمرة اين يكون فقال بمكة الا ان يؤخرها الى الحج فيكون بمنى وتعجيلها افضل واحب الي والاخرى في المحرم فداء الصيد حيث اصابه ومرسلة احمد من وجب عليه هدي في احرامه فله ان ينحره حيث شاء الا فداء الصيد فان الله عز وجل يقول هديا بالغ الكعبة وموثقة اسحاق الرجل يخرج من حجته شيئا يلزمه فيه دم يجزيه ان يذبحه اذا رجع الى اهله فقال نعم وقريبة منها الاخرى والثالثة الا ان في الاخيرة يخرج عن حجه وعليه شيء مقام من يخرج عن حجه شيئا ثم لاجل ذلك اختلف الاصحاب ايضا وبيان ذلك ان الفداء اما للجناية في الحج او العمرة المتمتع بها او المفردة وعلى التقديرين اما فداء للصيد او غيره فان كان فداء للجناية بالصيد في الحج فذهب الاكثر الى وجوب النحر بمنى او الذبح حكي عن والد الصدوق وف وط والنهاية وفقه القرآن للراوندي والفقيه والمقنع والمراسم والاصباح والارشاد والتحرير وجمل العلم والعمل وغيره والكافي والمهذب والوسيلة والجامع وروض الجنان وفي الشرايع وفع وعد وشا بلا خلاف فيه اجده بل صرح بعضهم مطلقا وهو كذلك ويدل عليه مع ظاهر الاجماع من الاخبار الخمسة الاولى ويعارضها الاية الشريفة وصحيحة حريز والاخبار الخمسة الاخيرة ولكن الاية والصحيحين والمرسلة يعارضها بالعموم المطلق لشمول الاربعة للعمرة ايضا وكذا الاخيرة لعدم صراحتها في كون الشيء للحج فلعله للعمرة المتمتع بها فيجب التخصيص بالخمسة الاولى مع ان الفداء في الصحيحة ليس نصا في الذبح فلعله الشراء كما ذكره الشيخ في توجيه الموثقة واوجبه بعضهم حيثما اصابه لتلك الصحيحة وفي المرسلة كلاما ياتي والباقيان فلا يكافيان لما مر لمخالفتهما عمل الطائفة مع ان الحمل على الاضطرار ممكن وان كان فداء للصيد في احرام العمرة فذهب اكثر من ذكر ايضا الى وجوب نحره بمكة ويدل عليه الاخبار الاربعة الاولى والمرسلة بل الموثقة على تاخير الاشتراء كما مر وقال في السرائر وحكي عن الوسيلة والراوندي بوجوب ذبحه في العمرة المتمتع بها بمنى ولا يحضرني دليل لهم سوى بعض العمومات كرواية الكرخي وقوله عليه السلام لا ذبح الا بمنى ويجب تخصيصها بما ذكر مع انه لولاه لم يظهر وجه للتخصيص بعمرة التمتع وعن والد الصدوق تجويز ذبح فداء الصيد في عمرة التمتع بمنى ولعله الرضوي كما قيل ولعله ايضا صحيحة ابن عمار المذكورة فانها ظاهرة في عمرة المتعة بقرينة تجويز التاخير الى الحج ولا يعارضها شيء من الاخبار المذكورة سوى المرسلة لو ورد هديا كلا في كفارة العمرة بالجملة الخبرية بخلاف الحج فان في الموثقة تصريحا بالدال على الوجوب مضافا الى الاجماع عليه فيه واما المرسلة فهي اعم مطلقا من هذه الصحيحة لشمولها للعمرة المفردة ايضا مع انه يمكن ان يقال انه ان كان المراد بقوله هديا بالغ الكعبة قبالتها او بمراها فليس بواجب والا لزم الذبح في موضع مخصوص بمكة وعلى هذا فيكون للاستحباب فلا يعارض ما دل على الجواز بمنى وان كان المراد قرب الكعبة مجازا من باب تسمية الشيء باسم جزئه حتى يشمل مكة فيمكن كون التجوز بما يشمل منى ايضا او يكون تجوزه معنى آخر بان يراد ما يصل نفعه الى الكعبة ولو بالوصول الى الفقراء الامين لها ونحو ذلك وبالجملة لا ارى معارضا للمجوز انه بمنى فهو الاقوى وان كان فداء لغير الصيد في الحج فاطلاق كلام جمع ممن ذكر يدل على وجوب ذبحه بمنى ولكن كلام كثير منهم خال عن ذكره لاقتصارهم على ذكر جزاء الصيد وليس في الاخبار المتقدمة ما يصرح بالوجوب في موضع مخصوص وما يعم جزاء غير الصيد منها ايضا لا يفيد الوجوب وفي المرسلة دلالة على الجواز حيث شاء بلا معارض نعم في الاخبار الواردة في التظليل ما يدل على وجوب ذبح كفارته بمنى وهو صحيح ابن بزيع ولا يعارضها صحيحة علي الواردة فيه المتضمنة لان مولانا الرضا عليه السلام اذا قدم مكة ينحر بدنة لكفارة الظل لانه قضية في واقعة فلعله لاحرام العمرة ويمكن ان يكون المراد بقدوم مكة اي اذا سافر الى مكة فلا يكون محل النحر معينا ولا يضر كونها اعم من كفارة احرام العمرة والحج اذ على هذا يعارض ما دل على جواز ذبح كفارة

بالتخيير

في محل ذبح الفداء ونحره ١٩

امام

شئ

العمرة في غير منى ولا معارض لها يساويها او يكون اخص منها في كفارته في احرام الحج فيجب الحكم بوجوب كونه بمنى ويتعدى الى غير التظليل بالاجماع المركب فالحكم
بالتخيير فيه كما في خبره غير جيد ولئن كان في غير الصيد في احرام العمرة فكلام من ذكر فيه ككلامهم في فدائه في الحج بالنسبة الى مكة فبين مطلق بوجوب ذبح
المعتمر بمكة وبين مقتصر بذكر جزاء الصيد الا ان عن النهاية وط والوسيلة والجامع وروض الجنان التصريح بجواز ذبح المعتمر كفارة غير الصيد بمنى وعلى
هذا ففيه قولان وجوب الذبح بمكة والتخيير بينه وبين منى دليل الاول ليس الا الاطلاق في الخبرين الاولين وهما مع ضعفهما الغير المعلوم انجبارهما في المقام و
قصورهما عن افادة الوجوب يعارضان عموم المرسلة واخبار التظليل وخصوص صحيحتي منصور وابن عمار كما انهما يعارضان في افادة الوجوب اخبار التظليل ولولا
تقديمهما لحكمنا بالتخيير فاذن هو الحق فيه مع افضلية الذبح بمكة للصحيحين ويحصل مما ذكر وجوب ذبح الكفارة في الحج بمنى مط والتخيير في العمرتين كذلك مع افضلية
مكة **فرع** عن الشهيد في شرح الارشاد الحق بالذبح صدقات الكفارة في ان محلها مكة ان كانت الجناية في عمرة ومنى ان كان في الحج ولا ارى عليه دليلا نعم يدل
للاولى صحيحتي منصور وابن عمار على صرف كفارة العمرة في مكة او منى وفي صحيحة حريز فان وطئ المحرم بيضة وكسرها فعليه درهم كل هذا يتصدق به بمكة ومنى واثبات
الوجوب بها وان كان مشكلا الا ان الاحتياط ان لا يتجاوز عن مكة ومنى ب قال في المن بعد ان ذكر ان مصرف المذبوح او المنحور مساكين الحرم وكذا
الصدقة مصرفها مساكين الحرم **اقول** الظاهر ان المراد من مساكين الحرم الحاضرون فيه سواء كانوا من اهل الحرم او غيره وعلى هذا فيرجع الى ما ذكرنا في
الفرع الاول ولو اراد اهله فلا دليل عليه ظاهرا واما الصوم اللازم في الجنايات فلا يختص بمكان دون غيره بلا خلاف نعلمه كذا قيل وهو كذلك ج مصرف
الجنايات الحرمية من الصدقات الفقراء والمساكين والاحوط صرفها ايضا في مساكين الحرم وان لم يكن دليل على تعينه يعلم والله اعلم **البحث الثاني**
في كفارة الاستمتاع بالنساء وما يلحق به وفيه مسائل **المسئلة الاولى** من جامع امرأته بعد احرام الحج عالما بالحكم عامدا في الفعل قالوا انه يفسد حجه
ويجب عليه امور اربعة اتمام الحج وكفارة بدنة والحج من قابل والتفريق بينهما في قدر احصاها **اقول** اما فساد الحج فسيأتي الكلام فيه في الفروع واما وجوب اتمام
الحج فلم اظفر على تصريح به في خبر ولكن الظاهر انعقاد الاجماع عليه فهو الحجة فيه مضافا فيما لو كانت حجة الاسلام الى ان وجوبها فوري وستعرف عدم الفساد
فيجب الاتمام وكذا في سائر ما يجب فورا كالاستيجار والنذر المعينين وفي الجميع الى ما صرح به من وجوب اتمام الحج مطلقا فرضا كان او ندبا بالشروع فيه ان ثبت
ذلك واما وجوب البدنة والحج من قابل فهما ايضا اجماعيان ومدلول عليهما بالمستفيضة المعتبرة كصحيحة زرارة عن محرم غشي امرأته وهي محرمة فقال جاهلين او
عالمين قلت اجبني على الوجهين جميعا قال ان كانا جاهلين استغفرا ربهما ومضيا على حجهما وليس عليهما شيء وان كانا عالمين فرق بينهما من المكان الذي
احدثا فيه وعليهما بدنة وعليهما الحج من قابل فاذا بلغا المكان الذي احدثا فيه فرق بينهما حتى يقضيا نسكهما ويرجعا الى المكان الذي اصابا فيه ما اصابا قلت
فاي الحجتين لهما قال الاولى التي احدثا فيها ما احدثا والاخرى لهما عقوبة وابن عمار في المحرم يقع على اهله قال ان كان افضى اليها فعليه بدنة والحج من قابل
وان لم يكن افضى اليها فعليه بدنة وليس عليه الحج من قابل قال وسألته عن رجل وقع على امرأته وهو محرم قال ان كان جاهلا فليس عليه شيء وان لم يكن
جاهلا فعليه سوق بدنة وعليه الحج من قابل فاذا انتهى الى المكان الذي وقع بها فرق محملاهما فلم يجتمعا في خباء واحد الا ان يكون معهما غيرهما حتى يبلغ
الهدي محله والاخرى عن رجل محرم وقع على اهله فقال ان كان جاهلا فليس عليه شيء وان لم يكن جاهلا فعليه ان يسوق بدنة ويفرق بينهما حتى يقضيا
المناسك ويرجعا الى المكان الذي اصابا فيه ما اصابا وعليهما الحج من قابل ورواية علي بن ابي حمزة عن محرم واقع اهله فقال قد اتى عظيما قلت قد ابتلي
قال استكرهها او لم يستكرهها قلت افتني فيهما جميعا فقال ان كان استكرهها فعليه بدنتان وان لم يستكرهها فعليه بدنة وعليها بدنة ويفترقان
من المكان الذي كان فيه ما كان حتى ينتهيا الى مكة وعليهما الحج من قابل لا بد منه قال قلت فاذا انتهيا الى مكة فهي امرأته كما كانت فقال نعم هي امرأته كما هي فاذا
انتهيا الى المكان الذي كان منهما ما كان افترقا حتى يحلا فاذا احلا فقد انقضى عنهما ان ابي كان يقول ذلك وصحيحة جميل عن محرم وقع على اهله قال عليه بدنة
ان قال قلت عليه شيء غير هذا قال نعم عليه الحج من قابل مضافا في الاول الى صحيحة سليمان بن خالد عن رجل باشر امرأته وهما محرمان ما عليهما فقال ان كانت المرأة
اعانت بشهوة مع شهوة الرجل فعليهما الهدي جميعا ويفرق بينهما حين يفرغا من المناسك حتى يرجعا الى المكان الذي اصابا فيه ما اصابا وان كانت المرأة
لم تعن بشهوة واستكرهها صاحبها فليس عليها شيء وصحيحة علي وفيها بعد تفسير الرفث بجماع النساء فمن رفث فعليه بدنة ينحرها ورواية خالد الاصم حججت
وجماعة من اصحابنا وكانت معنا امرأة فلما قدمنا مكة جاء رجل من اصحابنا فقال يا هؤلاء اني قد بليت قلنا بماذا قال شكوت بهذه المرأة فاسألوا ابا عبد
الله ع فسألنا فقال عليه بدنة فقالت المرأة فاسألوا لي فاني قد اشتهيت فسألناه فقال عليها بدنة واما الحكم الرابع فالمشهور وجوبه ايضا وادعى الشهرة
عليه مستفيضة وفي كتا الاجماع عليه وظ ويه والسر وللمهذب الاستحباب ويحتمله في ايضا كما عن ظاهر الحج التوقف في وجوبه واستحبابه دليل الموجبين الاخبار
المتقدمة مضافة الى صحيحة ابن عمار في المحرم يقع على اهله قال يفرق بينهما ولا يجتمعان في خباء الا ان يكون معهما غيرهما حتى يبلغ الهدي محله ومرفوعة ابان
المحرم اذا وقع على اهله يفرق بينهما يعني بذلك لا يخلوان وان يكون معهما ثالث ولا يخفى انه لا دلالة في شيء منها باكثرها على الوجوب بل غايتها الرجحان الموجب
للحكم بالاستحباب بضميمة الاصل نعم في الرضوي وان جامعت وانت محرم في الفرج فعليك بدنة وعليك الحج من قابل ويجب ان يفرق بينك وبين اهلك حتى
تؤديا المناسك ثم تجتمعا فاذا حججتما من قابل وبلغتما الموضع الذي واقعتما فرق بينكما حتى تقضيا المناسك ثم تجتمعا فان اخذتما على غير الطريق الذي كنتما
فيه العام الاول لم يفرق بينكما وضعفه منجبر بالعمل وبه يدفع الاصل فالاقوى الوجوب **فرع** لا فرق في الزوجة بين الدائمة والمتمتع بها لصدق الامرأة
والاهل عليها وصرح في يع بالحاق الامة بها واحتج له بصدق الامرأة والاهل عليها واستشكل فيه بعضهم لتبادر غيرها منهما وهو في موقعه فان

مسئلة في كفارة الاستمتاع بالنساء

فرع في الفرق بين الزوجة الدائمة والمتمتع بها

دلالة اهله او امرأته على الجارية ليست مستندة الى وضع لغوى لعدم ثبوت وضع تركيبى لهما يوجب صدقه عليها فان صدق الاهل على الامة محل تامل وكذا وجه الاختصاص بالاضافة غير معلوم ولذا لا تصدق امرأته على بنته واخته وامه مع وجود نوع اختصاص فى قوله فى رواية على فهى امرأته نوع اشعار بان المراد الزوجية وفى اثبات البدنة عليها ايض فيها وفى صحيح زرارة وسليمان من غير استفصال دلالة عليه اذ لا يثبت البدنة على الامة فالاقوى عدم الالحاق وان كان الاحوط الالحاق ومما ذكر يظهر عدم الحاق الاجنبية والغلام والبهيمة ايض للاصل وعن المن الالحاق للاولوية من جهة الخشية الفعل وفيه عدم معلومية العلة فى الاحكام الثلثة فانا نسلم اولوية الاجنبية واخويها بلزوم الترك وترتب الاثم واما اولويتها فى اقتضاء هذه الاحكام الثلثة فغير معلوم والاحتياط لا ينبغى ان يترك

في كفارة الوطي ما بين القبل والدبر

ب المشهور بين الاصحاب كما قيل عدم الفرق فى الوطى بين القبل والدبر لصدق الوقاع والغشيان والافضاء والمباشرة الواردة فى الاخبار على وطى الدبر ايض ونقل عن الشيخ فى ط انه اوجب بالوطى فى الدبر البدنة دون الاعادة واحتج له بصحيح ابن عمار عن رجل وقع على اهله فيما دون الفرج قال عليه بدنة وليس عليه الحج من قابل ان كانت المرأة تابعة على الجماع وان كان استكرهها فعليه بدنتان وعليها الحج من قابل وفى كل من النسبة والاحتجاج نظر اما الاول فلما قيل من ان عبارته المحكية صريحة فى الموافقة للمشهور وان الذى فيه البدنة خاصة هو الوقاع دون الفرج الشامل للقبل والدبر كما صرح به فى صدر عبارته المحكية نعم حكى فى ف الخلاف المزبور عن بعض الاصحاب محتجا له باصل البراءة واما الثانى فلصدق الفرج على الدبر ايض لغة وتبادر القبل منه انما هو فى العرف الطارى الذى يجب الحكم بتأخره فلا يصلح ذلك دليلا لتخصيص العمومات المذكورة الا انه يمكن الخدش فى العمومات ايض لان الوقاع وما وادفها من الالفاظ المتقدمة ليست موضوعة لوطى القبل والدبر بل لمعنى شامل لهما ولغيرهما من الافراد المتكثرة جدا فلو بنى الامر فيها على الاطلاق واخراج ما عدا وطى الثقبتين بالتخصيص لزم خروج الاكثر وهو على التحقيق غير مجوز فلا بد من ارتكاب التجوز ولتعدده يتاتى الاجمال فيرجع فيما لا يعلم الى الاصل الا ان قوله فى الرضوى المتقدم وان جامعت فى الفرج المنجبر بالشهرة يدل باطلاقه على المشهور فهو الحق المنصور ج هل الحجة الاولى فرضه والثانية عقوبة او بالعكس حكى عن الشيخ وجماعة الاول ونقل فى لف عن احكام الصدوق ومن يع وميل اليه كلام فع ونقل عن الشيخ فى ف وكثير من كتب الفاضل الثانى واليه ذهب الحلى فى السرائر دليل الاول الاستصحاب وصحيح زرارة المتقدم ودليل الثانى ان الاولى فاسدة والفاسد لا يجزى ولا يبرء ذمته اما المقدمة الاولى فبالاجماع كما يشعر به استدلالهم على المط بالفساد وصرح بكونه اجماعيا الفاضل المقداد ويدل عليه ايض صحيح سليمان بن خالد فى الجدال شاة وفى السباب والفسوق بقرة والرفث فساد الحج ورواية عبيد وفيها فان كان طاف بالبيت طواف الفريضة فطاف اربعة اشواط ثم غمزه بطنه فخرج فقضى حاجته فغشى اهله قال افسد حجه وعليه بدنة الحديث والرضوى والذى يفسد الحج ويوجب الحج من قابل الجماع للمحرم فى الحرم وما سوى ذلك ففيه الكفارات واما الثانية فبالاجماع ايض صرح به الفاضل المذكور اقول كيف يقبل دعوى الاجماع مع نسبة الخلاف الى الشيخ وجماعة فان بعد الاجماع على عدم اجزاء الفاسد يكون حكم الشيخ وتابعيه بالاجزاء كالتصريح بعدم الفساد كما ذكره فى س ونقل الفاضل المذكور منع الفساد عن بعض الفضلاء ونقل فى ك ايض وهو ظ اختياره حيث استدل بالصحاح المتقدمة على عدم الفساد ويظهر من بعض من تاخر ايض فالاجماع على الفساد غير ثابت والمنقول منه بعيد عن الحجية جدا واما رواية عبيد فغير باقية على حقيقتها اجماعا لعدم فساد الحج بعد الوقوف بالمشعر بالجماع اجماعا نصا وفتوى واما صحيح سليمان فيتردد الامر فيها بين تخصيص الرفث بما بعد التلبية وقبل المشعر وبين التجوز فى الفساد والتخصيص وان كان مقدما على المجاز الا انه يرجح الثانى هنا بقرينة صحيح زرارة المذكورة الدالة على عدم الفساد ولا يضر اضمارها كما حقق فى موضعه ورواية ابى بصير المروية فى يب عن رجل واقع امرأته وهو محرم قال عليه جزور كوماء قال لا يقدر قال ينبغى لاصحابه ان يجمعوا له ولا يفسدوا حجه فانها تدل على عدم فساد الحج بعد اداء الكفارة والحكم وان كان كذلك ولو لم يؤدها ايض اذ الفساد وعدمه لا يتفاوت باداءها وعدمه فالمراد بالفساد نقصان الحج الا انها يدل على الجبان النقصان ايض بالكفارة فضلا عن الفساد ومنه يظهر عدم دلالة الرضوى ايض مضافا الى تخصيصه الفساد بالجماع فى الحرم ولا قائل به بل ينفى الفساد فى غيره ومما ذكر ظهر ان الاقوى هو القول الاول ويظهر الفايدة بين القولين فى موارد عديدة د قد عرفت وجوب التفرقة بين الرجل والمرأة وانه اجماعى وان اختلف فى وجوبه واستحبابه ومقتضى الاخبار المذكورة الثانى ومقتضى الرضوى الاول ثم ان ههنا خلافين اخرين احدهما ان هذا التفريق هل هو فى الحجة الاولى الادائية والثانية القضائية او فى الثانية خاصة فالاول محكى عن جماعة منهم الصدوقان والاسكافى وابن زهرة مدعيا الاجماع عليه والثانى ايض منقول عن جمع منهم المحقق فى يع وفع والفاضل فى عد والحق مع الاول لدلالة طائفة من الاخبار المتقدمة على التفريق فيهما وبعضها عليه فى الاولى وبعضها فى الثانية ولا تنافى بين شئ منها الا ان ثبوته فى احدهما لا ينافى الثبوت فى الاخرى ايض وثانيهما ان منتهى هذا التفريق الى اين هو فان الاخبار فيه مختلفة ففى بعضها الى بلوغ الهدى محله وفى بعض اخر حتى يحلا وفى ثالث حتى ينتهيا الى مكة وفى رابع حتى يفرغا المناسك وفى خامس حتى يرجعا الى المكان الذى اصابا فيه الخطيئة ويدل عليه ايض الصحيح يفرق بينهما حتى ينفر الناس ويرجعا الى المكان الذى اصابا فيه ما اصابا قلت ارايت ان اخذا فى غير ذلك الطريق الى ارض اخرى ايجتمعان قال نعم والمروى فى نوادر البزنطى يفرق بينهما حتى يقضيا المناسك وحتى يعودا الى المكان الذى اصابا فيه ما اصابا فان ارادا ان يرجعا الى غير ذلك الطريق قال فليجمعا اذا قضيا المناسك ومن الاصحاب من حمل ذلك الاختلاف الى تفاوت مراتب الفضل ومنهم من فصل بين الادائية والقضائية ففى الاولى جعل الانتهاء موضع الخطيئة وفى الثانية الاحلال والاحوط الافتراق والاحوط الافتراق فيهما الى موضع الخطيئة فيهما ثم ان الافتراق الى موضع الخطيئة اذا سلكا هذا الطريق الذى وقعت فيه الخطيئة والا فلا افتراق بعد قضاء المناسك كما صرح به الصحيح والمروى عن النوادر المذكورين وصرح به جمع من الاصحاب والمراد من الافتراق كما ورد فى الاخبار ان لا يخلوا الا معهما ثالث وقيده بعضهم بالمحترم فلا عبرة بغير المميز ولا باس به بل هو الظاهر المتبادر ه لا فرق

فيما ٥

ولا يفسد ـه

في وجوب التفرقة بين الرجل والمرأة

في الفرق بين المرأة المكرهة والمطيعة في الكفارة

في الاحكام المذكورة بين الحج الواجب والمندوب لما مر من الاجماع واطلاق النصوص **الثانية** ما مر حكم الرجل واما المرأة فاما يكون مطاوعة او
مكرهة فان كانت مطاوعة كانت كالرجل في الاحكام الاربعة المذكورة بلا خلاف يوجد بل حكى الاجماع عليه ويدل عليه في وجوب الاتمام ما دل
عليه في الرجل وفي الاحكام الثلثة الاخيرة كثير مما تقدم من الاخبار سيما في صحيح ابن عمار المذكورة في الفرع الثاني بقوله عليه مثل ما عليه وان كانت مكرهة
فلا شك في وجوب الاتمام عليها ولا كفارة عليها اجماعا نصا وفتوى وعلى الرجل الكفارتان كذلك وقد مر في الاخبار التصريح به ولا حج من قابل ايضا
بالاجماع ويدل عليه بعض الاخبار واما في صحيح ابن عمار المذكورة وعليهما الحج من قابل فهو مخالف للاجماع غير معمول به عند الاصحاب فيجب طرحه
اما الافتراق فلا افتراق فيه بين المطاوعة والاكراه لاطلاق الاخبار بلا معارض وتوهم معارضة مفهوم قوله في صحيحة زرارة وان كانا عالمين فرق
بينهما حيث ان حكم المكره حكم غير العالم خطاء لان حكم المنطوق التفريق والكفارة عليهما والحج من قابل كذلك فمقتضى المفهوم انتفاء الجميع لا كل واحد وهو
كذلك ومنه يظهر عدم معارضة مفهوم صحيح سليمان المذكورة ايضا بل ولا منطوق ذيلها حيث قال فليس عليها شيء لان التفريق بالمعنى المذكور ليس شيئا عليها و
توهم انصراف المطلقات الى غير المكرهة سيما في المقام غير جيد **الثالثة** ما مر من الاحكام المذكورة كان حكم العامد العالم بالحكم وبالاحرام المختار
واما غيره فلا شيء عليه بل يتم حجه ويمضي ويجزيه بلا خلاف بل بالاجماع كما صرح به بعضهم للاصل والاخبار المتقدمة المصرحة بذلك في الجاهل
الشامل لغة للناسي والساهي والجاهل بفرديه وفي المرأة المكرهة المتعدي حكمها الى الرجل بالاجماع المركب وبالتصريح في صحيح زرارة بكون القضاء
عقوبة ولا عقوبة على المكره بل ولا على الساهي والناسي والجاهل ولو بالحكم سيما اذا لم يكن مقصرا او بقوله وقد اتى عظيما في رواية علي بن ابي حمزة فان
مثل ذلك انما يقال للعامد العالم مضافا في الناسي والساهي والجاهل الى المرسلة الآتية في الجاهل الى رواية سلمة بن محرز الآتيتين وهل المكره زوج
او له ولها كالزوج المكره للزوجة في تحمل الكفارة او الكفارتين الحق لا اقتصارا فيما يخالف الاصل على موضع النص **الرابعة** ما مر في لوازم الاحكام
الخمسة من الفساد ووجوب الاتمام ثم القضاء والكفارة والتفريق انما هو اذا كان الجماع بعد التلبية وقبل وقوف المشعر اما لو كان قبل الاول او بعد
الثاني فليس كذلك اما لو كان قبل التلبية فلا شيء عليه اصلا بل لم يدخل حقيقة في الحج بعد كما مر في صدر بحث الاحرام ويصرح به المرسلة الآتية و
اما لو كان بعد وقوف المشعر فلا فساد ولا قضاء ولا تفريق نعم يجب الكفارة المذكورة بلا خلاف في الحكمين المنفي والمثبت بل بالاجماع المحقق والمحكي
مستفيضا له فيهما وللمرسلة المنجبر ضعفها لو كان بما مر ان وقعت على اهلك بعد ما تعقد للاحرام وقبل ان تلبي فلا شيء عليك فان جامعت و
انت محرم قبل ان تقف بالمشعر فعليك بدنة والحج من قابل وان جامعت بعد وقوفك بالمشعر فعليك بدنة والحج من قابل وان جامعت بعد وقوفك
بالمشعر فعليك بدنة وليس عليك الحج من قابل وان كنت ناسيا او ساهيا او جاهلا فلا شيء عليك مضافا في الحكم الاول الى مفهوم الشرط في صحيحة
ابن عمار الاولى اذا وقع المحرم اهله قبل ان ياتي المزدلفة فعليه الحج من قابل وقريبة منها الاخرى وفي الحكم الثاني الى صحيح ابن عمار عن رجل وقع على
امرأته قبل ان يطوف طواف النساء قال عليه جزور سمينة وان كان جاهلا فليس عليه شيء ونحوها الى قوله سمينة صحيحة زرارة ورواية احمد عن رجل
لقى امرأته متعمدا ولم يطف طواف النساء قال عليه بدنة وهي تجزي عنهما ورواية سلمة عن رجل واقع على اهله قبل ان يطوف طواف النساء قال ليس عليه
شيء فخرجت الى اصحابنا فاخبرتهم فقالوا اتقاك هذا ميسر قد ساله عن مثل هذا فقال له عليك بدنة قال فدخلت عليه فقلت جعلت فداك اني اخبرت
اصحابنا بما اجبتني فقالوا اتقاك هذا ميسر قد ساله عما سألت فقال له عليك بدنة فقال ان ذلك كان بلغه فهل بلغك قلت لا قال ليس عليك شيء وبمضمونها الاخرى الى
غير ذلك من الاخبار الآتية شطر منها ثم بالمرسلة والمفهوم يخصص العمومات والاطلاقات المتقدمة المثبتة للقضاء على المحرم الجامع ومنه بضميمة الاصل يظهر
عدم ثبوت التفريق هنا ايضا اذ بعد التخصيص يكون الموضوع المجامع قبل الوقوف مع ان ظاهر كثير منها انما هو المجامع قبل الوقوف حيث امر بالتفريق حتى يرجعا
الى مكان الخطيئة ولا رجوع غالبا الى موضعه اذا كان بعد الوقوف فيه ولاجل تلك الاطلاقات والعمومات واختصاص المخصص بما بعد وقوف المشعر اقتصرنا
في التخصيص به وفاقا للاكثر بل عن المسائل الرسية والانتصار وجمل العلم والعمل والجواهر والغنية الاجماع عليه خلافا للمحكي عن المفيد والحلبي والديلمي فخصوا امل
وقوع عرفة ايضا ولا دليل له يصلح للركون اليه **الخامسة** ما مر من لزوم الكفارة ببدنة وعدم لزوم غيرها من القضاء والتفريق بالجماع بعد وقوف المشعر يعم
جميع الاحوال التي بعده الى ان يتجاوز من طواف النساء اربعة اشواط ولو جامع بعد ذلك فلا شيء عليه اصلا اما الحكم الاول فيدل عليه الاخبار المتقدمة
في المسئلة السابقة وصحيحة العيص عن رجل واقع اهله حين ضحى قبل ان يزور البيت قال يهريق دما وقوله في ذيل رواية حمران الآتية وان كان طاف طواف
النساء فطاف منه ثلثة اشواط ثم خرج فغشي فقد افسد حجه وعليه بدنة ويغتسل ثم يعود فيطوف اسبوعا والمراد بالفساد هنا نقصان الكمال لعدم القول به
قطعا واما بعض الاخبار النافية للكفارة اذا كان بعد طواف الزيارة ولو قبل تمام السعي كرواية عبيد وصحيحة منصور وبمعارضة ما مر عن درجة
الحجية ساقطة فيرجع الى الاطلاقات مع انها مخالفة للاصحاب طرا موهونة مضافا الى ان الصحيحة قضية في واقعة ولعله كان يعلم بكونه جاهلا بل فيها
ما يشعر به واما الحكم الثاني فيدل عليه رواية ابي بصير في رجل نسي طواف النساء قال اذا زاد على النصف وخرج ناسيا امر من يطوف عنه وله ان
يقرب النساء اذا زاد على النصف فان الرخصة في المقاربة يوجب انتفاء الكفارة بالاجماع المركب وقيل لانه لا معنى للزوم الكفارة على الفعل المرخص فيه
وهو هنا بين من لزوم الكفارة على التظليل ونحوه مع الضرورة ويدل عليه ايضا فيما اذا طاف خمسة اشواط رواية حمران بل صحيحة عن رجل كان عليه
طواف النساء وحده فطاف منه خمسة اشواط ثم غمزه بطنه فخاف ان يبدره فخرج الى منزله فنقض ثم غشي جاريته قال يغتسل ثم يرجع فيطوف بالبيت

تتمة فيما يجب من الكفارات بقطع طواف النساء بالجماع قبل تمامه او بعده فلا يلزم شيء من الكفارة

طوافين

طوافين تمام ما كان فلا يبقى عليه من طوافه ويستغفر الله ولا يعود وان كان طاف الى اخر ما مر فان ذكر البدنة في ثلثة اشواط دون الخمسة يدل على انتفائها فيها ولا ينافي في ذلك ما مر من انتفاء الكفارة فيما زاد على النصف مطلقا لان التقييد بالخمسة انما وقع في كلام الراوي وقد يستدل ايض بمفهوم الشرط في ذيل هذه الرواية وهو ضعيف غايته لان مفهومه انه ان لم يطف ثلثة اشواط والمتبادر منه عدم بلوغ الثلثة لا التجاوز عنه فانه معه يصدق طواف الثلثة هذا مع ان المنطوق مركب من حكمين فساد الحج اي الطواف والكفارة ويكفي في صدق المفهوم انتفاء احدهما ومنه يظهر ضعف ما نفى عنه البعد في خبره من سقوط الكفارة بعد مجاوزة ثلثة اشواط الى ان المفهوم من الاصحاب من خص الحكم الثاني بما اذا كان بعد الخمسة ولعله لزعمه ضعف الرواية الاولى وهو عندنا غير موجه او لعدم ثبوت الاجماع المركب عنده فيرجع فيما دون الخمسة الى الاطلاقات وهو وان كان حسنا لو لم يثبت الاجماع المركب اما مع الاطلاق يتبادر قبل الشروع في طواف النساء من الاطلاقات فهو وان غايته اذ المتبادر من قبل الطواف قبل الفراغ عنه

وفي كفارة المحل لو جامع امته

السادسة لو جامع المحل الموسر عالما عامدا امته المحرمة باذنه لزمه بدنة او بقرة او شاة مخيرا بينها ومع الاعسار شاة او صيام ومع انتفاء العمد او العلم او الاذن لا شيء بلا خلاف معتنى به في جميع هذه الاحكام لموثقة اسحق بن عمار المصرحة بهذه الاحكام منطوقا ومفهوما واما صحيحة ضريس ورواية وهب بن عبد ربه المصرحتين بانه لا شيء عليها ويجوز له بعض احرامها فانهما ظاهرتان او محمولتان على قبل التلبية وعن طوبه وانسران عليه بدنة ومع العجز شاة او صيام ولم نقف على مستنده والظاهر كفاية الاعسار عن البدنة على تعين الشاة والصيام وقيل باعتبار الاعسار عنها وعن البقرة ولا وجه ويكفي في الصيام يوم واحد للاطلاق وقيل ثلثة ايام لانها الواقع في ابدال الشاة وهو احوط واطلاق الموثقة وفتاوى الاكثر يقتضي عدم الفرق بين الامة المكرهة والمطاوعة وقيل بوجوب الكفارة على المطاوعة فيكفر بدل البدنة بصيام ثمانية عشر يوما والقضاء فيجب على المولى اذنها ويتحمل مؤنتها قيل نظرهم الى عموم الاخبار المتقدمة الواردة في المرءة والاهل الخالي عن معارضة الموثقة لورودها في حكم المولى خاصة واما بالنسبة الى الامة فمجملة وهذا يصح بناء على شمول الاهل او امرأته للامة وقد عرفت عدم وضوحه فالرجوع الى الاصل كما عليه الاكثر اظهر

السابعة في العبث بالذكر حتى يمني بدنة وقضاء الحج لموثقة اسحق في محرم عبث بذكره فامنى قال ارى عليه مثل ما على من اتى اهله وهو محرم بدنة والحج من قابل واطلاقها يشمل ما اذا قصد الامناء ام لا ومنهم من ذكر بلفظ الاستمناء الظاهر في طلبه قصده ولا وجه للتخصيص بعد اطلاق الرواية وعدم المعارض لها لا يعارضها صحيح ابن عمار المتقدمة في الفرع الثاني من المسئلة الاولى لاختلاف موضوعيهما ولعل الاكثر كما صرح به بعضهم من عمم مع التخصيص المذكور بالعبث بالذكر او الملاعبة مع الاهل وغيره ولا دليل له ايض تاما على التعميم ايض سوى ما يتوهم من كون العلة هو الامناء ولا خصوصية للعبث بالذكر وما قيل من انه اقبح من اتيان الاهل الثابت فيه الامران ومن حسنة مسمع التي رواها الاسكافي اذا انزل الماء اما بعبث بحرمته او بذكره او بادمانه النظر مثل الذي جامع والاولان استنباط للعلة وهو طريقة العامة المضلة والثالث ليس بحجة مع انه لا قطع بكونه من الرواية مضافا الى عدم صراحته في وجوب القضاء الا بتعميم المماثلة وهو محل الخدشة

ومنهم

من امنى بقصد واختيار وجب عليه البدنة

الثامنة من امنى اي اخرج منيه بقصد واختيار بغير ما ذكر من العبث بالذكر من ملاعبة او مس او نظر الى الاهل او الاجنبية او الغلام او غيرها فالاصل فيه وجوب البدنة خاصة لصحيحة البجلي عن الرجل يمني وهو محرم من غير جماع او يفعل ذلك في شهر رمضان ماذا عليهما قال عليهما جميعا الكفارة مثل ما على الذي يجامع مضافا في الامناء بالملاعبة بامرأته الى صحيحة اخرى له وهي كالاولى الا ان اولها عن الرجل يعبث بامرأته حتى يمني وهو محرم الى اخر ما مر وقيل هنا بالجزور ولا وجه له الا ان الظ انهم لم يفرقوا بينه وبين البدنة ولذا استدل جماعة للاول باخبار الاخر في مواضع عديدة وقيل فيه بعموم الحكم للمرءة ايض واستدل له بهذه الصحيحة وفيه هو خطاء فان ضمير التثنية للمحرم والفاعل في شهر رمضان دون الرجل والمرءة وفي الامناء بالنظر الى امرأته بشهوة الى حسنة مسمع وفيها ومن نظر الى امرأته نظر شهوة فامنى فعليه جزور وقد يستدل له ايض بصحيح ابن عمار في المحرم ينظر الى امرأته وينزلها بشهوة حتى ينزل قال عليه بدنة وهو وان كان حسنا ثم انهما كما نقله حيث

لو كان

نقله بلفظه او مكان الواو في قوله وينزلها او لكنها ليست كذلك في النسخ الصحيحة ولا يعارض الحسنة صدر هذه الصحيحة عن محرم نظر الى امرأته فامنى او امذى وهو محرم قال لا شيء عليه ولا موثقة اسحق في محرم نظر الى امرأته بشهوة فامنى قال ليس عليه شيء لاعميتهما مط منها من حيث شمول الشيء المنفي للجزور والقضاء والتفريق والعقاب وساير انواع الكفارة وشمول النظر في الاولى لما كان بالشهوة وغيرها ولولا الحسنة لكانتا معارضين للاصل المذكور بالعموم من وجه اللازم فيه الرجوع الى اصل البرائة كما هو مذهب المفيد والسيد وانما قيدنا بقولنا في صدر المسئلة بقصد واختيار لانه المتبادر من امناء الشخص واما ما لم يكن كذلك فليس هو حقيقة فعله ولا يقال انه فعله حتى يصدق انه امنى وفعله اعم من ان يقصد اليه بنفسه او الى سببه الذي يوجد ولو كان سببا عاديا

وفي كفارة من قبل امرأته بشهوة

التاسعة من قبل امرأته محرما فان كان بشهوة وامنى فعليه البدنة للاصل المذكور مضافا الى عموم صحيحة الحلبي عن المحرم يضع يده الى ان قال قلت فان قبل قال هذا اشد ينحر بدنة ورواية علي بن ابي حمزة عن رجل قبل امرأته وهو محرم قال عليه بدنة وان لم ينزل وحسنة مسمع ان حال المحرم ضيقة فان قبل امرأته على شهوة فامنى فعليه جزور وكذلك ان كان مع الشهوة دون الامناء لاطلاق الصحيحة والرواية ولا ينافيها مفهوم قوله فامنى في الحسنة لانه ضعيف لا حجية فيه وان كان مع الامناء دون الشهوة فلا بدنة عليه بل عليه دم شاة للحسنة المذكورة النافية للبدنة بقرينة التفصيل القاطع للشركة فانها يعارض صحيحة الحلبي المثبتة للبدنة في الامناء مط بالعموم من وجه ولا مرجح فيرجع في خصوص الامناء الى الاصل وبنفي الشاة لنفس التقبيل لا بقاء الامناء مع التقبيل بلا شهوة من الافراد النادرة جدا فلا ينصرف اليه الحسنة لانه على ذلك يجري مثله في الصحيحة ايض نعم يمكن ان يقال ان ثبوت الشاة خاصة للتقبيل مط لا ينافي ثبوت البدنة للامناء كذلك فان الامناء امر اخر وان ترتب على التقبيل واجتمع معه ولا يلزم ثبوت الامرين الا ان ههنا كلاما اخر وهو عدم معلومية صدق الامناء في الاخراج المني وما نحن

وهو محرم فعليه دم شاة ومن قبل امرأته على شهوة فامنى

فيه وان كان خروجا ولكن لا يعلم كونه اخراجا اذ ليس التقبيل بغير شهوة سببا عاديا له والحاصل انه بالنسبة الى خروج المني كنسبة النوم الى الاحتلام فلا يكون
هذا الفرد داخلا في الاصل المذكور راسا الا ان يكون مستثنى من الاصل فان الامناء انما يكون مع طلبه كما يشعر به صحيحة الحلبي وفيما قلت فانه اراد ان ينزلها
من المحمل فلما ضمها اليه ادركته الشهوة قال ليس عليه شيء الا ان يكون طلب ذلك ولولا ذلك لكنا نقول بوجوب البدنة والشاة معا الاولى للامناء والثانية للتقبيل
لا دلالة كل منها ونفي الحسنة للبدنة لاجل التفصيل انما ينفيها من حيث التقبيل لا من حيث الامناء وانما لم نقل بالبدنتين في صورة التقبيل بالشهوة والامناء بمثل
ذلك الدليل لما ثبت عندنا من اصالة التداخل الا ان يمنع اتحاد المسبب نوعا ولا نبالي بعدم معلومية شريك في ذلك القول لا لجواز ان يكون مراد القوم كلا او بعضا
بيان الكفارة لكل فعل بخصوصه فقط ومع الاجماع مع ان المقام لتشتت الاقوال مما لا يعلم فيه اجماع بسيط او مركب لا نتوانه وان لم يثبت البدنة بالاصل المذكور لما
ذكرت ولكن يمكن اثباتها باطلاق صحيحة الحلبي ورواية علي بن ابي حمزه لانا نقول بانهما اعمان مطلقا من الحسنة لتقبيلها بغير الشهوة فيجب التخصيص بها بل قد يقال
ان سياقهما ظاهر فيما كان مع الشهوة ومع ذلك هو الغالب المنصرف اليه الاطلاق ولكنهما لا يخلوان عن قول المنع وكذلك ان كان بدون الشهوة والامناء
للحسنة المتقدمة ويحصل مما ذكر ان في التقبيل مع الشهوة البدنة ولو لم يمن وبدونها الشاة ولو امنى وللقوم فيه اقوال اخر فعن جماعة منهم الحلي والديلمي وابن
زهرة واشتراط الانزال والشهوة معا في ثبوت البدنة وعن اخرين منهم الصدوق والمفيد عدم اشتراط الشهوة ومنهم من اشترط الانزال والشهوة معا حكى عن ابن
سعيد ومن لم يحكم بالبدنة اصلا بل اكتفى فيه بالشاة مطلقا والكل ضعيف غير مطابق لمقتضى الاستدلال **العاشرة** من مس امراته او حملها بشهوة فعليه منهم
شاة لصحيحة ابن عمار عن محرم نظر الى امراته فامنى او امذى وهو محرم قال لا شيء عليه ولكن ليغتسل ويستغفر ربه وان حملها من غير شهوة فامنى او امذى فلا شيء
عليه وان حملها او مسها بشهوة فامنى او امذى فعليه دم والحلبي قلت المحرم يضع يده بشهوة قال يهريق دم شاة ومحمد عن رجل محرم حمل امراته وهو محرم
فامنى او امذى قال ان كان حملها او مسها بغير شهوة امنى او لم يمن فليس عليه شيء وحسنة مسمع وفيها ومن مس امراته بيده وهو محرم على شهوة فعليه دم
شاة فان حصل مع ذلك الانزال فعليه مع الشاة البدنة الاولى للمس بشهوة والثانية للامناء للتقريب الذي مر في المسئلة السابعة وان مسها او حملها
بلا شهوة فلا شيء عليه وان انزل لصحيحتي ابن عمار ومحمد المتقدمتين ولا يرد انهما اعمان مطلقا من الاصل المذكور حيث ان الشيء اعم من الكفارة لان النفي
مع ما فيه الكفارة يجعلها كالصريح في ارادة نفي الكفارة فان التفصيل قاطع للشركة مع انه لو قطع النظر عن ذلك لكان تعارضهما مع دليل الاصل بالعموم
من وجه اللازم فيه الرجوع الى اصالة البراءة بعد الياس عن الترجيح مضافا الى عدم معلومية صدق الامناء بالتقريب المذكور **الحادية عشر** من نظر
الى اهله فلا شيء عليه من جهة النظر مطلقا بشهوة كان او بدونها للاصل البراءة وصحيحة ابن عمار عن محرم نظر الى امراته فامنى او امذى وهو محرم قال لا شيء
ونقيا و موثقة اسحق في محرم نظر الى امراته بشهوة فامنى قال ليس عليه شيء ولو كان معه الانزال فان كان بشهوة فعليه بدنة للاصل المتقدم وحسنة مسمع ومن نظر الى
امراته نظر بشهوة فامنى فعليه جزور وهي وان كانت معارضة مع الصحيحة والموثقة ولكنها اخص مطلقا منهما لان الجزور اخص من الشيء مع انه لولاه ايضا للزم
الرجوع الى الاصل المذكور وان كان بدون الشهوة فلا شيء عليه لمعارضة الصحيحة مع دليل الاصل بالعموم من وجه فيرجع الى اصل البراءة مضافا الى عدم
معلومية صدق الامناء ومن نظر الى غير اهله من الاجنبيات فامنى فان كان موسرا فعليه بدنة وان كان متوسطا فبقرة وان كان معسرا فشاة لموثقة ابي
بصير عن رجل نظر الى ساق امراة فامنى قال ان كان موسرا فعليه بدنة وان كان بين ذلك فبقرة وان كان فقيرا فشاة اما اني لم اجعل ذلك عليه من اجل
الماء ولكن من اجل انه نظر الى ما لا يحل له وقرينته منها الاخرى وفيها ساق امراة او فرجها وذيلها يدل على كون الامراة اجنبية ومعنى قوله من اجل الماء
اي من اجله خاصة كما يدل عليه صحيحة ابن عمار في محرم نظر الى غير اهله فامنى قال عليه دم لانه نظر الى غير ما يحل له وان لم يكن انزل فليتق الله ولا يعد وليس عليه شيء
واطلاق الدم فيها محمول على تفصيل الموثقة حملا للمجمل على المبين والمقيد على المطلق ولا ينافي قوله اني لم اجعل ذلك من اجل الماء ما ذكرنا من الاصل المتقدم لان
مبناه على قصد الامناء الذي هو الاستمناء وهذا يدل على ان خروج الماء من حيث هو ليس شيئا بازائه وهل ذلك التفصيل جار في النظر الى الاهل مع الامناء ام
هو الثاني لاختصاص الموثقة بغير الاهل ولا يلزم اغلظية حكم النظر الى الاهل عن النظر الى غيرها لان هذا الحكم حكم النظر الى الغير مع الامناء سواء كان بشهوة
او غير شهوة طلب خروج المني او لم يطلب ويحتمل اجماع الحكمين مع النظر بالشهوة الى الغير والانزال **الثانية عشر** لا كفارة في غير ما ذكر من الاستمناءات
للاصل ولا في الامناء بسماع كلام الاجنبية مط ولا في حال جماعها ولا في توصيف الاجنبية له لرواية ابي بصير ومرسلة البزنطي ورواية سماعة الا اذا كانت
احد هذه الاحوال الامناء وامنى فيحتمل وجوب البدنة كما ذكره بعض الاصحاب للاصل المذكور **الثالثة عشر** من جامع في احرام العمرة قبل السعي فان كانت
عمرة مفردة فسدت عمرته وعليه بدنة وقضاء العمرة بلا خلاف يوجد فيهما بل بالاجماع لصحيحة احمد بن محمد في الرجل اعتمر عمرة مفردة فوطئ اهله وهو محرم قبل
ان يفرغ من طوافه وسعيه قال عليه بدنة لفساد عمرته وعليه ان يقيم بمكة حتى يدخل شهر اخر فيخرج الى بعض المواقيت فيحرم منه ثم يعتمر وبمضمونها حسنة مسمع
الا ان فيها فيطوف بالبيت ثم يغشى اهله قبل ان يسعى والمآل واحد لان قبل الفراغ من الطواف والسعي كما في الصحيحة يشمل ما بعد الطواف بل في السعي ايضا
فتوهم اختصاصها بما قبل الطواف والسعي معا كما قيل غير جيد واما العمرة المتمتع بها فظاهر الاكثر انها كالمفردة بل صرح بعضهم بعدم الخلاف فيه واما
كما قيل بتخصيص الحكم بالمفردة ودليل التعميم عدم القول بالفصل وتساوي العمرتين في الاركان وحرمتهن ودليل التخصيص اختصاص المنصوص بالمفردة **اقول** ويمكن
الاستدلال للاول باطلاق كثير من الاخبار المتضمنة لقضاء الحج والتفريق اذا وقع المحرم على اهله فانها يشمل احرام الحج واحرام العمرة المتمتع مع اتساع
الوقت لانشاء عمرة اخرى او ضيقه خرج صورة الاتساع بالاجماع فبقي الباقي ومنه ما وقع في احرام العمرة مع ضيق الوقت لا وجه لقضاء الحج الا فساد العمرة

الاستمناء عبث بالنظر الى امراته مطلقا سواء كان بشهوة او لا

في فساد عمرة المفرد اذا جامع الرجل اهله فيها

فتح النعيم

وح في التعميم اقوى لذلك ومنه يظهر وجه وجوب التفريق ايض كما ذكره الفاضل في عدد الشهيد او وجه وجوب قضاء الحج مع عدم امكان انشاء العمرة وكذا
يدل على انه يجب التفريق في احرام العمرة بعض الاخبار المطلقة المتضمنة لتفريق المحرم المجامع كما مر وهل يجب اتمام العمرة الفاسدة الظ لا للاصل والمحتمل
ذكر فساد العمرة بالجماع قبل السعي فان كانت مفردة يتركها و نقضها وان كانت متمتعا بها ينشئها مع اتساع الوقت ويتم الحج وعليه البدنة ويجب
التفريق على الوجه المتقدم ويمكن الاستدلال على فساد عمرة التمتع بالجماع باطلاق صحيحة ضريس عن رجل امر جاريته ان يحرم من الوقت فاحرمت ولم يكن هو
احرم فغشيها بعدما احرمت قال يامرها فيغتسل ثم تحرم ولا شيء عليه وردواه وهب بن عبد ربه في رجل كانت معه ام ولد فاحرمت قبل سيدها الى ان ينقض
احرامها ويطاها قبل ان يحرم قال نعم دلنا على انتقاض احرام الجارية بالمجامعة معها فالرجل ايض كذلك بالاجماع المركب و منه يظهر وجه اخر لفساد الحج مع
الضيق لدوران الامر بين العدول الى الافراد او التمتع بالحج بالعمرة الفاسدة او وجوب القضاء والاولان مخالفان للاصل والتوقف فبقي الثالث هذا
حكم الجماع واما غيره من انواع التمتعات اذا وقع في العمرة فحكمه كما مر **الرابعة عشر** لو عقد محرم لمحرم على امراة ودخل بها كان على العاقد
بدنة وعلى الزوج بدنة فيما قطع به الاصحاب من غير خلاف كما قيل وفي لك وغيره ان ظاهر الاصحاب الاتفاق عليه وعن صريح الغنية الاجماع عليه ويدل عليه
موثقة سماعة لا ينبغي للرجل الحلال ان يزوج محرما وهو انه لا يحل له قلت فان فعل ودخل بها المحرم قال ان كانا عالمين فان على كل واحد منهما بدنة وعلى
المرءة ان كانت محرمة بدنة وان لم يكن محرمة فلا شيء عليها الا ان تكون قد علمت ان الذي تزوجها محرم فان كانت علمت ثم تزوجته فعليها بدنة و
الموثقة وان اختصت بالعاقد الحلال ولكن الاصحاب عمموا الحلال للمحرم ايض وكذا مقتضاها الاختصاص بصورة علمه وكذا علم الزوج وحكي عن الاكثر
التعميم ولا وجه له وبالمرءة المحرمة او العالمة باحرام الزوج وهو كذلك والله العالم **البحث الثالث** في ساير الكفارات وفيه مسائل **المسئلة**
الاولى في كفارة الطيب والكلام فيه اما في التدهن بالطيب او اكل الطعام المطيب او نفس التطيب واختلفت كلماتهم في كفارته فمنهم من لم يذكر له كفارة
اصلا كالديلمي ومنهم من ذكرها للتدهن خاصة كابن سعيد ومنهم من ذكرها لاكل الطعام المطيب كالمفيد وابن حمزة ومنهم من ذكرها لاستعمال
المسك والعنبر والعود والكافور والزعفران كالنزهة ومنهم من ذكرها للاكل وشم الكافور والمسك والعنبر والزعفران والورس وصرح بالنفي فيما
عدا ذلك كالحلبي ومنهم من زاد على الاخير استعمال الدهن الطيب و نفي الكفارة عما ذكره بالاجماع والاخبار والاصل كالخلاف ومنهم من عممها للطيب
صبغا واكلا واطلاء وتبخيرا وشما ومسا واحتقانا واكتحالا واسعاطا ابتداء واستدامة كالشرايع والنافع والعد والمنتهى والمن وكره وغيرها وان اختلفت
عبارات هؤلاء زيادة ونقصا فيما ذكروه للتعميم والاخبار الواردة في المقام ما تقدم من ثالث محرمات الاحرام من صحيحة زرارة المصرحة بوجوب الدم في اكل
الزعفران والطعام الطيب متعمدا وصحيحة ابن عمار الامرة بالتصدق بقدر ما صنع في مس الطيب والتدهن والطعام المطيب وصحيحة ضريس ومرسلة الامرتين
بقدر السعة في قدر ما صنع او قدر الشبع في مس الطيب والتلذذ بالريح الطيبة ورواية الحسن بن زياد الامرة بالتصدق بشيء في غسل اليد بالاشنان
المطيب مضافا الى صحيحة اخرى لزرارة من نتف ابطيه او قلم ظفره او حلق راسه او لبس ثوبا لا ينبغي له لبسه او اكل طعاما لا ينبغي له اكله وهو محرم ففعل ذلك
ناسيا او جاهلا فليس عليه شيء ومن فعله متعمدا فعليه شاة والمروي في قرب الاسناد للحميري لكل شيء خرجت من حجك فعليك دم يهريقه حيث شئت ومرسلة
المفيد عن الصادق عليه السلام في كفارة مس الطيب للمحرم ان يستغفر الله ومقطوعة ابن عمار في محرم كانت به قرحة فداواها بدهن بنفسج قال ان كان فعله بجهالة
فعليه طعام مسكين وان كان فعله بعمد فعليه دم شاة ورواية الحسن بن هرون اني اكلت خبيصا فيه زعفران حتى شبعت وانا محرم قال اذا فرغت من مناسك
واردت الخروج من مكة فابتع بدرهم تمرا فتصدق به فيكون كفارة لذلك ولما دخل في احرامك مما لا يعلم **اقول** ينبغي الريب في وجوب الشاة في اكل الطعام
المطيب والتدهين بالمطيب متعمدا لصحيح زرارة ومقطوعة ابن عمار ورواية قرب الاسناد الاخيصة الاولين من ساير الاخبار المخالفة لهما مضمونا لاختصاصهما
بالمتعمد وكذا في استعمال ما يحرم استعماله من الطيب وهو على المختار المسك والزعفران والعود والورس لرواية قرب الاسناد المنجبرة بالشهرة التي هي احص
مما ذكر ايض لاختصاصها بالعمد لعدم كون غيره خروجا من الحج وبالمحرم ايض لذلك ونفي الكفارة الواجبة في غير ما ذكر وان استحب التصدق بما ورد في الاخبار
فيما عدا ذلك للاخبار المذكورة اللازم حملها على الاستحباب للاجماع على عدم الوجوب في غير العمد كما دلت عليه بعض الاخبار المتقدمة منطوقا ومفهوما و
كذا في غير المحرم من الطيب **الثانية** في قلم كل ظفر من اظفار اليدين او الرجلين دم واحد والرجلين في مجلس واحد ولو كان كل واحد
في جميع اظفار اليدين منهما في مجلس لزمه دمان وفاقا للمش كما صرح به جماعة بل لغير شاذ كما في لك بل بالاجماع كما عن ف والغنية والمن لصحيحة ابي بصير رجل قلم
ظفرا من اظافيره وهو محرم قال عليه مد من طعام حتى يبلغ عشرة فان قلم اصابع يديه كلها فعليه دم شاة قلت فان قلم اظافير يديه ورجليه جميعا فقال
ان كان فعل ذلك في مجلس واحد فعليه دم وان كان فعله متفرقا في مجلسين فعليه دمان ولكن لا دلالة لها على لزوم الشاة في اظفار الرجلين خاصة ويدل عليه وعلى حكم كل ظفر وكل اظفار اليدين
ايض رواية الحلبي عن محرم قلم اظافيره قال عليه مد في كل اصبع فان هو قلم اظافيره عشرتها فان عليه دم شاة وعلى كل ما يدل ايض على الحكمين الاخيرين موثقة
ابي بصير اذا قلم المحرم اظافير يديه ورجليه في مكان واحد فعليه دم وان كانتا متفرقتين فعليه دمان او بتقييد ما ذكر بتقييد اطلاق صحيحة زرارة من قلم اظافره ناسيا
او جاهلا فلا شيء عليه ومن فعله متعمدا فعليه دم خلافا للمحكي عن الاسكافي فلكل ظفر مد او قيمته مخيرا بينهما الى ان يبلغ خمسة فصاعدا ففيها دم وان كان في
مجلس واحد فان فرق بين يديه ورجليه فليديه دم ولرجليه دم ودليله على الجزء الاول الجمع بين صحيحة ابي بصير المتقدمة وهذه الصحيحة ايض على رواية سبقت فان فيها
في كل ظفر قيمة مد من طعام وعلى الجزء الثاني صحيحة حريز في المحرم ينسى فيقلم ظفرا من اظافيره فقال يتصدق بكف من طعام قلت فاثنين قال كفين قلت فثلثة

مطلقا في كفارة الطيب ولو في الدهن من سواء كان باكل طعام او نفس التطيب

دم وان كانا فعله منفرقا في مجلسين فعليه دم

قال

فى كفارة قص الظفر

فى ان حكم بعض الظفر كالكل

فى كفارة ازالة الشعر والنصوص الواردة فيها

قال ثلثة اكف كل ظفر كف حتى يصير خمسة فاذا قلم خمسة فعليه دم واحد خمسة كان او عشرة او ما كان ومرسلته فى محرم قلم ظفرا قال يتصدق بكف من طعام قلت ظفرين قال كفين قلت ثلثة قال ثلثة اكف قلت اربعة قال اربعة اكف قلت خمسة قال عليه دم يهريقه فان قص عشرة او اكثر من ذلك فليس عليه الادم يهريقه وعلى الجزء الثالث ما مر دليلا للقول المش ويرد دليله على الاول بعدم المقاومة لما مر حتى يحتاج الى الجمع للشذوذ ويرد دليله على الجزء الثانى ايضا مضافا الى ورود الصحيحة فى الناسى ولا بد من حملها على الاستحباب لعدم وجوب الكفارة على الناسى اجماعا ونصا كما مر ومنه يعلم انه المحمل فى المرسلة ايضا هذا مع انهما بتمام مضمونهما لا يوافق قول احد من الطائفة بل قيل يوافق مذهب ابى حنيفة والمحكى عن الحلبى فى كل قص كل ظفر كف من طعام وفى اظفار احدى يديه صاع وفى اظفار كلتيهما دم وكذلك حكم اظفار رجليه ودليله على الجزء الاول صحيحة حريز ومرسلته المتقدمتين وصحيحة ابن عمار عن المحرم يطول اظفاره او ينكسر بعضها فيؤذيه ذلك قال لا يقص شيئا منها ان استطاع فان كانت تؤذيه فليقصها وليطعم مكان كل ظفر قبضة من طعام وجواب هو مما مر ايضا مع ان الاخيرة واردة فى المضطر الذى لا يجب عليه شىء فحملها على الاستحباب ايضا متعين ولم اظفر على حجة الثانى على دليل الا ان يراد بالصاع النبى الذى هو خمسة امداد فيؤل الى المش والثالث يوافق المش والمحكى عن العمانى فانه قال من انكسر ظفره وهو محرم فلا يقصه فان فعل فعليه ان يطعم مسكينا فى يده ولا دليل له الا ان يراد بالاطعام مطلقه الشامل للقبضة ايضا فيدل عليه صحيحة ابن عمار ولكنها مخصوصة بحال الاضطرار محمولة على الاستحباب

فروع أ انما مر من الكفارة انما هو مع التعمد واما مع النسيان او السهو او الجهل فلا كفارة اجماعا ويدل عليه صحيحة زرارة المتقدمة ومرسلته بل قال بعد نقل صحيحة ابى بصير وفى رواية زرارة ان من فعل ذلك ناسيا او ساهيا او جاهلا فلا شىء عليه وفى رواية ابن ابى حمزة عن رجل قلم اظافيره الا اصبعا واحدا قال نسى قال نعم قال لا باس **ب** لو افتى احد بتقليم ظفر المحرم فادماه لزم المفتى شاة على الحكى المش لرواية اسحق الصيرفى المنجبرة واطلاقها يقتضى عدم اشتراط المفتى كما احرام
ان تقييدها مع الاصل يقتضى الاختصاص بصورة الادماء وهل يشترط اهلية المفتى للافتاء بزعم المستفتى قيل نعم وفيه نظر الظ اشتراط عدم زعمه بطلان قوله **ج** انما يجب الدم او الدمان بتقليم اصابع اليدين والرجلين اذا لم يتخلل التكفير عن السابق قبل البلوغ الى الحد بوجوب الشاة والا تعدد المد خاصة بحسب تعدد الاصابع لانه المتبادر من النص والفتوى كذا قيل وهو للمنع قابل بل الظاهر من اطلاق الدم مع البلوغ الى حده وان كفر للسابق ولذا قالوا لو كفر شاة لليد او الرجلين ثم اكمل الباقى فى المجلس وجب عليه شاة اخرى **د** مقتضى اطلاق الروايات ان بعض الظفر كالكل لصدق الظفر بل المتعارف قصه ليس الا بعض الظفر ولو تعدد دفعات قص ظفر اصبع واحد فان كان فى مجلس واحد فالظ عدم تعدد الفدية لعدم دليل على اشتراط وحدة القص بل الظ انه كذلك مع اختلاف المجلس **هـ** هل الحكم بالدم موقوف على كمال اليدين والرجلين كما هو مقتضى صحيحة ابى بصير او يتحقق باكمال العشرة اصابع ولو كان بعضها من اليد وبعضها من الرجل كما هو المستفاد من رواية الحلبى الظ الاول لما يتوهم من تعارض مفهوم الصحيحة مع منطوق الرواية بالعموم من وجه فيرجع الى الاصل لان نسبة الاصل الى الشاة وعشرة امداد على السواء بل لان المتبادر من قوله فى الرواية اظافير معشرتها هو العشرة من عضو واحد نعم لو كان عشرة اظافير كان للاشكال وجه **و** لو كانت له اصبع زائدة فى اليد او الرجل فهل يتوقف وجوب الدم على قص ظفرها ايضا ام لا بل يجب بقص العشرة الظ الاول للاصل وانصراف اطلاق العشرة الى الغالب من الاشخاص فمثل ذلك الشخص خارج عن الاطلاق فيرجع فى حقه الى الاصل واطلاق اليدين والرجلين ولو كانت اصابعه ناقصة فيشكل الحكم من جهة ذكر العشرة وانصراف المطلق الى الشايع ومن جهة صدق اليدين والرجلين والاصل يقتضى عدم وجوب الدم والاقتصار على مد لكل ظفر

الثالثة فى لبس المخيط عمدا دم شاة بالاجماع كما عن المنتهى وفى غيره لصحيحة زرارة المتقدمة فى المسئلة الاولى وصحيحة محمد عن المحرم اذا احتاج الى ضروب من الثياب يلبسها قال عليه لكل صنف منها فداء ورواية سليمان بن العيص عن المحرم يلبس القميص متعمدا قال عليه دم ولا فرق فى ذلك بين المختار والمضطر وان انتفى التحريم فى الثانى لاطلاق الروايات المتقدمة والخدشة فى دلالة الاولى بانه مع الاضطرار يلبس ما لا ينبغى لبسه مردود بانها يتضمن قوله فعله ناسيا ايضا فيعلم ان المراد بما لا ينبغى فى صورة العمد والاختيار عن فعل السراويل والمنى وكره استثناء السراويل عند الضرورة فلا فداء فيه وعن الاخيرين الاجماع عليه واسند له الشيخ بالاصل مع خلو الاخبار عن فدائه وفيه ما مر من دلالة الاطلاقات وعن بعضهم استثناء لبس الخفين ايضا مع الاضطرار بل الاصل وتجويز لبسه فى بعض الاخبار من غير ايجاب الفداء بل قد يقال باستثنائه مطلقا بل لعدم دليل عليه سوى ما قيل من ان الاصل فى تروك الاحرام الفداء وهو موهوم والاخبار المتقدمة المتضمنة للفظ الثوب وشموله للخفين ثم وهو جيد جدا او قال فى المنتهى والاستدامة فى اللبس كالابتداء فلو لبس المحرم قميصا ناسيا ثم ذكر وجب خلعه اجماعا ولا فدية ولو اخل بذلك بعد العلم لزم الفداء انتهى ولا باس به ولو لبس متعددا فاما يتحد اللبس ويتعدد الملبوس شخصا مع وحدة الصنف او صنفا او يتحد الملبوس ويتعدد اللبس او يتعددان فعلى الاول كان يلبس قميصين بلبس واحد ليس الا كفارة واحدة بلا خلاف يعرف فيه للاصل وعلى الثانى كان يلبس قميصا وقباء بلبس واحد فالظ تعدد الفداء لصحيحة محمد المتقدمة وحملها على صورة تعدد اللبس لا وجه له واعلميته لو سلمت ليست بحجة بوجه الا انصراف اليه وعلى الثالث كان يلبس قميصا واحدا مرتين فان تخلل التكفير بينهما يتعدد الكفارة لاقتضاء وجود السبب وجود المسبب وان لم يتخلل لم يجب الا كفارة واحدة سواء اختلف مجلس اللبسين او اتحد لاستلزام تداخل الاسباب على ما هو التحقيق عندنا وعلى الرابع مع تعدد الملبوس صنفا او تخلل التكفير يتعدد الكفارة والا فلا ويظهر وجهه مما سبق ولا كفارة فى اللبس نسيانا او جهلا اجماعا نصا وفتوى

الرابعة فى ازالة الشعر الكفارة اجماعا للنصوص الاتية وهى فى حلق الراس من اذى دم شاة او ثلثة ايام او الصدقة اجماعا من غير شاذ للكتاب والسنة منها مرسلة حريز وفيها فامره رسول الله اى امر كعب حيث رآه القمل يتناثر من راسه قال ايؤذيك هوامك قال نعم فنزلت الاية فحلق وجعل الصيام ثلثة ايام والصدقة على ستة مساكين لكل

مدين والنسك شاة ونحوها صحيحة ومرسلة به الا ان فيها لكل مسكين صاع من تمر والنسك شاة لا يطعم منها احد الا المساكين ومنها رواية عمر بن
يزيد وفيها بعد ذكر الاية فمن عرض له اذى او وجع فتعاطى ما لا ينبغي للمحرم اذا كان صحيحا فالصيام ثلثة ايام والصدقة على عشرة مساكين يشبعهم من الطعام
والنسك شاة يذبحها فيأكل ويطعم وانما عليه واحد من ذلك وخلافا للمحكي عن الديلمي فاقتصر فيه على الدم خاصة ولا وجه له ومن غير اذى دم شاة
خاصة وفاقا للمحكي عن النزهة ونفى عنه البعد في ك وقواه بعض مشايخنا اولا لصحيحة زرارة ورواية قرب الاسناد المتقدمتين في المسئلة الاولى وصحيحة
الحلبي وهي كالاولى الا انه ليس فيها تقليم الظفر بتخصيص هذه بما تقدم من مورده من الاذى وابقاءها في غيره على عمومه خلافا للاخرين ولعلهم الاكثر
فجعلوا التخيير في حلق الراس مطلقا بل عن المنتهى التخيير في هذه الكفارة لعذر او غيره مذهب علمائنا اجمع ولا دليل عليه يوجب حمل الصحيحين على التجوز من الوجوب ان م
التخييري مع عدم امكانه في غير حلق الراس مما ذكر فيهما ويجبر ذلك الاجماع المنقول لا يجوز المصير الى التجوز والحكمان اي التخيير مع الاذى والدم بدونه
جاريان في حلق الراس مطلقا جميعه كان او بعضه قليلا كان او كثيرا لصدق حلق الراس الا ان يكون قليلا غايته بحيث يخرج عن التسمية كحلق شعر او
شعرتين او ثلثة فلا يثبت ذلك بما ذكر وان امكن القول فيه بالدم ايضا لرواية قرب الاسناد المتقدمة بل كذا ان لذلك وقيل في حلق ثلث شعرات الصدقة
بكف من طعام او سويق ولا وجه له سوى بعض الاخبار الاتية التي موردها غير الحلق وهل حلق غير الراس ايضا كحلقه ام لا ظاهر اطلاق الفاضلين وبعض من
تاخر عنهما الاول ومقتضى تقييد جمع ممن تقدم عليهما الثاني وهو الاجود لتعلق الحكم بالراس الا ان في حلق غيره ايضا الدم مطلقا لرواية قرب الاسناد
وكذا في ازالة شعر الراس او غير الراس بغير الحلق لذلك لا فيما ورد فيه نص بخصوصه كما ياتي ثم الصدقة المذكورة هل هي على ستة مساكين لكل مسكين مدان
كما نسبه في ك الى الاكثر وبعض من تاخر عنه الى الاشهر او على ستة مساكين من غير ذكر المد ولا المدين كما عن العماني نافيا عنه الخلاف او عليها لكل مسكين
مد كما عن ط وعه والسرائر او على عشرة مساكين لكل مسكين مد كما عن ابن حمزة وعد وفي يع ونسبه في ك الى المش او التخيير بين الستة والمدين او العشرة
والمد كما عن س وفي لع ونفى عنه البعد في لك او بين الستة والمدين او العشرة والاسباع كما عن التهذيبين والجامع والاقوى هو الاخير للجمع بين روايتي
حريز وبين رواية عمر بن يزيد ونظر الاولين الى ضعف رواية عمر سندا ومتنا لتجويز الاكل فيه من الفداء والاول غير ضائر عندنا والثاني عند الكل
لان طرح جزء من الرواية لا يوجب طرح الباقي ونظر الرابع ترجيح رواية العشرة مع كون الغالب في السبع المد وكلاهما في حيز المنع ومنه يظهر منظور
الخامس وجوابه واما الثالث فلم يظهر لي محط نظره سوى ما ذكره بعضهم عن الفقيه بعد ذكر مرسلته المتقدمة وروى مد من تمر ولم انفطن لوجه ترجيحه
على غيره سيما مع تقييده بالتمر الذي لا قايل بخصوصه **الخامسة** اذا نتف الرجل ابطيه معا فكفارته دم شاة وان نتف احدهما فعليه اطعام ثلثة
مساكين على المشهور بين الاصحاب بل قيل لا خلاف في الحكمين الا عن بعض المتاخرين اما الاول فلصحيحة زرارة ورواية قرب الاسناد المتقدمتين وصحيحة
حريز اذا نتف الرجل ابطيه بعد الاحرام فعليه دم شاة واما الثاني فاستدل له برواية عبد الله بن جبلة في محرم نتف ابطه قال يطعم ثلثة مساكين واعترض
عليها بضعف السند ورد بالانجبار بالعمل وهو كذلك الا انه يرد عليها ضعف الدلالة على الوجوب وصحيحة زرارة مع ما تبين من ان تدل على وجوب الدم
في مطلق الابط وحملها على الابطين لان الغالب نتفهما معا تجوز في الرواية ايضا لا معارض لها سوى ما قيل من مفهوم صحيحة حريز وهو فاسد اذ لا يعتبر مفهوم
الشرط في امثال ذلك المقام ولذا لم يقل احد بمعارضته مع ما دل على ان في الطيب وتقليم الظفر ونحوها شاة ولا يقال انه يعارض ما اذا قال من حلق
راسه ففيه شاة قيل الظاهر ان وجوب الشاة لكفارة ذلك العمل فلا يعارض ما دل على وجوبها لغيرها مع ان الموجود في كثير من النسخ الصحيحة من الوافي
بل في جميع ما وجدنا في صحيحة حريز ايضا ابطه بالافراد دون التثنية وعلى هذا فلا يكون لما حكم في مطلق الابط بالشاة كما اختاره بعض المتاخرين معارض
اصلا فيجب الحكم به ويحكم باستحباب اطعام ثلثة مساكين ايضا لمطلق الابط وذهب بعض المتاخرين الى التخيير بين الاطعام والدم مع اولوية الدم وحكم
بعض في احد الابطين كتمامها لصدق نتف الابط وكذا ازالة شعرها بغير النتف بل ازالة مطلق الشعر غير ما ذكر وياتي لرواية قرب الاسناد **السادسة** من
نتف المحرم من شعر لحيته او غيرها سوى الابط شيئا قليلا او كثيرا او مس راسه ولحيته او غيرهما فسقط منه شعره او شعرات فعليه ان يتصدق بكف
طعاما او سويق او كعك او يشتري تمرا بدرهم فتصدق به مخيرا بينها جمعا بين ما يدل على التصدق بالكف كصحيحي هشام والحلبي وما يدل على اشتراء التمر كرواية
الحسن بن هرون وما دل على مطلق الاطعام كصحيحة ابن عمار واما ما نفى فيه الشيء او الضمان كروايتي المرادي والمفضل بن عمر فيحمل على المؤاخذة جمعا وما
تردد فيه بين الكف والكفين يحمل الزايد على الكف فيه على الاستحباب وهل الحكم المذكور مخصوص بغير الوضوء اما مطلقا او للصلوة او مع الغسل ايضا
كما حكي عن الاكثر لصحيحة التميمي عن المحرم يريد اسباغ الوضوء فيسقط من لحيته الشعرة او الشعرتان فقال ليس بشيء ما جعل عليكم في الدين من حرج او يعمه
ايضا كما عن الصدوق والمفيد والسيد والديلمي لبعض الاخبار المتقدمة الحق الاخر لعدم الدلالة الصحيحة المذكورة على نفي الكفارة اصلا ولو من جهة
التعليل لان الاكف من الطعام لا حرج فيه اصلا **السابعة** في التظليل سائرا الكفارة وعن ظ المنتهى اتفاق الاصحاب عليه ونسبه في ك الى مذهب
الاصحاب عدا الاسكافي ويدل عليه المستفيضة المتقدمة اكثرها في بحث حرمة التظليل كالصحاح السبع لابن المغيرة وابن بزيع والخراساني والاشعري
وعلي وروايتي ابي بصير وعلي بن محمد المتقدمة جميعا ورواية ابي علي بن راشد عن محرم ظلل في عمرته قال يجب عليه دم قال فان خرج من مكة وظلل وجب
عليه ايضا دم لعمرته ودم لحجته وصحيحة يستد علي كشف الظلال في الاحرام لاني محرور يشتد علي الشمس فقال ظلل وارق دما فقلت له دما او دمين
قال للعمرة قلت انا نحرم بالعمرة وندخل مكة فنحل ونحرم بالحج قال فارق دمين ولاختلافها فيما يكفر به فالحق الموافق لقول الاكثر كما في ك وغيره انه دم شاة

في كفارة نتف الرجل ابطيه معا دم شاة

صحيحة زرارة

في كفارة التظليل

للصحاح الاربع وابن بزيع والخراسانى المتقدمة وعن عد وجمل العلم والعمل والمراسم وبيه وط والوسيلة والسرائر دم لاطلاق الدم فى رواية على بن محمد وصحيح ابى على ورواية ويجب الحمل على الشاة حملا للمطلق على المقيد كما يقيد اطلاقات الفداء والكفارة بالدم ايضا لذلك واما ما فى صحيح على من انه كان ينحر بدنة لكفارة الظل فلا حجية فيه لان فعل على بن جعفر او فهمه لا يصلح حجة للغير سيما فى مقابلة الاخبار وعن العمانى ان كفارته صيام او صدقة او نسك كالحلق للاذى لخبر ضعيف بالشذوذ وعن الصدوق انها مد لكل يوم ويدل عليه رواية ابى بصير المشار اليها وحملها على حال النزول وتجافى التصدق ممكن لعمومها واخصية ما تقدم مع انها شاذة **فرع** هل الفداء مخصوص بحال الاضطرار كما حكى عن ظاهر جملة من القدماء او يتعدى الى حال الاختيار ايضا دليل الاول الاصل واختصاص جملة الاخبار به حتى صحيح على لان تجويزه التظليل ليس الا مع الضرورة وصرح جماعة بالتعدى لاحتمال الاجماع وهو توهم وللاولوية وهى مردودة لان الكفارة لعلها لجبر النقصان الحاصل بالاضطرار ولعل مع الاختيار وارتكاب العصيان لا يطلب الشارع الانجبار **اقول** ويمكن التعدى باطلاق رواية ابى على بل عمومها الحاصل من ترك الاستفصال من غير معارض ولا يضر ضعف سنده بالارسال لانجباره بعمل الاكثر **ب** مقتضى الاصل والاطلاقات بل صريح رواية ابى على وصحيحه عدم تكرر الكفارة بتكرر التظليل فى النسك الواحد من الحج او العمرة وصرح به جماعة ايضا بل كانه لا خلاف فيه مع الاضطرار نعم قيل بشاة لكل يوم للمختار ولا دليل له **الثامنة** فى تغطية الراس للرجل الكفارة دم شاة على ما هو المقطوع به بين الاصحاب كما فى ك وغيره بل بلا خلاف كما عن المن وكره بل ط بل بالاجماع كما عن الغن لرواية قرب الاسناد المتقدمة المؤيدة بالمرسلة المروية فى بعض كتب الطايفة فيمن غطى راسه ان عليه الفدية والضعف منجبر بما مر وقيل يؤيده عموم صحيحة زرارة المتضمنة لقوله من لبس ما لا ينبغى لبسه متعمدا فعليه شاة وفيه خدش فان جهة اللبس غير جهة الستر والظ تكرر الفدية بتكرر التغطية لو تخلل التكفير لصدق الجرح فى الحج بكل مرة دون ما اذا لم يتخلل للتداخل ولا يتكرر بتعدد الغطاء ولا فرق فى لزوم التكفير بين الاختيار والاضطرار للاطلاق ومما ذكرنا يظهر لزوم الدم فى الارتماس ايضا واما فى الستر بالطين وحمل شئ على الراس فيبنى على حرمته وعدمه والوجه ظاهر **التاسعة** لم يذكروا للفسوق كفارة ومقتضى رواية قرب الاسناد ثبوت الدم ومقتضى صحيح سليمان بن خالد المتقدمة فى بحث تحريم الفسوق ان فيه مع السباب بقرة وفى صحيح على وكفارة الفسوق يتصدق به اذا فعله وهو محرم الا ان فى صحيحة محمد والحلبى ارايت من ابتلى بالفسوق ما عليه قال لم يجعل الله له حدا يستغفر الله ويلبى ولا شك ان مع معارضة هذه الصحيحة لما ذكر مع عدم وجود مصرح بالكفارة وموافقة الصحيحة للاصل واخصيتها عن رواية قرب الاسناد وسقوط شئ عن صحيح على يرجح الى الاصل وحمل فى الوافى صحيح سليمان على ما اذا كان فوق مرتين مع يمين فيصرح حد الجدال **العاشرة** الجدال ان كان صادقا فلا كفارة فيما دون الثلث مرات منه وفى الثلث منه شاة وان كان كاذبا ففى مرة منه شاة وفى مرتين بقرة وفى ثلث مرات بدنة اما الاولان فعلى الحق المشهور بين الاصحاب بل قيل لا يكاد يتحقق فيه خلاف يعتد به للاخبار المستفيضة من الصحاح وغيرها كصحيحى ابن عمار ومحمد وموثقة يونس المتقدمة فى بحث تحريم الجدال وصحيحة محمد والحلبى اذا حلف فوق مرتين فعلى المصيب دم يهريقه وعلى المخطى بقرة وابن عمار ان الرجل اذا حلف ثلثة ايمان فى مقام ولاء وهو محرم فقد جادل فعليه حد الجدال دم يهريقه والاخرى اذا حلف ثلث ايمان متتابعات صادقا فقد جادل وعليه دم واذا حلف واحدة كاذبا فقد جادل وعليه دم والرضوى وان جادلت مرة او مرتين وانت صادق فلا شئ عليك فان جادلت ثلثا وانت صادق فعليك دم شاة وان جادلت مرة وانت كاذب فعليك دم شاة وان جادلت مرتين كاذبا فعليك دم بقرة وان جادلت ثلثا وانت كاذب فعليك بدنة دلت هذه الاخبار منطوقا ومفهوما على الحكمين ولا معارض لهما ولا ينافى الاول صحيح سليمان بن خالد يقول فى الجدال شاة ولا الثانى موثقة يونس المشار اليها اذ صحيحة سليمان محمولة على ما اذا كان فوق مرتين او الكاذب منه حملا للمطلق على المقيد مع ان المستفاد من كثير من الاخبار عدم تحقق الجدال فى الصادق ما لم يزد على المرتين وتوقفه عليها وظاهر الموثقة ان المقول هو المرة الواحدة واما المروى فى تفسير العياشى من جادل فى الحج فعليه اطعام ستين مسكينا لكل مسكين نصف صاع ان كان صادقا او كاذبا فان عاد مرتين فعلى الصادق شاة وعلى الكاذب بقرة فشاذ فى غير الجزء الاخير مردود بمخالفة الاجماع والاخبار وهل يشترط فى وجوب الكفارة بالثلث تواليها وتتابعها كما هو مقتضى مفهوم الشرط فى صحيحى ابن عمار وموثقة ابى بصير الاخيرة وهو المنقول عن العمانى وما ل اليه فى ك وفى خيره او لا كما هو ظاهر اطلاق صحيحى محمد والحلبى ومحمد وموثقة ابى بصير الاولى وهو ظاهر اطلاق الاكثر بل قيل ان الظ انعقاد الاجماع على الاطلاق لكون قول العمانى شاذا بل اطلاق كلامه يعم الصادق والكاذب وهو خلاف للاجماع ومخالف للمستفيضة من الاخبار الحق هو الاول لما مر وعدم ثبوت انعقاد الاجماع بل الشهرة الموجبة للشذوذ واما الاحكام الثلثة الاخيرة فكذلك ايضا ويدل على الاول منها صحاح ابن عمار وابى بصير وعلى الثانى رواية العياشى وعلى الثالث اطلاق رواية ابى بصير اذا جادل الرجل وهو محرم فكذب متعمدا فعليه جزور خرج عنها ما دون الثلث بدليله فيبقى الباقى وعلى الاخيرين الرضوى المتقدم المنجبر ضعفه وضعف رواية العياشى بعمل الاكثر ومقتضى بعض الصحاح المتقدمة وجوب البقرة فى الثلث وما ل اليه فى ك وغيره وحكى القول به فى الاخير عن الصدوق وحمل رواية ابى بصير على الاستحباب وهو كان حسنا لولا الشذوذ المخرج عن الحجية والتعارض مع الحديث المنجبر **فروع** **ا** الحق انه لا كفارة اذا اضطر الى اليمين لاثبات حق او نفى باطل كما فى ك وغيره ويدل عليه عن السرائر جماعة وكذا فيما اذا كان فى طاعة الله وصلة الرحم واكرام الاخ المؤمن كما عن الاسكافى والفاضل والجعفى لصحيحة ابى بصير المتقدمة فى بحث تحريم الجدال والتقريب الذى ذكرناه فيه **ب** لو زاد الصادق عن ثلثة ولم يتخلل التكفير فعليه كفارة واحدة عن الجميع ومع تخلله فلكل ثلث شاة على الاحوط بل الاظهر **ج** انما يجب على الكاذب البقرة بالمرتين والبدنة بالثلث اذا لم يكن كفر عن السابق فلو كفر عن كل واحدة فالشاة او اثنين بالبقرة والضابط اعتبار ما

في انه هل الفداء مخصوص بحال الاضطرار او يتعدى الى حال الاختيار ايضا

في بيان حرمة الجدال والاخبار الواردة فيه

ابتدا

في قطع شجر الحرم كفارة

ابتداء او بعد التكفير فللمرة شاة وللمرتين بقرة وللثلث بدنة صرح بذلك جماعة بل قيل من غير خلاف بينهم اجده وللتامل فيه مجال اذ مقتضى عموم رواية
ابي بصير وجوب الجزور مطلقا ولم يعلم خروج غير المرتين والمرة لا ثالث لهما اصلا عنه نعم يمكن ان يقال في البقرة ان اثباتها في المرتين موقوف على انجبار
الخبرين وتحققه في كل مرتين حتى ماسبقه الكفارة للاولى غير معلوم الا انه يمكن اثباتها باثبات البدنة فيما نحن فيه بضميمة الاجماع المركب **الحادية**
عشر في قلع شجرة الحرم الكفارة على المشهور بل قيل كاد ان يكون اجماعا او يدل عليه مرسلة عن الاراك يكون في الحرم فاقطعه قال عليك فداؤه وفي
موثقة سليمان عن رجل قلع من الاراك الذي بمكة قال عليه ثمنه وغير ذلك مما ياتي خلافا للمحكي عن الحلي فقال لا كفارة فيه وهو ظاهر الخ واستوجهه في ك للاصل
وضعف الروايات وهو ضعيف لمنع الضعف والانجبار لو كان واختلفوا فيما يكفر به فقيل في قلع كبير شجر الحرم بقرة وفي قلع صغيرها شاة وفي قطع بعض اغصانها
قيمته وهو المشهور كما ذكره بعض مشايخنا وعن ف الاجماع عليه وعن القاضي انها بقرة في الكبيرة والصغيرة وعن الاسكافي وقلع انها قيمتها او ثمنها مطلقا ودليل
الاول الاجماع المنقول ومرسلة موسى المتقدمة في بحث قطع الشجر من تروك الاحرام والمروي عن ابن عباس انه قال في الدوحة بقرة وفي الجزلة شاة وضعف
الكل ظاهر جدا اما الاول فلعدم حجيته واما الثاني فلعدم دلالته على الوجوب اولا وعدم اختصاصها بالكبيرة ثانيا وصراحتها في عدم الوجوب ثالثا لورودها
فيما في دار القالع وعدم جواز قلعها بل صرح به في المرسلة حيث قال فان اراد نزعها نزعها ولا كفارة في مثله وجوبا قطعا واما الثالث فلعدم
ثبوت الرواية اولا وعدم حجية قول ابن عباس ثانيا وعدم تعرضه للابعاض ثالثا ومع انه ينافي ذلك موثقة سليمان المثبتة للثمن وجعل موردها القطع
من الاراك الذي هو الظاهر في بعض اغصانها خطاء لتضمنها لفظ القلع الذي هو الصريح في قلع الاصل ومنه يظهر قوة قول الاسكافي فهو
المعتمد ولا ينافيه مرسلة لان الفداء اعم من الثمن وبها يستدل على الثمن في الاغصان بضميمة عدم القول بغيره فيها ولا يمكن التمسك برواية قرب الاسناد
هنا لعدم كون ذلك حرجا في الحج بل هو من خصايص الحرم كما مر في بحث التروك ولا كفارة في قلع الحشيش وفاقا للمشهور للاصل **الثانية عشر** لا كفارة في
غير ما ذكر من تروك الاحرام للاصل وعدم الدليل سوى بعض الاخبار الضعيفة المتوقف الاستناد اليها الى الانجبار الغير الحاصل في ما مر وقد يقال بوجوب
دم شاة في قلع الضرس لرواية مرسلة مضمرة مكاتبة قاصرة عن افادة الوجوب محتملة لكونه للادماء الغير المنفك عن قلع الضرس غالبا فالاقوى العدم وفاقا
لجمع من القدماء والمتاخرين **البحث الرابع** في بعض ما يتعلق باحكام الكفارات وفيه اربع مسائل **المسئلة الاولى** لو تعددت اسباب التكفير المختلفة
كالصيد والوطي واللبس فالمشهور انه يجب عن كل واحد كفارة سواء فعل ذلك في وقت واحد او وقتين كفر عن الاول ولم يكفر وفي ك انه مقطوع به في كلام
الاصحاب وفي ذخيرة انه المعروف بينهم وعن ظ المنتهى انه موضع وفاق وادعى الوفاق فيه بعض الاعلام ايضا واستدل عليه بان كل واحد من تلك الامور سبب مستقل
في وجوب الكفارة والحقيقة باقية عند الاجتماع فيجب وجودا لاثر وايد ببعض ما دل على تكرر الكفارة بتكرر الصيد وليس الانواع المتعددة من الثياب قال في
ذخيرة وفيه تامل لان القدر المسلم كون كل واحدة سببا اي معرفا لوجوب الكفارة اما كونه معرفا لوجوب كفارة مغايرة لما يعرف وجوبه السبب الاخر فمحل نظر يحتاج
الى دليل وكذا في التاييد تامل وبالجملة لا اخفاء في تعدد الكفارة مع تخلل التكفير اما بدونه ففيه خفاء انتهى وهو جيد جدا سيما على ما حققناه من تداخل
الاسباب ومنه يظهر الجواب عما استدل به للتعدد من ان المقتضي موجود والمسقط منتف فانه ان اريد المقتضي للتعدد فوجوده مم وان اريد للمطلق فالواحد
مسقط وقال في ك لا ريب في التعدد مع سبق التكفير وانما يحصل التردد مع عدمه ثم **اقول** لا ينبغي الريب في التعدد فيما ذكراه من صورة التخلل وكذا لا شك فيه
مع اختلاف المسببات اي الكفارات كالشاة والبقرة والصوم والوجه ظ واما بدونهما فالمتجه عدم التعدد وان كان التعدد مطلقا اولى واحوط **الثانية**
قد تقدم تكرر الكفارة بتكرر الصيد واما في غير الصيد فلا شك في تكررها ايض بتكرره مع تخلل التكفير او كون السبب الواحد المتكرر امرا لا فاما ضمنا
للمثل او القيمة فان امثال المثل او القيمة لا يحصل الا بالاتيان بالجميع واما بدون ذلك فمقتضى الاصل الذي حققناه عدم التكرر الا فيما ثبت بدليل خاص
كلبس الثياب المختلفة صنفا الا انهم ذكروا تكررها في مواضع منها الوطي فان المشهور كما في ك وعن جماعة والمعروف من مذهب الاصحاب كما في ذخيرة والمنفرد به
الامامية كما عن الانتصار بل عنه وعن الغنية الاجماع عليه تكرر الكفارة سواء كان التكفير في مجلس واحد او مجالس متعددة كفر عن الاول ام لا واستدل له
بالاجماع المنقول الذي هو في حكم النص الصحيح والشهرة العظيمة وبعموم النصوص الموجبة للكفارة ويرد الاول بعدم الحجية ويمنع عموم النص فانه لا يفيد
الا ان على المجامع بدنة وهو اعم من المجامع مرة او مرات واجيب عنه اولا بعموم الاجماع المنقول الذي هو في حكم النص الصحيح وثانيا بانه لو تم لنفى التكرر
مطلقا كفر عن الاول ام لا والظ ان المعترض لا يقول به وفيه اولا ان الاجماع المنقول ليس في حكم الخبر الضعيف ايض فكيف بالصحيح وثانيا انه لو سلم فيكون
هو دليلا على المط لا جوابا لمنع عموم النص الا ان يكون مراده ان هذا النص عام وان لم يكن غيره كك وثالثا انه لا ينفي التكرر مع التخلل بل يثبته لان بعده لا انه
النص على ان على المجامع يجب بحر بدنة فلو جامع بعد نحر لا بد من الوجوب ثانيا لتحقق حكم النص بخلاف ما لو لم ينحر بعد لجواز تعلق اسباب عديدة لوجوب امر
واحد كالصلوة الواجبة المنذورة المحلوف عليها ايض وبذلك يظهر ان الاقوى عدم التكرر بدون التخلل كما هو مذهب الشيخ في ف مطلقا وابن حمزة
فيما اذا كان مفسدا للحج وتكرر دفعة وقواه في لف وما ل اليه في ك وذخيرة ثم المرجع في التكرر على القول به مطلقا او مع التخلل هو الفصل العرفي دون
تكرر الايلاج والنزع مطلقا كما ذكره جماعة كذا قيل وفيه انه انما يصح لو كان المناط في التكرر هو الاجماع المنقول واما ان كان عموم النص ونعدد الاسباب
فلا اذ لا شك ان كل ايلاج ونزع سبب تام فلو اولج مرة ونزع يؤثر في الوجوب قطعا فلو لم يؤثر الثاني لزم تخلف المسبب عن السبب عنده فم ومنها
التكرر بتكرر الحلق ومنها التكرر بتكرر اللبس ومنها التكرر بتكرر الطيب فان منهم من قال فيهما بالتكرر مطلقا ومنهم من فرق بين اتحاد المجلس او الوقت و

جداً

اصالة

في تكرر اسباب التكفير ... واحدة كفارة

تعدده ومنهم من فرق في الحلق بين تمام الراس وبعضه ومنهم من مال الى عدم التكرر الا مع التخلل وهو الصحيح الموافق للاصل الذي قدمناه وقد ذكر بعض
الاعلام في المقام تفصيلا لمطلق التكرر ولكنه مبني على اصالة عدم التداخل وقد عرفت انها عندنا خلافه كما التحقيق **الثالثة** اذا اكل المحرم
او لبس ما يحرم عليه عامدا عالما بما مما لا تقدير فيه بالخصوص لزمه دم شاة بلا خلاف يوجد لصحيحة زرارة المتقدمة فكرهها مرارا من نتف ابطه او قلم ظفره او حلق راسه
او لبس ثوبا لا ينبغي له لبسه او اكل طعاما لا ينبغي له اكله وهو محرم ففعل ذلك ناسيا او جاهلا فليس عليه شيء ومن فعل متعمدا فعليه دم شاة **الرابعة**

في بيان انه لا كفارة في شيء من تروك الاحرام على الناسي والجاهل الا الصيد

لا كفارة في شيء من تروك الاحرام على الناسي والجاهل الا الصيد اما لزوم الكفارة عليهما في الصيد فقد مر بيانه في بحث كفارة الصيد واما عدم لزومه
عليهما في غيره ففي ك انه مذهب الاصحاب لا نعلم فيه مخالفا وفي غيره انه المعروف من مذهبهم وقيل لا خلاف فيه مطلقا بل هو اجماع محقق وهو الحجة فيه
مضافا الى النصوص المستفيضة جدا كصحيحة زرارة المتقدمة في المسئلة السابقة وصحيحة ابن عمار السابقة في مسئلة وجوب كفارة الصيد لنسيانا او
جهلا وغيرهما من الاخبار وفي الرضوي وكل شيء اتيته في الحرم بجهالة وانت محل او محرم او اتيت في الحل وانت محرم فليس عليك شيء الا الصيد فان عليك
فداه فان تعمدته كان عليك فداه واثمه وان علمت او لم تعلم فعليك فداه والله العالم **خاتمة** في بعض ما يتعلق بالمكة المشرفة والحرم المحترم و
حرم النبي صلى الله عليه وآله وزيارته وما يستحب لاهل الافاق لادراك ثواب الحج واداب السفر وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قالوا الطواف للمجاور بمكة
افضل من الصلوة وللمقيم بها العكس ويدل عليه صحيحة حريز الطواف لغير اهل مكة افضل من الصلوة والصلوة لاهل مكة افضل والاخرى عن الطواف
يعني لاهل مكة ممن جاور بها افضل او الصلوة قال الطواف للمجاورين افضل والصلوة لاهل مكة والقاطنين بها افضل من الطواف وينبغي ان
يقيد المجاور بمن اقام سنة اقل من سنتين والقاطن بمن اقام ثلث سنين فصاعدا واما من اقام سنتين قبل ان يتم ثلث سنين فهما متساويان في
كما صح عن ذلك صحيحة هشام بن الحكم من اقام بمكة سنة الطواف له افضل من الصلوة ومن اقام سنتين خلط من ذا ومن ذا ومن اقام ثلث سنين نفصح
كانت الصلوة له افضل من الطواف وقريبة منها صحيحة حفص وحماد وهشام ومرسلة ابن المقطوعة قال في لك الظاهر ان المراد بالصلوة النوافل المطلقة
غير الرواتب اذ ليس في الروايتين تصريح بافضلية الطواف من كل صلوة ويشهد عليه صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتضمنة للامر بقطع الطواف لخوف
فوات الوتر والبدائة بالوتر ثم اتمام الطواف قال وبالجملة لا يمكن الخروج بهاتين الروايتين عن مقتضى الاخبار الصحيحة المستفيضة المتضمنة
للحث الاكيد على النوافل المرتبة انتهى ومرجعه كما قيل الى ان التعارض بين هذه الاخبار واخبار الحث على النوافل المرتبة بالعموم والخصوص من وجه و
يمكن تقييد كل منهما بالاخر فينتهي المصير الى الترجيح وهو لاخبار الحث لاكثريتها بل تواترها المفيدة للقطع بخلاف هذه لانها من الاحاد المفيدة للظن فلا

في كراهة المجاورة بمكة زادها الله شرفا وعزا

يترجح على القطع سيما مع تاكدها بما مر من قطع الطواف للوتر بخوف فواته وهو جيد ويترجح اخبار الحث ايضا بالاشهرية التي هي من المرجحات المنصوصة
بل موافقة الكتاب في التهجد ويتم في البواقي بعدم الفصل **المسئلة الثانية** المعروف من مذهب الاصحاب كما في ك كراهة المجاورة بمكة والاخبار
في ذلك الباب مختلفة فمنها ما يدل على افضلية المقام بمكة ومنها ما يدل على خلافه ولكن الثاني اكثر واشهر وادل وفي اخباره ما هو معلل بعلية القسوة
والعمل **الثالثة** من جنى في غير الحرم ما يوجب حدا او تعزيرا او قصاصا ولجاء الى الحرم لم يؤخذ فيه ولا يحد ولا يعزر ولا يقتص منه ما دام في الحرم ولكن
يمنع من السوق فلا يبايع ولا يجالس حتى يخرج منه كما في رواية علي بن ابي حمزة وفي صحيح الحلبي لم يسع لاحد ان ياخذه في الحرم ويمنع من السوق ولا يباع ولا يطعم
ولا يسقى ولا يكلم فانه اذا فعل ذلك به يوشك ان يخرج فيؤخذ وفي صحيحة هشام ونحوه وفي صحيحة ابن عمار لا يطعم ولا يسقى ولا يبايع ولا يؤوى واكثر
هذه الاخبار وان لم يفد الوجوب الا ان قوله في صحيح الحلبي لم يسع كاف في اثباته ومقتضى تلك الاخبار ترك الاطعام والاسقاء والايواء والتكلم والمجالسة
معه مطلقا وفي عبارات الفقهاء يضيق عليه في هذه الامور ولعل مرادهم من التضييق الترك ولو اريد منه الاكتفاء بما يسد الرمق ولا يتحمل عادة
لم يكن على استثنائه دليل وما قيل من ان الترك يوجب تلف النفس فيحصل في الحرم ما اريد الهرب عنه بل قد يكون ازيد مردود بان المتلف هو في نفسه
حيث لم يخرج والمنهي عنه هو اعطائه الطعام والشراب والماوى فلو كان له في الحرم ماوى وله ما يكفيه من الطعام والماء لم يجز منعه منه واخذه عنه الا
ولو احدث مقتضى الجناية في الحرم يؤخذ ويجري عليه موجبه كما نص عليه في النصوص وكذا الاستقاضي المديون بالدين ما دام في الحرم كما صرح به في موثقة
سماعة وفيها لا تسلم عليه ولا تروعه حتى يخرج من الحرم وربما الحق بالحرم مسجد النبي صلى الله عليه وآله ومشاهد الائمة عليهم السلام قيل لاطلاق اسم الحرم عليها وهو ضعيف نعم
هو المناسب للتعظيم المامور به في حقهم وقد وردت اخبار كثيرة في حق كربلا ان الله سبحانه اتخذه حرما امنا والمفهوم من الامن عدم تخويف احد فيه وفي
موثقة سماعة المروية في كامل الزيارة عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال لموضع قبر الحسين عليه السلام حرمة معلومة من عرفها واستجار بها اجير وفي الاخبار نص كثيرة ان حرمة
موضع قبر الحسين عليه السلام من فرسخ الى فرسخ من اربع جوانب القبر وفي اخبار كثيرة انها اعظم حرمة من جميع بقاع الارض وفي بعضها انه اعظم حرمة من الحرم
ومقتضى جميع ذلك الجارة من استجار به ويؤكده ما ورد من امتناع البازي والكلاب في زمن الرشيد من اخذ الظبا الملتجئة بقبر مولانا امير المؤمنين عليه السلام
والحكايات الكثيرة المتضمنة لتضرر من اراد السوء ببعض الملتجئين الى بعض المشاهد المشرفة ولكن اثبات التحريم بمثل هذه الاخبار مشكل الا اذا كان من
جهة الاستخفاف والاهانة والاولى والاحوط لصاحب الحق تركه ما دام الجاني ملتجئا الى احد المشاهد بل يمكن اثبات التحريم ايضا بكون التعرض له مطلقا
نوع استخفاف واهانة لمن لجا اليه عرفا ولكن يشكل الامر في حقوق الله سبحانه وفي حق غير صاحب الحق اذا طلبه صاحبه او كان صاحب الحق صغيرا او نحوه والله
العالم **الرابعة** قد ورد في صحيح محمد انه لا ينبغي لاحد ان يرفع بناء فوق الكعبة وهو ظاهر في الكراهة كما هو المشهور وعن الشيخ والحلي والقاضي

مخرعه

تحريمه والاصل بقيمه مع انه في نسبته الى الحلي نظرا لا انه عين في بابه زيادات فقه الحج من التبيين بالعبارة المذكورة من الصحيحين والبناء يعم الدار وغيرها حتى
حيطان المسجد وقيل يشمل القريب والبعيد ومقتضاه التحريم او الكراهة في الامصار وهو بعيد غاية البعد بل خلاف المنساق الى الذهن من الاخبار وقيل
ظاهر الصحيحين ان يكون ارتفاع البناء بنفسه اكثر من ارتفاع الكعبة فلا يكره البناء على الجبال حولها وان ارتفع كثيرا عن الكعبة ومقتضاه عدم البأس به ان رفع
من الكعبة وهذه ولو لم يتجاوز اصل البناء عن بناء الكعبة وهو بعيد غير مفهوم من الخبر والمتبادر منه وجه البناء المتجاوز عن سطح الكعبة بحيث يكون مشرفا
عليه سواء كان في الجبل او غيره قريبا من الكعبة او في مكان يرى الكعبة مع ان للحديث احتمالا آخر وهو النهي عن بناء بناء فوق سطح الكعبة حتى يكون بناء
فوقها ثانيا **الخامسة** يكره منع الحاج من سكنى دور مكة للصحاح وعن الاسكافي والشيخ تحريمه ولا فائدة مهمة لنا في تحقيق هذه المسئلة ولا بعض ما
تقدم عليها اذ قلما يتفق لنا التمكن او الاحتياج الى العمل بمقتضاها او بما نذكر في ذلك المقام حكم لقطة الحرم ويأتي تحقيقها في بحث اللقطة ان شاء الله سبحانه
السادسة لو نفر احد حمام الحرم فان لم يعد فعن كل طير شاة ولو عاد فعن الجميع شاة حكي عن الشيخين ووالد الصدوق والقاضي والحلي والديلمي وابن
حمزة والفاضل في جملة من كتبه ونسبه بعضهم الى الاكثر وحكاه في يب عن علي بن بابويه في رسالته وقال لم اجد به حديثا مسندا واسنده بعض
المعاصرين بهذا الكلام من الشيخ فانه مفهم بوجود رواية مرسلة به وهي مع الانجبار بفتوى الاصحاب كاف في اثبات المطلوب ولا يخفى وهنه فانه نظر الى مفهوم
الوصف الضعيف سيما في ذلك المقام لجواز ان يكون القيد لاختصاص الحجة عنده بالمسند مع انه اي فائدة في المرسل الذي لا يعلم منه حتى ينظر في مدلوله
وقد يستدل له ايضا بان النفر حرام لانه سبب الاتلاف غالبا ولعدم العود فكان عليه مع الرجوع دم لفعل المحرم ومع عدم الرجوع شاة لما يدل على ان من ان م
اخرج طيرا من الحرم وجب عليه وان لم يفعل ضمنه وفيه اولا منع كون التنفير سببا للاتلاف غالبا وثانيا مطالبة الدليل على وجوب الدم بفعل المحرم وثالثا
مطالبته على الضمان مع عدم الاعادة ثم ضمان الشاة **اقول** يمكن ان يستدل على حرمة التنفير بصحيحة ابن سنان الوارد في حق الحرم ومن دخله من الوحش
والطير كان آمنا من ان يهاج او يؤذى حتى يخرج من الحرم ولا شك ان التنفير انهاج وايذاء وعلى حرمته باخراجه من الحرم بمثل صحيحة ابن عمار الواردة فيه
ايضا ما كان يصف من الطير فليس لك ان تخرجه ولكنها اخص من المطلوب نعم يدل على المطلوب الرضوي المنجبر ضعفه بالعمل وان نفرت حمام الحرم فرجعت فعليك
في كلها شاة وان لم ترها رجعت فعليك في كل طير دم شاة وهو كاف في اثبات المطلوب ولا يبعد ان يكون الى ذلك نظر الشيخ ان كان منظوره اعتبار مفهوم
الوصف وهل المراد بالتنفير والعود التنفير من الحرم واليه او من كل مكان واليه كل محتمل والرضوي مطلق يشمل الجميع وكذا الفتاوى الجابرة له والشك في العدد الوكر واليه
يبني على الاقل للاصل وفي العود الى العدم له ولقوله في الرضوي وان لم ترها رجعت والظاهر تساوي المحل والمحرم في ذلك وعدم تعلق حكم آخر للاحرام به للاصل
السابعة كلما يحرم من الصيد على المحرم في الحل بالتفصيل المتقدم يحرم على المحل في الحرم باجماع العلماء كافة محققا ومحكيا في كلام جماعة ويدل عليه الاخبار
المستفيضة كصحيحة ابن سنان المتقدمة في المسئلة السابقة وموثقة زرارة حرم الله حرمه بريدا في بريد ان يختلى خلاه او يعضد شجره الا الاذخر او يصاد
طيره وصحيحة الحلبي عن الصيد يصاد في الحل ثم يجاء به الى الحرم وهو حي فقال اذا ادخله الحرم فقد حرم اكله وامساكه الحديث واخرى عن صيد رمي في الحل ثم ادخل
الحرم وهو حي فقد حرم لحمه وامساكه وقال لا تشتره في الحرم الا مذبوحا الحديث والاخرى لا تحلن شيئا من الصيد وانت حرام ولا وانت حلال في الحرم ولا تدلن عليه فقال اذا ادخله
محرما ولا محلا فيصطاده ولا تشير اليه فيستحل من اجلك فان فيه فداء لمن تعمده ومرسلة ابي حمزة وفيها كل ما ادخل الحرم من الطير مما يصف جناحيه فقد دخل الحرم وهو حي ع
مأمنه فخل سبيله وروايتا عبد الله بن سنان ان هؤلاء يأتونا بهذه اليعاقيب فقال لا تقربوها في الحرم ورواية شهاب بن عبد ربه وفيها اما علمت ان ما ادخلت به
الحرم حيا فقد حرم عليك ذبحه وامساكه وفي صحيحة ابي بصير لا يذبح في الحرم الا الابل والبقر والغنم والدجاج وصحيحة حريز المحرم يذبح ما احل للحلال في الحرم ان
يذبحه هو في الحل والحرم جميعا ونحوها في الاخرى الى غير ذلك من الاخبار وقد ثبت من صحيحة ابي بصير ورواية شهاب وصحيحتي حريز ما ثبت للمحرم من اباحة
ذبح وقتل كل حيوان من الوحوش والطيور والحشرات ويدل على الاولين مطلقا صحيحة ابن سنان ايضا ثم انه يستثنى منها ما مر استثناؤه للمحرم من الابل والبقر والغنم
والدجاج كما صرح باستثنائها في صحيحة ابي بصير وغيرها من الاخبار الكثيرة وكذا يستثنى الافعى والعقرب والفارة ورمي الغراب والنحل والنمل والقمل والبرغوث
والبق للتصريح بها في صحيحتي ابن عمار ورواية حنان بن سدير ومرسلة ابن فضال وكذلك كل حيوان موذ اذا اراد الانسان لدفع الضرر ولفهم العلة في
رواية حمران كنت مع علي بن الحسين ع بالحرم فرأى اوزاغا او ذوي الخطاطيف فقال يا بني لا تقتلهن ولا تؤذهن شيئا **الثامنة** من قتل في الحرم صيدا
وان كان محلا فعليه التصدق بقيمته على الاظهر الموافق للاكثر كما في جمع وك بل بلا خلاف كما في تج وباتفاق الاصحاب كما في شرحه وفي ك بل قيل انه اجماع
ويدل عليه صحيحة سليمان بن خالد وابن سنان المتقدمتين في المسئلة الرابعة من المقام الاول من باب الكفارات ورواية ابي بصير المتقدمة في المسئلة التاسعة
منه ورواية المتقدمة في الثانية عشر من المقام الثالث منه وصحيحة الحلبي المتقدمة في الرابعة من المقام الثالث منه وصحيحة الحلبي ان قتل المحرم حماما في الحرم فعليه
شاة وثمن الحمامة درهم او شبهه يتصدق به او يطعمه حمام مكة فان قتلها في الحرم وليس بمحرم فعليه ثمنها وصحيحة ابن عمار رجل اهدى له حمام اهلي جيء به وهو في الحرم الطير م
فقال ان هو اصاب منه شيئا فليتصدق بثمنه نحو ما كان يسوى القيمة وفي صحيحة محمد فليتصدق مكانه بنحو من ثمنه وصحيحة علي رجل خرج بطير من مكة الى الكوفة قال
يرده الى مكة فان مات تصدق بثمنه ورواية محمد بن الفضيل عن رجل قتل حمامة من حمام الحرم وهو غير محرم قال عليه قيمتها وهو درهم يتصدق به او يشتري
طعاما لحمام الحرم الحديث وفي صحيحة الاعرج عن بيضة نعامة اكلت في الحرم قال تصدق بثمنها الى غير ذلك من الاخبار الغير العديدة وعلى الثمن يحمل الاخبار
المتضمنة للفداء الجزاء حملا للعام على الخاص وعن الشيخ ان فيه دما او الفداء لما في المتن اخر قال فيه ومن ذبح صيدا في الحرم وهو محل فعليه دم لا غير

وهو ضعيف وفي رواية ابي بصير المشار اليها بره صريحا وما لا قيمة له من الحيوانات التي يحرم تعرضها في الحرم لا شيء فيه الا الاثم والاستغفار ويستفاد من الاخبار غير ع
وجوب القيمة كائنا ما كان مما في بعض الاخبار في تعيين الدرهم للحمامة ونصفه لفرخها وربعه لبيضها محمول على كون ذلك قيمة وقت السؤال جمعا بين الاخبار و
ذهب بعض الاصحاب الى تعيينه فيما عين حملا للمطلق على المقيد وهو الاقرب وقيل بوجوب اكثر الامرين من الدرهم والقيمة وهو الاحوط ولو اشترك جماعة
محلون في قتله ففي وجوب القيمة على كل احد منهم قياسا على المحرمين او على جميعهم قيمة واحدة لاصالة البراءة قولان الاول للشهيد الثاني والشيخ وهو الاقوى
ولا يتوهم انه يمكن نفي القيمة هنا مطلقا لان الثابت منها على شخص واحد دون المتعدد اذ من الاخبار لا يتضمن الجنس الصادق على الواحد والمتعدد ولو
ارتكب جناية غير القتل فقيل المشهور وجوب الارش ويظهر من بعضهم كونه اتفاقيا حيث قال على ما حكي عنه لولا اتفاق الاصحاب على وجوب الارش
لامكن القول بعدم الوجوب اذ لم يثبت كون الاجزاء مضمونة كالجملة انتهى ويظهر من ك وبعض شراح فع عكس ذلك حيث قال الاول في شرح قول المصنف ولو
اصاب صيدا ففقأ عينه او كسر قرنه كان عليه صدقة استحبابا ولم يتعرض الاصحاب لغيرها من الجنايتين واصالة البراءة يقتضي عدم الكفارة الخ وقال الثاني
في شرح قوله ويستحب الصدقة ولو كسر قرنه او فقأ عينه وفاقا للحلي وليس في المتن وغيره التعرض لغير الجنايتين لعدم النص واصالة البراءة يقتضي عدم
ترتب الكفارة في غيرهما وان قلنا بحرمة الجناية لعدم الملازمة انتهى وهو حسن فالحق عدم الكفارة في غير القتل ولا شيء في قتل الصيد الذي يؤم الحرم
ولم يدخله وجوبا على المحل للاصل لانتفاء الدليل المثبت للوجوب نعم يكره ويستحب الفداء وكذا يكره الصيد بين البريد والحرم اي من اول الحرم الى منتهى بريد هو
اربعة فراسخ خارج الحرم ويسمى حرم الحرم ويستحب الفداء على الاظهر الاشهر اما الكراهة واستحباب الفداء فللشهرة وصحيحي الحلبي واما عدم الوجوب فللاصل
وقصورهما عن افادة الحرمة ومعارضتهما لصحيحة البجلي النافية للجزاء فقول جماعة بالحرمة والوجوب للصحيحين ضعيف ومن ادخل صيدا في الحرم وجب
عليه ارساله ولو تلف في يده ضمنه ولو كان السبب غيره وكذا لو اخرجه من الحرم فتلف قبل الارسال كل ذلك بالاجماع المحقق والمنقول مستفيضا
وبالصحاح المستفيضة ولو كان الصيد طائرا مقصوصا وجب عليه حفظه بنفسه او بايداعه عند رجل مسلم او امرأة مسلمة حتى يكمل ريشه ثم يرسله
بلا خلاف فيه يوجد ويدل عليه الاخبار المعتبرة وفيها الصحيح وفي تحريم صيد حمام الحرم على المحل في الحل قولان احوطهما بل اجودهما التحريم وكذا بيضها كما من
نتف ريشة من حمام الحرم كانت عليه صدقة يسلمها بتلك اليد الجانية لرواية ابراهيم بن ميمون وهي في الدلالة على الوجوب قاصرة الا انه احوط ولو ذبح في
الحرم صيدا كان حراما وميتة ولو ذبح المحل بالاجماع والمستفيضة ولو ذبح في الحل وادخله الحرم لم يحرم على المحل كذلك وكما يحرم الصيد في الحرم يحرم
الدلالة عليه والاشارة اليه وقد مر في المسئلة السابقة ما يدل عليه ويجب التصدق بما يفديه المحل لصيد الحرم وان كان مملوكا الا ان في المملوك
ضمان قيمته لمالكه ايضا ويستثنى من وجوب التصدق ما يفدي به لحمام الحرم فانه يتخير فيه بين التصدق واشتراء العلف لحمام الحرم كما مر في بحث الكفارات
التاسعة يحرم قطع شجرة الحرم وحشيشه باجماع العلماء والصحاح المستفيضة وقد مر ما يتعلق بذلك مفصلا في بحث تروك الاحرام وانه
يحرم من حيث الاحرام وانما يحرم من حيث الحرم **العاشرة** من مات في احد الحرمين مكة او المدينة لم يعرض يوم القيمة ولم يحاسب كما نص عليه في رواية يحيى
الاسلمي الآتية في المسئلة اللاحقة ويستفاد منها ان من مات في سفر الحج يحشر مع اصحاب بدر وفي مرسلة يه من دفن في الحرم امن من الفزع الاكبر من الناس
وفاجرهم وفي حديث اخر من مات بالمدينة كان مع الآمنين **الحادية عشر** لا يجوز دخول مكة بغير احرام اجماعا منقولا ومحققا ويدل عليه صحيحا محمد
ورفاعة وروايتا رفاعة والقاسم بن علي ورواية عاصم وغيرها ومقتضى بعض هذه الاخبار عدم جواز دخول الحرم بغير احرام كما حكي الفتوى به عن جمع
وهو الاحوط بل الاظهر واختلفت هذه الاخبار في استثناء المريض والمبطون ففي بعضها التصريح بالاستثناء وفي اخر بالعدم وجمع بينهما بعضهم بحمل
الاول على غير المتمكن والثاني على المتمكن وهو جمع بلا شاهد والرجوع الى الاصل والحمل على الاستحباب كما عن الشيخ وغيره اولى واستثني ايضا من دخلها
بعد الاحلال من احرام وقبل مضي شهر من احلاله من الاحرام السابق او من خروجه على اختلاف القولين ويستثنى ايضا الحطابين والمجلبة **الثانية**
عشر يكره دخول الحرم مع السلاح البارد لصحيحة حريز لا ينبغي ان يدخل بسلاح الا ان يدخله في جوالق او يغيبه يعني يلف على الحديد شيئا ونحوها صحيحة
ابي بصير وفيها لكن اذا دخل مكة لم يظهره **الثالثة عشر** يستحب ختم القرآن بمكة فانه روى الصدوق في يه مرسلا عن علي بن الحسين عليهما السلم
انه قال من ختم القرآن بمكة لم يمت حتى يرى رسول الله صلعم ويرى منزله في الجنة **الرابعة عشر** يستحب زيارة قبر النبي صلعم استحبابا مؤكدا اجماعا بل ضرورة
دينية واستفاضت به الاخبار المطلقة والمتضمنة لخصوص ما بعد الممات ففي رواية يزيد بن عبد الملك عن ابيه عن جده دخلت على فاطمة عليها السلم
فبدأتني بالسلم ثم قال ما بدا لك قلت طلب البركة قالت اخبرني ابي وهو ذا هو انه من سلم عليه وعلى ثلثة ايام اوجب الله له الجنة قلت لها في حياته وحياتك
قالت نعم وبعد موتنا وفي رواية السدوسي قال قال رسول الله صلعم من اتاني زائرا كنت شفيعه يوم القيمة وفي رواية ابي شهاب قال الحسين لرسول الله صلعم يا
ابتاه ما لمن زارك فقال رسول الله صلعم يا بني من زارني حيا او ميتا او زار اباك او زار اخاك او زارك كان حقا علي ان ازوره يوم القيمة واخلصه من ذنوبه
وفي مرسلة يه قال رسول الله صلعم لعلي يا علي من زارني في حيوتي او زارك في حياتك او بعد موتك او زار ابنيك في حياتهما او بعد موتهما ضمنت له
يوم القيمة ان اخلصه من اهوالها وشدائدها حتى اصيره معي في درجتي وفي رواية سليمان قال النبي صلعم من زارني في حياتي وبعد موتي كان في
جواري يوم القيمة وفي صحيحة ابن سنان بينا الحسن بن علي عليهما السلام في حجر رسول الله صلعم اذ رفع راسه فقال يا ابه ما لمن زارك بعد موتك فقال
يا بني من اتاني زائرا بعد موتي فله الجنة ومن اتى اباك زائرا بعد موته فله الجنة ومن اتى اخاك بعد موته زائرا فله الجنة ومن اتاك زائرا بعد موتك

في بيان انه من قتل في الحرم صيدا فعليه قيمته

[illegible]

او بعد موتهما (margin)

فله الجنة

فله الجنة وفي رواية الاسلمي قال رسول الله ص من اتى مكة حاجا ولم يزرني الى المدينة جفوته يوم القيمة ومن اتاني زائرا وجبت له شفاعتي ومن وجبت له شفاعتي وجبت له الجنة ومن مات في احد الحرمين مكة والمدينة لم يعرض ولم يحاسب ومن مات مهاجرا الى الله عز وجل حشر يوم القيمة مع اصحاب بدر الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة ومقتضى الاخيرة تاكد استحبابها للحاج بل ربما يشعر بحرمة تركها له واختلفت الاخبار في افضلية البدأة بمكة والختم بمدينة او بالعكس او التساوي ففي حسنة سدير ابدؤا بمكة واختموا بنا وفي صحيحة البزنطي ورواية غياث بن ابرهيم ابدء بالمدينة او بمكة واختم بالمدينة فانه افضل وفي صحيحة العيص عن الحاج من الكوفة يبدء بالمدينة افضل او بمكة قال بالمدينة وفي حسنة ابن يقطين عن الممر بالمدينة في البدأة افضل او في الرجعة قال لا باس بذلك ايه كان وحمل في الفقيه والتهذيبين الاخبار الاولة على المختار وما بعدها على من حج على طريق يمر بالمدينة اولا فالبدأة بها افضل لئلا يحرم دون ذلك ولا يرجع اقول لا شك في افضلية البدأة بالمدينة مع المرور بها الان تركها نوع جفاء بل استخفاف مضافا الى جواز الاحترام او عدم الرجوع وانما الكلام في المختار وحمل الاخبار الاخيرة على المار حمل بلا شاهد فيتعارض الاخبار ولا بد لنا من الحكم بالتخيير كما هو مقتضى الاخيرة الا ان الاعتبار يحكم بافضلية البدأة بالمدينة مع الاختيار لتحصيل الاستعداد ولانها مقتضى ترتيب الصعود واتوا البيوت من ابوابها الخامسة عشر قالوا لو ترك الناس زيارة النبي ص لاجبروا عليها وفي فع لو ترك الحاج وقيل على الاول يكون المراد ترك كافة الناس ويدل عليه صحيحة الفضلاء الثلثة وغيرهم لو ان الناس تركوا الحج لكان على الوالي ان يجبرهم على ذلك وعلى المقام عنده ولو تركوا زيارة النبي ص لكان على الوالي ان يجبرهم على ذلك وعلى المقام عنده وعلى هذا يكون واجبا كفائيا وعلى الثاني يمكن ان يكون المراد كل الحاج فيكون واجبا كفائيا لهم وعلى هذا يكون دليله كونه جفاء له ص لعدم الالتفات اليه بحكم العرف والعادة لا ما دل على ان من حج ولم يزره كان جافيا له حتى يرد عليه ما اورد من عدم انطباق الدليل على المدعى لكون المدعى الاتفاق ويجري الدليل على كل واحد ولا الصحيحة المذكورة كما استدل بها لذلك المورد لانها واردة في كل الناس لا كل الحاج وان يكون كل واحد من الحاج ويكون دليله رواية الاسلمي السابقة حيث انه لا يجيء غير الجافي والنبوي المروي في كتب القوم من زار مكة ولم يزرني في المدينة جفاني السادسة عشر كما ان لمكة حرما كذلك للمدينة حرم بلا خلاف يعرف ويدل عليه الاخبار المستفيضة وحده من عاير الى وعير بفتح الواو وضمها على اختلاف النقلين كما صرح به في صحيحي ابن عمار والصيقل ومرسلة يونس وهما على ما حكي عن الشهيد الثاني جبلان يكتنفان بالمدينة شرقا وغربا وقيل عير ويقال له عاير جبل مشهور في قبلة المدينة قرب ذي الحليفة والمصرح به في صحيحة ابن عمار ظل عاير الى ظل وعير وفي المرسلة ظل عاير الى فيء وعير ولعل التقييد بذلك للتنبيه على ان الحرم داخلهما بل بعض الداخل وهذا الحد انما الحرم يحرم قطع شجره على الاظهر الاشهر كما صرح به جماعة بل عن المنتهى نسبته الى علمائنا للتصريح بتحريمه في صحيحة الصيقل ومرسلة يونس وبالمرجوحية في صحيحة ابن عمار وهل يحرم نزع مطلق النبات او يختص بالشجر ظاهر يع وفع والكف وغيرها الثاني للاختصاص به في بعض الاخبار والاظهر الاول لموثقة زرارة فان فيها حرم رسول الله ص المدينة ما بين لابتيها صيدها وحرم ما حولها بريدا في بريد ان يختلى خلاها او يعضد شجرها الا عودي الناضح ولا ينافي بريد في بريد الاتحاد مع ما ذكر كما صرح به في يب قال البريد الى البريد وهو ظل عاير الى ظل وعير وذكره غيره ايضا ومنه يظهر الوجه في بعض اخبار اخر جعل الحرم في المدينة بريدا في بريد واما ما يظهر من صحيحة الصيقل من رده على زعم الراوي من جعل الحرم بريدا في بريد فانما هو باعتبار اطلاقه الدال على حرمة الصيد في ذلك الحد ايضا ولذا فصل بعد الرد وفي رواية ابي بصير جعل حد حرم المدينة من ذباب الى واقم والعريض والنقب من قبل مكة وقيل الذباب بضم المعجمة وقيل بكسرها جبل شامي بالمدينة كان مضرب فيه النبي ص يوم الاحزاب وواقم حصن من حصون المدينة والعريض مصغرا واد في شرق الحرة قريب قناة وهو ايضا واد والنقب الطريق في الجبل ولكن لم يصرح في تلك الرواية بانه ما حرم في ذلك الحد فلا ينافي ما مر لجواز ان يكون مخصوصا بما ليس في الاول هذا حكم الشجر واما الصيد فلا يحرم في جميع ما ذكر بل يحرم ما صيد بين الحرتين على الاقوى وعزاه جمع الى علمائنا بل عليه الاجماع عن صريح ف وظاهر المنتهى للصحيحين صحيحي ابن سنان وموثقة زرارة ولكن في الاخيرة ما بين لابتيها ولعل المراد واحد كما يظهر من صحيحة الصيقل فان فيها قال وما بين لابتيها قلت ما احاطت به الحرار واصل الحرة بفتح الهاء المهملة وتشديد الراء الارض التي فيها حجارة سود والمراد بالحرتين كما قالوا حرة واقم وهي شرقية المدينة وحرة ليلى وهي غربيها وهي حرة العقيق ولها حرتان اخريان جنوبا وشمالا متصلان بهما فكان الاربع حرتان فلذا اكتفى بهما وهما حرة قباء وحرة الرجلى ككسرى وبعد واما ما في بعض الاخبار من جواز الصيد في حرم المدينة فمحمول على الزائد من هذا القدر حملا للعام على الخاص السابعة عشر يستحب في المدينة زيارة فاطمة سيدة نساء العالمين عليها السلم واختلفوا في موضع قبرها الشريف فظاهر الشيخ في يه والمحقق في يع وفع انه عند الروضة وهي ما بين القبر والمنبر كما ذكره الشيخ وغيره واستدلوا له بما روي مستفيضا في الاخبار المعتبرة ان رسول الله ص قال ما بين قبري وبيتي ومنبري روضة من رياض الجنة وفي الفقيه انه روي انها دفنت بين القبر والمنبر وقيل انها في البقيع رواه في الفقيه ايضا مرسلا واستبعده جماعة وقال جماعة انها دفنت في بيتها وهو الان داخل في المسجد ويدل عليه صحيحة البزنطي ولكن في اثبات امثال تلك الامور بالواقعة في الاخبار الاحاد نظر كما بيناه في الاصول والاولى كما في عد وس وغيرهما زيارتها في المواضع الثلثة ويستحب ايضا زيارة الائمة الاربعة في البقيع الثامنة عشر يستحب صيام ثلثة ايام في المدينة الاربعاء والخميس والجمعة لطلب الحاجة بالاخبار المستفيضة وان اختلفت في الكيفية ففي صحيحة الحلبي بعد الامر باقامة الايام الثلثة مع الاستطاعة فصل يوم الاربعاء ما بين القبر والمنبر عند الاسطوانة التي يلي القبر فتدعو الله عندها وتسأله كل حاجة تريدها واليوم الثاني عند اسطوانة التوبة وهي اسطوانة ابي لبابة ويوم الجمعة عند مقام النبي ص مقابل الاسطوانة الكثيرة الخلوق فتدعو الله عندهن لكل حاجة وتصوم تلك الثلثة الايام ونحوها صحيحة ابن عمار في ترتيب الاساطين

قال ابدء بمكة ام

الآن فيها وصل ليلة الاربعاء ويوم الاربعاء عند الاسطوانة الاولى وليلة الخميس ويوم الخميس عند الثانية وليلة الجمعة ويوم الجمعة عند الثالثة
وفي اخرها وادع بهذا الدعاء لحاجتك اللهم اني اسئلك بعزتك وقوتك وقدرتك وجميع ما احاط به علمك ان تصلي على محمد وال محمد وان تفعل
بي كذا وكذا وفي صحيحة اخرى لابن عمار بعد ذكر صوم الثلثة الايام تصلي ليلة الاربعاء عند اسطوانة ابي لبابة وهي اسطوانة التوبة وتقعد عندها
يوم الاربعاء ثم تاتي ليلة الخميس الاسطوانة التي تليها مما يلي مقام النبي ص ليلتك ويومك ثم تاتي الاسطوانة التي تلي مقام النبي ص ومصلاه ليلة الجمعة وتصلي
عندها ليلتك ويومك الى ان قال فان استطعت ان لا تتكلم بشيء في هذه الايام الا ما لا بد لك منه ولا تخرج من المسجد الا لحاجة ولا تنام في
ليل ولا نهار فافعل ثم احمد الله في يوم الجمعة واثن عليه وصل على النبي ص وسل حاجتك وليكن فيما تقول اللهم ما كانت لي اليك من حاجة شرعت
انا في طلبها والتماسها او لم اشرع سالتكها او لم اسالكها فاني اتوجه اليك بنبيك محمد نبي الرحمة صلى الله عليه واله في قضاء حوائجي صغيرها و
كبيرها وقريبها مرسلة به الا ان فيها ولا تنام في ليل ولا نهار الا القليل **أقول** الوجه التخيير بين القسمين وان كان الاول اشهر وقيل هو ايضا
احوط ولا اعرف وجهه **التاسعة عشر** يستحب الاكثار للصلوة في مسجد النبي ص وانه اذا فرغ من الدعاء عند قبر النبي ص ان ياتي المنبر ويمسحه بيده
وياخذ برمانتيه وهما السفلاوان ويمسح عينه ووجهه به فانه شفاء للعين ويقوم عنده ويحمد الله ويثني عليه ويسئل حاجته وان يصلي على النبي ص
عند دخول المسجد وكذا عند الخروج عنه وان ياتي مقام النبي ص ويصلي فيه ما بدا له كل ذلك منصوص عليه في صحيحة ابن عمار **العشرون** يستحب الصلوة
في المساجد التي بالمدينة كمسجد قبا بضم القاف ومسجد الفضيخ سمي به لنخل كان فيه يسمى الفضيخ بالفاء المفتوحة والضاد والخاء المعجمتين قال صاحب
القاموس في كتاب مغانم المطابة ان هذا المسجد يعرف بمسجد الشمس اليوم وهو شرقي مسجد قبا على شفير الوادي مرضوم بحجارة سود وهو مسجد صغير و
وجه تسميته مسجد الشمس لان فيه ردت الشمس لامير المؤمنين ع كما ورد في رواية عمار بن موسى ومشربة ام ابرهيم وهو كما في كتاب المغانم مسجد بقربه قريب — مسجد بقبلة شمالي ع
من الحرة الشرقية في موضع يعرف بالدشت وليس عليه بناء ولا جدار وانما هو عرصة صغيرة بين نخيل طولها نحو عشرة اذرع وعرضها اقل منه
بنحو ذراع وقد حوط عليها برضم لطيف من الحجارة السود ومسجد الفتح وهو مسجد الفتح وهو مسجد على قطعة من جبل سلع من جهة الغرب في غربيه وادي
بطحان وهو الذي يسمى بمسجد الاحزاب وان ياتي جانب احد ويصلي فيه في المسجد الذي دون الحرة وياتي قبر حمزة بن عبد المطلب فيسلم عليه وياتي قبور الشهداء
احد وياتي المسجد الذي في المكان الواسع الى جانب الجبل عن يمينك حين يدخل احدا ويصلي فيه ويصلي عند قبور الشهداء وان يقول عند قبور الشهداء
السلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار ويقول السلام عليكم يا اهل الديار انتم لنا فرط وانا بكم لاحقون وان يقول في مسجد الفتح يا صريخ المكروبين و
يا مجيب دعوة المضطرين اكشف غمي وهمي وكربي كما كشفت عن نبيك غمه وهمه وكربه وكفيته هول عدوه في هذا المكان ويستحب البدءة بمسجد قبا ثم مشربة
ام ابرهيم ثم مسجد الفضيخ ثم احد ويبدء فيه بالمسجد الذي دون الحرة ثم قبر حمزة ثم قبور الشهداء ثم المسجد الذي في المكان الواسع ثم الصلوة عند قبور الشهداء ثم
مسجد الفتح صرح بذلك الترتيب في رواية عقبة بن خالد **الحادي والعشرون** يستحب وداع قبر النبي ص عند ارادة الخروج من المدينة ففي
صحيحة ابن عمار اذا اردت ان تخرج من المدينة فاغتسل ثم ائت قبر النبي ص بعد ما تفرغ من حوائجك فودعه واصنع مثل ما صنعت عند دخولك و
قل اللهم لا تجعله اخر العهد من زيارة قبر نبيك ص فان توفيتني قبل ذلك فاني اشهد في مماتي على ما اشهد عليه في حيوتي ان لا اله الا انت
وان محمدا عبدك ورسولك وفي رواية يونس بن يعقوب عن وداع قبر النبي ص تقول صلى الله عليك لا جعله الله اخر تسليمي عليك والعالم — السلام عليك ع
الثانية والعشرون من اراد ان يدرك ثواب الحج كل سنة فليعمل بما ورد في المرسل فان فيه ما يمنع احدكم ان يحج كل سنة فقيل له لا يبلغ
ذلك اموالنا فقال اما يقدر احدكم اذا خرج اخوه ان يبعث معه بثمن اضحيته ويامره ان يطوف عنه اسبوعا بالبيت ويذبح عنه فاذا كان يوم عرفة
لبس ثيابه وتهيا للمسجد فلا يزال في الدعاء حتى تغرب الشمس والظاهر ان المراد بالثياب التي امر بلبسها انما هو ثياب الزينة كما ورد في الخروج الى يوم العيد
والجمعة ولا يضر ارسال الرواية لما في ادلة السنن من المسامحة وقد ورد بطريق اخر ايضا في الروايات المستفيضة الصحيحة من بعث الهدي من اي افق كان
والمواعدة مع المبعوث معه لاشعاره او تقليده واجتناب ما يجتنبه المحرم وقت المواعدة حتى يبلغ الهدي وعدم دليل على الاكتفاء ببعث ثمنه سيما مع الاتيان — محله ولكن لعدم العمل به في اكثر الافاق من بعث الهدي ع
بالاشعار والتقليد تركنا ذكره هنا **الثالثة والعشرون** وهي الاخيرة من مسائل الكتاب في بعض اداب الخروج من البيت والمسافرة
يستحب لمن اراد السفر مطلقا امور منها ان يعلم اخوانه لرواية السكوني ومنها ان يخرج يوم السبت كما صرح به في صحيحة ابن سنان ورواية حفص بن
غياث بعد الطلوع الشمس منه كما في رواية الخثعمي او يوم الخميس فان في رواية عبد الله بن سليمان ان رسول الله ص كان يسافر يوم الخميس قال يوم الخميس يحبه الله و
رسوله وملائكته او يوم الثلثاء فان في رواية حفص من تعذرت عليه الحوائج فليلتمس طلبها يوم الثلثاء فانه اليوم الذي الان الله فيه الحديد لداود ع و
في صحيحة الخزاز فاخرجوا يوم الثلثاء ومنها ان لا يسافر يوم الجمعة مطلقا فان في رواية الخثعمي لا يخرج يوم الجمعة في حاجة ولا في يوم الاثنين فان في
صحيحة الخزاز واي يوم اعظم شوما من يوم الاثنين فقد فيه نبينا ص وارتفع الوحي عنا لا تخرجوا واخرجوا يوم الثلثاء وفي مرسلة به لا تسافر يوم الاثنين
ولا تطلب فيه حاجة ولا في يوم الاربعاء كما يستشم من صحيحة حماد ولا في يوم كان القمر في العقرب فان في رواية محمد بن حمران من سافر او تزوج والقمر في
العقرب لم ير الحسنى وهل المعتبر كونه في برج العقرب على ما هو مصطلح اهل النجوم او صورته كل محتمل ويحتمل الاقتصار على ما اجتمع فيه الامران والظاهر
كفاية قول المنجمين في الدخول فيه والخروج عنه ولو تصدق حين السفر له المسافرة في اي يوم شاء ويندفع عنه شومه ففي صحيحة البجلي تصدق واخرج اي

يوم

يوم شئت وفي صحيحة حماد افتتح سفرك بالصدقة واخرج اذا بدا لك واقرء اية الكرسي وليكن تصدقه على اول مسكين كما في صحيحة ابن ابي عمير اذا وقع في
نفسك شيء فتصدق على اول مسكين ثم امض فان الله تعالى يدفع عنك ولكن ذلك ايضا اذا وضع رجله في الركاب كما في رواية محمد ومنها ان يصلي
ركعتين حين الخروج ففي رواية السكوني ما استخلف رجل على اهله بخليفة افضل من ركعتين يركعهما اذا اراد الخروج الى سفر ويقول اللهم اني
استودعك نفسي واهلي ومالي وذريتي ودنياي واخرتي وامانتي وخاتمة عملي ومنها ان يجمع عياله في بيت ويقول اللهم اني استودعك الغداة
نفسي ومالي واهلي وولدي الشاهد منهم والغائب اللهم احفظنا واحفظ علينا اللهم اجعلنا في جوارك اللهم لا تسلبنا نعمتك ولا تغير ما بنا من
عافيتك وفضلك كما ورد في صحيحة العجلي وان يقول ما في مرسلة الفقيه اللهم خل سبيلنا واحسن مسيرنا واعظم عافيتنا ومنها ان يفعل ما في صحيحي
صباح الحذاء الاولى اذا اراد السفر قام على باب داره تلقاء وجهه الذي يتوجه اليه فقرء فاتحة الكتاب امامه وعن يمينه وعن شماله واية الكرسي امامه
وعن يمينه وعن شماله ثم قال اللهم احفظني واحفظ ما معي وسلمني وسلم ما معي وبلغني وبلغ ما معي بلاغك الحسن الثانية اذا اردت السفر فقف على باب
دارك واقرء فاتحة الكتاب امامك وعن يمينك وعن شمالك وقل هو الله احد امامك وعن يمينك وعن شمالك وقل اعوذ برب الناس وقل اعوذ
برب الفلق امامك وعن يمينك وعن شمالك ثم قل اللهم احفظني الى اخر الدعاء الا انه قال بلاغا حسنا مكان بلاغك الحسن ومنها ان يدعو بما
في صحيحة ابن عمار اذا خرجت من بيتك تريد الحج والعمرة ان شاء الله فادع دعاء الفرج وهو لا اله الا الله الحليم الكريم لا اله الا الله العلي العظيم سبحان الله
رب السموات السبع ورب الارضين السبع ورب العرش العظيم والحمد لله رب العالمين ثم قل اللهم كن لي جارا من كل جبار عنيد ومن كل شيطان مريد ثم
قل بسم الله دخلت وبسم الله خرجت وفي سبيل الله اللهم اني اقدم بين يدي نسياني وعجلتي بسم الله وما شاء الله في سفري هذا ذكرته او نسيته اللهم
انت المستعان على الامور كلها وانت الصاحب في السفر والخليفة في الاهل اللهم هون علينا سفرنا واطو لنا الارض وسيرنا فيها بطاعتك وطاعة
رسولك اللهم اصلح لنا ظهرنا وبارك لنا فيما رزقتنا وقنا عذاب النار اللهم اني اعوذ بك من وعثاء السفر وكآبة المنقلب وسوء المنظر في الاهل والمال
والولد اللهم انت عضدي وناصري بك احل وبك اسير اللهم اني اسالك في سفري هذا السرور والعمل بما يرضيك عني اللهم اقطع عني بعده ومشقته
واصحبني فيه واخلفني في اهلي بخير لا حول ولا قوة الا بالله اللهم اني عبدك وهذا حملانك والوجه وجهك والسفر اليك وقد اطلعت على ما لم
يطلع عليه احد غيرك فاجعل سفري هذا كفارة لما قبله من ذنوبي وكن لي عونا عليه واكفني وعثه ومشقته ولقني من القول والعمل رضاك فانما
انا عبدك وبك ولك ومنها ان يقول اذا خرج من منزله ما في رواية ابن اسباط وهو بسم الله امنت بالله وتوكلت على الله ما شاء الله لا حول ولا
قوة الا بالله وان يقول حين يخرج من باب داره ما في رواية ابي بصير اعوذ بالله مما عاذت منه ملائكة الله من شر هذا اليوم ومن شر الشيطان ومن
شر من نصب لاولياء الله ومن شر الجن والانس ومن شر السباع والهوام ومن شر ركوب المحارم كلها اجير نفسي بالله من كل شيء وان يقول اذا وضع
رجله في الركاب سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين استغفر الله الذي لا اله الا هو الحي القيوم واتوب اليه اللهم اغفر لي ذنوبي فانه لا يغفر الذنوب
الا انت ومنها ان يستصحب عصا من لوز مر ويتلو هذه الاية من سورة القصص ولما توجه تلقاء مدين الى قوله والله على ما نقول وكيل فان في مرسلة
ير فانه امان من كل سبع ضار ولص عاد وذات حمة حتى يرجع الى اهله وكان معه سبعة وسبعون من المعقبات اي ملائكة الليل والنهار ويستغفرون له
وعن النبي صلى حمل العصا ينفي الفقر ولا يجاوره شيطان ومنها ان لا يسافر وحده فانه قد استفاضت الروايات على المنع عنه ولو اتفق له ذلك فليقل ما
في رواية الجعفري ما شاء الله لا حول ولا قوة الا بالله اللهم انس وحشتي واعني على وحدتي واد غيبتي ومنها ان لا ينام على دابته فان في رواية حماد ان
ذلك ليس من فعل الحكماء الا ان يكون في محل يمكنه التمدد وان ينزل عن دابته اذا قرب المنزل ويبدء بعلفها قبل علف نفسه وان يصلي ركعتين اذا نزل
قبل ان يجلس وكذا اذا اريد الارتحال ويبعد المذهب عند قضاء الحاجة وان لا ياكل طعاما حتى يتصدق ابتداء شيئا منه ان استطاع ويقرء كتاب الله
ما دام راكبا ويسبح ما دام عاملا عملا ويدعو ما دام خاليا وان لا يسير من اول الليل ولا يرفع الصوت في المسير كل ذلك ورد في رواية حماد ومنها ان يتلحى
العمامة تحت حنكه كما في موثقة الساباطي ورواية علي بن الحكم وفي الاخيرة من خرج من منزله معتما تحت حنكه يريد سفرا لم يصبه في سفره سرق ولا حرق
لا مكروه وله ان يشتغل في سيره بالحدا والشعر الذي ليس فيه خناء اي فحش فان في رواية السكوني انه زاد المسافر ومنها
ان يقول اللهم لك الشرف على كل شرف اذا صعد اكمة اي ما ارتفع من الارض كما في رواية حذيفة وبكير كما في
صحيحة ابن عمار وفيها ان يسبح حين يهبط ومنها ان يقول اذا نزل منزلا رب انزلني منزلا مباركا
وانت خير المنزلين وان يقول اذا تعاين مدينة او قرية اللهم اني اسالك خيرها واعوذ
بك من شرها اللهم حببنا الى اهلها وحبب صالحي اهلها الينا الى غير ذلك
من الاداب الواردة في مظانها والحمد لله والصلوة على رسول الله
صلى الله عليه واله وخلفاء رسول الله قد تم كتاب الحج من
مستند الشيعة في احكام الشريعة يوم الجمعة سادس
عشر شهر رجب المرجب سنة ١٢٣١ الف ومائتين
وواحد وثلثين تم بالخير والظفر

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب مطلق الكسب والاقتناء **مقدمة** اعلم ان الكسب جنس تحته انواع كثيرة ولكل نوع منه متعلق هو ما يكتسب به فهنا امور ثلثة ولا
ولان من فعل المكلف والثالث ليس كذلك بل هو الاعيان والمنافع الخارجية ولكل من الاولين اداب يعني ان لمطلق الكسب من غير تخصيص بنوع
منه امور يرجح فيه ارتكابها او تركها مع المنع من النقيض او بدونه ولكل نوع منه ايضا اداب مختصة به ولكل من الثلثة باعتبار الاحكام الشرعية
اقسام فينقسم مطلق الكسب من حيث هو اي مع قطع النظر عن انواعه ومتعلقاته الى خمسة اقسام الواجب والمندوب والحرام والمكروه والمباح في
بمعنى انه قد يكون واجبا وقد يكون مندوبا وهكذا والثاني ينقسم الى اربعة اقسام هي غير الواجب اذ ليس من انواع التكسب ما يكون واجبا من حيث
هو الا على الوجوب الكفائي في بعض الانواع والثالث ينقسم الى اقسام ثلثة الحرام والمكروه والمباح بمعنى انه يحرم جعله متعلقا للكسب او
يكره او يباح ولم يرد استحباب جعل شئ من الاعيان او المنافع متعلقا له او وجوبه وهذا ايضا على قسمين لانه اما يكون في مطلق الكسب بمعنى انه يحرم
او يكره او يباح جعله متعلقا ومورد المطلق الكسب من غير اختصاص بنوع او يكون في نوع خاص او انواع خاصة منه كالاراضي المفتوحة عنوة فانها لا يجوز
بيعها واجارتها ونحوهما تحجيرها واحياؤها وكالوقف العام يجوز اجارته والزراعة فيها ولا يجوز بيعها وهبتها ثم الاول وان انقسم باعتبارها اقسام
الثانيين الى اقسامهما والثاني باعتبار الثالث الى اقسامه الا ان المتعارف تقسيم كل منها الى اقسامه الحاصلة له مع قطع النظر عن الاخر وقد وقع
في هذا المقام خلط وتخليط واختلاف كثير في كثير من كتب الاصحاب من وجوه عديدة فترى منهم من يعنون كتاب المكاسب ويذكر فيه بعض ادابه واقسام
انواعه ثم يذكر فيه ما يتعلق بعقد البيع واحكامه ويعنون للصلح والاجارة وغيرهما من المعاوضات كتابا على حدة مع ان نسبتهما الى مطلق الكسب كنسبة
البيع اليه فلا وجه للتفرقة على ان البيع كغيره من المعاوضات اخص من وجه من مطلق الكسب فجعله من افراده غير جيد ومنهم من يذكر ادابا لمطلق الكسب
وترى بعضها مخصوصا ببعض انواعه مع انه قد يذكر في باب هذا النوع بعض ما يختص به من الاداب بل قد يذكر فيه بعض ما هو اداب للمطلق وايضا
ترى منهم من خلط بين كثير من اقسام انواع الكسب واقسام ما يكتسب به مع انه عنون لكل منهما عنوانا على حدة وايضا ترى منهم من يذكر بعض اقسام ما
يكتسب به في عنوان مطلق الكسب وبعضها في عنوان انواع خاص منه مع اشتراكهما في الاختصاص والعموم وقد ترى منهم من خلط بين اقسام الكسب
وبين انواعه فيجعل بعض ما يحرم ارتكابه او يكره في مطلق الكسب ونوع منه من انواع الكسب المحرم او المكروه او بالعكس الى غير ذلك من الوجوه الظاهرة
للمتتبع والاولى ان يعنون لمطلق الكسب كتابا ولكل من عقود المعاوضات كتابا على حدة ويذكر ما يرد على المطلق من الاداب والاقسام في كتابه وما
يرد على نوع خاص منه في كتابه الخاص ونحن نعنون كذلك الا انا نذكر اداب مطلق الكسب والبيع في عنوان واحد اتباعا للاكثر وحفظا عن التشتت
ونذكرها مع ما يجري مجراها في مقاصد **المقصد الاول** في الحث على الكسب والترغيب اليه وينقسم مطلقه الى الاقسام الخمسة قال سبحانه
فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وقال فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله وفي الخبر اعمل لدنياك كانك تعيش ابدا واعمل لاخرتك كانك
تموت غدا وفي اخر ان الله تبارك وتعالى ليحب الاغتراب في طلب الرزق وفي ثالث لا تكسلوا في طلب معايشكم فان اباءنا كانوا يركضون فيها ويطلبونها
وفي رابع ان الله يحب المحترف الامين وفي خامس اني لاجد في امقت الرجل يتعذر عليه المكاسب فيستلقي على قفاه ويقول اللهم ارزقني و
يدع ان ينتشر في الارض ويلتمس من فضل الله والذرة تخرج من جحرها تلتمس رزقها وفي سادس فيمن اقبل على العبادة وترك التجارة اما علم ان تارك

ينكسب

في بيان اقسام البيع وغيرها

يجوز

في بيان الترغيب على التكسب

الطلب لا ينجاب

كتاب المكاسب

الطلب لا يستجاب له وفي سابع لا يبغض الرجل ان يكون كسلانا في امر دنياه ومن كسل عن امر دنياه كان من امر آخرته اكسل الى غير ذلك من الاخبار المتواترة معنى وهو قد يجب ان اضطر اليه في ابقاء مهجته ومهجة عياله ومن يجري مجريهما قال النبي ص ملعون من القى كله على الناس وفي مرسلة الفقيه ملعون ملعون من ضيع من يعول وعن الصادق كفى بالمرء اثما ان يضيع من يعول وكذلك اذا توقف عليه الواجبات المطلقة كالحج بعد فقد الاستطاعة مع التقصير والماء للطهارة والساتر للعورة ونحوها ويستحب للتوسعة في المعاش بلا خلاف ظاهر وفي الاخبار دلالة عليه ففي رواية ابي حمزة من طلب الرزق في الدنيا استعفافا عن الناس وتوسعة على اهله وتعطفا على جاره لقي الله عز وجل يوم القيمة ووجهه مثل القمر ليلة البدر وتحمل التوسعة تحصيل ما يتوقف عليه من العبادات المستحبة كالحج والصدقة والحج المستحب والعتق وبناء المساجد والمدارس وامثالها وفي الاخبار المستفيضة تصريح به ففي الصحيح ان امير المؤمنين عليه السلام عتق الف مملوك من كد يده وفي الحسن قال رجل لابي عبد الله عليه السلام والله انا لنطلب الدنيا ونحب ان نؤتى بها فقال تحب ان تصنع بها ماذا قال اعود بها على نفسي وعيالي واصل بها واتصدق بها واحج واعتمر فقال ابو عبد الله ع ليس هذا طلب الدنيا هذا طلب الآخرة ويكره لمجرد اكثار المال وجمعه وزينة الدنيا وسائر ما يكون مكروها كما يحرم اذا كان سببا لترك واجب ويباح فيما سوى ذلك **المقصد الثاني** في آداب مطلق الكسب والبيع وفيه فصول

الفصل الاول في المستحبات وهي امور منها التفقه اولا ولو تقليدا لغير المجتهد بنفسه بالاجماع والاخبار ليعرف كيفية الاكتساب ويميز بين العقود الصحيحة والفاسدة ويسلم من الربا الموبق ولا يرتكب الماثم من حيث لا يعلم وهذا انما هو قبل الدخول في الواقعة والاحتياج اليه بخصوص المعاملة والا فيكون التفقه واجبا من باب المقدمة والحاصل ان المستحب هو معرفة الاحكام المفصلة لجميع افراد ما يمكن ان يتفق له في هذا النوع لئلا يدخل في الحرام من حيث لا يعلم ومنها الاجمال في الطلب بان لا يصرف اكثر اوقاته فيه ففي الصحيح اتقوا الله عز وجل واجملوا في الطلب وفي مرسلة ابن فضال فليكن طلبك المعيشة فوق كسب المضيع ودون طلب الحريص الراضي بدنياه المطمئن اليها ومنها قصد التعفف والتعفف ودفع الضرورة او ما يتقرب به الى الله دون زينة الدنيا والتفاخر والتكاثر والملاهي ومنها الثقة بالله والتوكل عليه وعدم الاعتماد على عمله وفطانته روى عبد الله بن سليمان ان الله عز وجل وسع ارزاق الحمقى ليعتبر العقلاء ويعلموا ان الدنيا ليس ينال ما فيها بعمل ولا حيلة وفي مرفوعة ابن جمهور لن يزداد امرؤ نقيرا بحذقه ولم ينتقص امرؤ نقيرا بحمقه ومنها اقالة النادم مؤمنا كان او غيره لرواية الجعفري وما فيه من جبر قلب المسلم سيما في البيع المخصوص ورواية ابي حمزة ايما عبد اقال مسلما في بيع اقاله الله عثرته يوم القيمة والتقييد بالنادم مع الاطلاق في بعض الاخبار لان استحبابها انما هو بعد الاستقالة ولا استقالة لغير النادم فاثبات استحبابها للاسطة لا وجه له ومنها التسوية بين كل الناس في البيع والشراء فيكون الساكت عنده بمنزلة المماكس وغير البصير والمستحيي بمنزلة المداقق ولو فاوت بينهم لا بسبب ذلك فحسن والاقبح بيع البصير لما تقدم ولا ينافيه انما هي على كون اضافة البيع الى المفعول ورواية ابن خلد في رجل عنده بيع يسعر سعرا معلوما فمن سكت عنه ممن يشتري منه باعه بذلك السعر ومن ماكسه فابى ان يبتاع منه زاده قال لو كان يزيد الرجلين والثلثة لم يكن بذلك باس فاما ان يفعله بمن ابى عليه وكايسه ويمنعه ممن لم يفعل ذلك فلا يعجبني واستحباب التسوية انما هو لاجل ما ذكروا اما لو كان التفاوت من جهة اخرى كالفضل والايمان والورع والقرابة ولعله لا مانع منه كما ذكره جماعة ولكن يكره للآخذ قبوله ولقد كان السلف يوكلون في الشراء من لا يعرف هربا من ذلك ومنها ذكر الله سبحانه في السوق والدعاء بالمأثور عند دخول السوق والجلوس في مكانه وعند الشراء وبعده وعند شراء الدابة او الرأس ومنها ان يأخذ ناقصا ويعطي راجحا بحيث لا يؤدي الى الجهالة اللازمة بايفاء الكيل والوزن مع ما ورد من انه لا يكون الوفاء حتى يميل الميزان وفي رواية السكوني مر امير المؤمنين عليه السلام على جارية قد اشترت لحما من قصاب وهي تقول زدني فقال امير المؤمنين زدها فانه اعظم للبركة وكان الجارية امرته للغير فلا ينافي ذلك استحباب الاخذ ناقصا وفي صحيحة ابن عمار من اخذ الميزان بيده فنوى ان يأخذ لنفسه وافيا لم يأخذ الا راجحا ومن اعطى فنوى ان يعطي سواء لم يعط الا ناقصا قيل ان هذه الزيادة والنقصان غير ما يجب من باب المقدمة ولا يخفى ان وجوبها من باب المقدمة ممنوع اذ ليس الواجب المساواة الحقيقية بل العرفية المتحققة بالتساوي في النظر ويتفاوت بقليل يتسامح فيه عرفا سيما مع حصول التراضي مع ما يشعر به اخبار كثيرة من نفي الباس عن القليل من الزيادة والنقصان ومع التسامح في مورد الفضيلة وقيل بعدم من بيده المكيال والميزان وهو لا يقطع التسامح اذا وقع في المباشر وقيل البايع لان الوزن عليه وهو لا ينفي استحباب الاخذ ناقصا وقيل بالقرعة ومنها تقديم الاستخارة اي طلب الخيرة من الله سبحانه والوضوء والتكبير في طلب الرزق وكونه سهل البيع سهل الشراء سهل القضاء سهل الاقتضاء للاخبار وفتاوى الاصحاب واما ما ورد من الامر بمماكسة المشتري وان اعطى الجزيل فمحمول على الجواز وعلى ما رواه السكوني ان الله تعالى على بعض انبيائه عليهم السلام للكريم فتكارم وللسمح فسامح وعند الشكس فالتو **الفصل الثاني** فيما يكره ارتكابه وهي ايضا امور منها عيب ما يشتري ومدح ما يبيع وان كان صادقا للاطلاق مرفوعة ابن عيسى اربع من كن فيه طاب مكسبه اذا اشترى لم يعب واذا باع لم يحمد ولم يدلس وفيما بين ذلك لا يحلف وفي رواية السكوني من باع واشترى فليحفظ خمس خصال والا فلا يبيعن ولا يشترين الربا والحلف وكتمان العيب والحمد اذا باع والذم اذا اشترى وهي وان تضمنت الامر والنهي الا ان الاجماع على عدم الحرمة عند الصدق يعين حملها على

مطلق الطلب والتخصيص بالكذب ومنها الحلف في البيع والشراء مطلقا وان صدق فيه لما مر ولا تزيف هب بالبركة كما نطقت به المستفيضة
وروى الصدوق عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال ويل لتجار امتي من لا والله وبلى والله وفي الامالي عن الصادق عليه السلام ان الله تبارك وتعالى ليبغض المنفق سلعته
بالايمان الى غير ذلك ومنها البيع في الظلمة وموضع يستتر فيه العيب لانه مظنة ستر العيب لصحيحة هشام ان البيع في الظلال غش والغش حرام وحملها
على الكراهة لعدم كونه غشا حقيقة ولانه تدليسا فعلى المشتري ان يخرج المتاع الى حيث يتمكن من ملاحظته ولعدم القائل به من الاصحاب ومنها
تزيين متاعه بان يظهر جيده ويكتم رديه بل ينبغي اظهار الكل لما مر ولما روي ان النبي صلى الله عليه وآله قال لصاحب طعام ما اراك الا قد جمعت خيانة وغشا للمسلمين
والتقريب ما مر ومنها الربح على المؤمن قالوا الا اذا كان شراؤه للتجارة او يشتري باكثر من مائة درهم لرواية سليمان بن صالح وابي شبل ربح
المؤمن على المؤمن ربا الا ان يشتري باكثر من مائة درهم فاربح عليه قوت يومك او يشتريه للتجارة فاربحوا عليهم وارفقوا بهم ولا يخفى ان فاعل
قوله يشتري ويشتريه يمكن ان يكون مؤمن الاول وان يكون الثاني والاكثر حملوه على الثاني ولاحتمال الامرين يشكل استثناء كل منهما وان
كان الظاهر ما فهمه الاكثر نعم لا اشكال اذا كانا معا كذلك وفي المحاسن ربح المؤمن على المؤمن ربا وانما حملوها على الكراهة قيل للتصريح بالجواز في
رواية عمر الساباطي بعد قوله ان الناس يزعمون ان الربح على المضطر حرام هو من الربا ما رايت احدا اشترى غنيا او فقيرا الا من ضرورة يا عمر قد
احل الله البيع وحرم الربا واربح ولا ترب وروايته ميسر المتقدمة ولعمومات المرابحة ولا يخفى ان دليل المنع اخص لاختصاصه بالمؤمن ولمكان
الاستثناء فكما يمكن الجمع بالحمل على الكراهة يمكن بالتخصيص ايض فالاولى ان يستند في الجواز الى الاجماع وبرواية سالم بعد سؤاله عن الخبر
الذي روي ربح المؤمن ربا فقال ذاك اذا ظهر الحق وقام قائمنا اهل البيت فاما اليوم فلا باس ان يبيع من الاخ المؤمن ويربح عليه بل يمكن نفي الكراهة
اليوم كما قيل به لكن قد يضعف الكراهة ايضا بعمل المسلمين والمؤمنين في الاعصار والامصار من دون التزام بل ولا مراعاة ذلك اصلا ويكره الربح على
من يعده بالاحسان في البيع لقول الصادق عليه السلام اذا قال الرجل للرجل هلم احسن معك حرم عليه الربح والحمل على الكراهة للاجماع والاستدلال بان اقل
الاحسان التولية ضعيف ومنها السوم ما بين الطلوعين لمرفوعة ابن اسباط نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن السوم ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس والمستفيضة
المصرحة بان الجلوس للتعقيب بعد صلوة الصبح ابلغ في طلب الرزق من الضرب في الارض وركوب البحر ولا ينافي ذلك استحباب التبكير لانه محمول
على اول النهار ومنها الاشتغال بالكسب في الليل كله لرواية ابي بصير من بات ساهرا في كسب لم يعط العين حظها من النوم فكسبه ذلك حرام ومنها
الاستهانة بقليل الرزق لرواية اسحق بن عمار من استقل قليل الرزق حرم الكثير ومنها ركوب البحر للتجارة لما رواه محمد ان ابا جعفر وابا عبد الله عليهما السلام كرها
ركوب البحر للتجارة ومرفوعة علي ما اجمل في طلب الرزق من ركب البحر للتجارة وغيرهما من المستفيضة ومنها دخول السوق اولا والخروج اخرا بل يبادر
الى قضاء حاجته ويخرج منه سريعا لانه ماوى الشياطين كما ان المسجد ماوى الملائكة فيكون على العكس ففي المرسل شر بقاع الارض الاسواق
وهي ميدان ابليس يغدو برايته ويضع كرسيه ويبث ذريته فبين مطفف في قفيز او طائش في ميزان او سارق في ذرع او كاذب في سلعته فيقول عليكم
برجل مات ابوه وابوكم حي فلا يزال مع ذلك اول داخل واخر خارج ونحوه المروي في المجالس بزيادة لبعض اهل الاسواق اولهم دخولا اليها واخرهم
خروجا منها ولا فرق في ذلك بين التاجر وغيره ولا بين اهل السوق عادة وغيرهم ومنها معاملة السفلة وهم الذين لا يسرهم الاحسان ولا يسوءهم
الاساءة او من يضرب بالطنبور او من لا يبالي بما قال ولا ما قيل فيه وفي الفقيه نسب التفاسير الثلثة الى الاخبار ولكن في رواية السياري ما يدل
على اختصاصه بالاخير وفي كلام جماعة الادنين بدل السفلة وفسر مع ما مر بالذين يحاسبون على الشيء الدون وذوي العاهات اي النقص في ابدانهم
والاظهر منها من البرص والجذام والعمى والعرج ونحوها والاكراد وهم معروفون كل ذلك للاخبار الا ان المنهي عنه في الاخير المخالطة دون المعاملة وكذا
يكره معاملة المحارف وهو المحروم الممنوع وهو خلاف المبارك وخصوص الاستقراض بل مطلق طلب الحاجة ممن لم يكن فكان اي من اصاب ماله
حديثا ومشاركة الذمي وابضاعه وايداعه والاستعانة بالمجوسي ولو على اخذ قوائم شاة وانت تريد ذبحها كما في المرسل ومنها الشكوى
عن انفاق راس المال وعدم الربح ففي رواية جابر ياتي على الناس زمان يشكون فيه ربهم قلت كيف يشكون ربهم قال يقول الرجل والله ما
ربحت شيئا منذ كذا وكذا ولا اكل ولا اشرب الا من راس مالي ويحك هل اصل مالك وذروته الا من ربك ومنها التعرض للكيل والوزن
اذا لم يحسنه للمرسل قلت رجل من نيته الوفاء وهو اذا كال لم يحسن الكيل قال فما يقول الذين حوله قلت يقولون لا يوفي قال هذا لا ينبغي ان
يكيل وفي شرح قيل بحرمته للنهي عنه في الاخبار المقتضي للتحريم وحمل على الكراهة امضي ولم نقف على هذا النهي واما المرسل فمع اختصاصه بالكيل
بالكيل غير ظاهر في النهي بل مشعر بالكراهة الا انه يمكن ان يقال ان الوفاء واجب يجب تحصيله ويحصل الاشتغال به فلا بد من تحصيل البرائة
اليقينية او الظنية المعتبرة وهي غير حاصلة بالنسبة الى هذا الشخص فالقاعدة تقتضي تحريمه عليه ولكن تحصيل البرائة بالتراضي او الزيادة
بحيث يحصل العلم بالوفاء ممكن ومنها الاستحطاط من الثمن بعد العقد لانه صار ملكا للبائع فيندرج تحت قوله نعم ولا تسألوا الناس اموالهم
ولرواية الكرخي الصحيحة عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وفيها بعد السؤال عن الاستحطاط قال لا ان رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن الاستحطاط
بعد الصفقة وصحيحة الشحام الوضيعة بعد الصفقة حرام وظاهر هذه وان كان الحرمة الا انهم حملوها على الكراهة لرواية ابي العطارد
الصحيحة عن صفوان الذي اجمعوا على تصحيح ما يصح عنه اشتري الطعام فاضع في اوله واربح في اخره واسأل صاحبي ان يحط عني

في ان الاشتغال بالكسب في الليل كله مكروه

في كراهة الاستحطاط من الثمن بعد العقد

كل كر كذا وكذا فقال هذا الاخير فيه ولكن يحط عنك جملة قلت فان حط عني اكثر مما وضعت قال لا باس ورواية معلى الرجل يشتري المتاع ثم يستوضع قال لا باس امرني فكلمت له رجلا في ذلك ورواية يونس بن يعقوب الرجل يشتري من الرجل البيع فيستوهبه بعد الشراء من غير ان يحمله على الكره قال لا باس به وقريب منها روايته الاخرى ورواية ابي الاكراد وفيهما فاشارط النقاش ثم اشارط واذا بلغ الحساب فما ابقي وبينه استوضعه على الشرط قال فبطيبة نفس منه قلت نعم قال لا باس وهذه الاخبار وان كان اكثرها ضعيفة سندا ولكنها غير ضائر عندنا سيما مع الاعتضاد بالشهرة العظيمة وقد يحمل اخبار الجواز على الاستيهاب وفيه ما فيه ثم المستفاد من الصحيح كراهة قبول حط البائع بدون الاستحطاط ايضا ولا بعد فيه ومنها دخول المؤمن في سوم اخيه بيعا او شراء بان يطلب بابتياع الذي يريد ان يشتريه ليفسد على البائع او يبذل للمشتري متاعا غير ما اتفق عليه هو والبائع والحاصل ان يستميل احد المتساومين الى نفسه للنهي النبي ص في خبر المناهي قال لا يسوم الرجل على سوم اخيه وذهب الشيخ والحلي والمحقق الثاني الى الحرمة لما ذكر ولان فيه كسر قلب المؤمن وترك حقه ويضعف الاول بان الخبر في مقام الانشاء للتحريم غير ثابت والثاني بمنع حرمة مطلق كسر القلب وعموم وجوب الحقوق حتى مثل ذلك قال في ك وانما يحرم او يكره بعد تراضيهما او قرب فلو ظهر منه ما يدل على عدم الرضا وطلب الزيادة او جهل حاله لم يحرم ولم يكره اتفاقا وعلل ذلك بالاصل وعدم الدخول في السوم عادة وهو مشكل لصدق دخول السوم بمجرد طلب البيع بعد ما شرع اخوه في المساومة سواء زاد في الثمن ولم يزد الاولى التعميم كما قيل الا ان يثبت الاجماع ولو كان السوم بين اثنين سواء دخل احدهما على النهي ام ابتداء فيه معا فقيل بحلل النهي لم يجعل نفسه بدلا عن احدهما لصدق دخول السوم ولا كراهة فيما يكون في الدلالة لانها عرفا موضوعة لطلب الزيادة ما دام الدلال يطلبها فاذا حصل الاتفاق تعلقت الكراهة ولا كراهة في طلب المشتري من بعض الباعة الترك اقتصارا فيما خالف الاصل على المتبادر او المتيقن من النص الا ان يستلزم الجبر الموجب للكراهة لعدم الرضا في نفس الامر ولا كراهة ايضا في ترك الملتمس منه قطعا بل ربما استحب لان فيه قضاء حاجة الاخ وقيل ويحتمل الكراهة لو قلنا بكراهة طلبه لاعانته على المكروه وفيه منع كراهة كل اعانة على المكروه مع ان المكروه انما هو طلب الترك وقد حصل من الطالب من دون اعانة من الملتمس وهل يختص الدخول في المبايعة او يعم سائر المعاوضات ايضا ولو كانت جائزة صرح في التنقيح بالثاني والظاهر هو الاول اذ لم يثبت صدق السوم في غير البيع نعم لا باس بالترك من جهة كسر القلب الاولى بالكراهة ثم ما ذكر انما اذا تحقق البيع ولكل من المتبايعين خيار المجلس فيعرض آخر للمشتري سلعة خيرا من الاولى وباقل منها ليفسخ او للبائع اكثر من الثمن الذي باعه به وقيل بالحرمة والاولى ما ذكرنا ثم على القول بالحرمة هل ذلك في دخول السوم لا يبطل البيع لو دخل لتعلق النهي بالخارج ومنها توكل الحاضر للبادي في بيع المال والمراد بالبادي الغريب الجالب للبلد بدويا كان او قرويا والنصوص منها رواية عروة بن عبد الله لا يتلقى احدكم تجارة خارجا من المصر ولا يبيع حاضر لباد والمسلمون يرزق الله عز وجل بعضهم من بعض وفي بعض النسخ ذروا المسلمين ونقلها في المنتهى ايضا كذلك ونحوه المروي عن مجالس الشيخ عن جابر عن رسول الله ص الا ان فيها دعوا بدل ذروا ورواية يونس بن يعقوب تفسير قول النبي ص لا يبيعن حاضر لباد ان الفواكه وجميع اصناف الغلات اذا حملت من القرى الى السوق فلا يجوز ان يبيع اهل السوق لهم من الناس ينبغي ان يبيعه حاملوه من القرى والسواد فاما من يحمل من مدينة الى مدينة فانه يجوز ويجري مجرى التجارة وفي طرق العامة عن ابن عباس قال نهى النبي ص ان يتلقى الركبان وان يبيع حاضر لباد قال قلت لابن عباس ما قوله حاضر لباد قال لا يكون له سمسارا وظاهر الاخيرين وان كان الحرمة كما في ف ومهذب القاضي والمحكي عن المبسوط والسرائر والوسيلة مقيدا في الاول بما لا يضطر اليه وفي الثاني بما اذا حكم عليه الحاضر وباع بدون رايه وفي الثالث بما اذا باع الحاضر في بلد لا في الحضر ولكنهما غير ناهضتين لاثباتها اما الاول فلعدم ثبوت كون التفسير المذكور من الامام بل الظاهر انه من يونس واما الثاني فلكونه عاميا غير حجة واما رواية عروة والمجالس فهما قاصرتان من حيث الدلالة لاثبات الحرمة لعدم ورودهما بصيغة النهي المقتضية للحرمة وانما هو اخبار في مقام الانشاء ولا يفيد عندنا ازيد من الطلب مع ما في الاخير من عدم الحجية ايضا فلا يمكن التمسك في اثبات الحرمة بقوله دعوا فيها ايضا واما قوله ذروا في الاولى فهو لاختصاصه ببعض النسخ غير ثابت وعلى هذا فالقول بالكراهة كما هو مذهب الاكثر اقوى ويؤكده ايضا عموم الاخبار المرخصة للسمسار في الوكالة في اموال الناس وقد يؤيد ايضا بصحيحة ابي بصير قلت له الرجل يأتيه النبط باحمالهم فيبيعها لهم بالاجر فيقولون له اقرضنا دنانير فانا نجد من يبيع لنا غيرك ولكنا نخصك باحمالنا من اجل انك تقرضنا فقال لا باس انما ياخذ دنانير مثل دنانيره الحديث وهو حسن في نفي الحرمة فيما اذا التمس البدوي من الحاضر وبعرضه عليه ولذا افتى اكثر المحرمين في هذه الصورة بل لعل اكثر القائلين بالكراهة انتفائها وهو كذلك لعمومات استحباب قضاء حوائج الناس فتعارضها مع ما ذكر غير ضائر اذ لو رجحنا الاول بالاشهرية والاكثرية وموافقة السنة والكتاب فهو والا فيرجع الى الجواز الاصلي لا للصحيحة لعدم منافاة نفي البأس للكراهة ولا لانه لولا ذلك لجاز التمسك بالحال وقد قال في الدروس لا خلاف في جواز التمس في الامتعة المجلوبة من بلد الى بلد كما في ح عد ثم ان الكلام في المجلوبة من القرى والبادية دون البلد فان بيع الحضري فيها جائز مطلقا كما هو ظاهر الاكثر للاصل واختصاص روايات المنع بغيرها او اكثرها وان خصصنا بالبلدي ولكن ذكر القرى في رواية يونس كاف للتعدي الى القرى ايضا بلا

المتاع في دلالة السنن مضافا الى تصريح جماعة من الفقهاء ونظرا الى التعليل بل لا يبعد التعدي لاجله الى البلدي ايضا كما قاله المحقق الثاني ولا يضر اختصاص الرواية بالفاكهة والغلات لعدم القول بالفصل في ذلك اذ خص بعض المتأخرين النهي بها لذلك موضعين ونظرا الى الاطلاق سائر الروايات بل عمومها والتفاتا الى عموم التعليل وحملا للمفسر على الغالب مع اتحاد الحجية في ذلك التفسير كما مر هنا ثم انهم شرطوا في تحريمه او كراهته شروطا الاول اما من اتى تعرض الحضري ذلك على البدوي وقد عرفت وجهه الثاني علم الحاضر بالنهي وذلك لعدم الاثم على الفاعل بمعذورية الجاهل بتفاصيل الاحكام بعد العلم بالاجمال وهو مشكل وتخصيصه من بينها يحتاج الى مخصص الثالث ان يظهر من ذلك المتاع سعة في البلد وان لم يظهر لكبر البلد او لعموم وجوده فلا تحريم ولا كراهة لان المقتضي للنهي تفويت الربح على الناس كما يدل عليه التعليل ولم يوجد هنا وفيه انه لا يشترط حصول الربح لاكثر اهل البلد بل يكفي حصوله ولو لواحد وهو قد يتحقق مع ما ذكر الرابع ان يكون المتاع مما تعم الحاجة به ولا دليل على ذلك الا ان يكون مستنبطا من تخصيص الرواية بنوعين منها الخامس ان يكون البدوي جاهلا بسعر البلد فلو كان عالما لا بأس به للاصل واختصاص النصوص بالبيع وضعف عموم التعليل ولا بعد فيه ومنه يظهر امكان التعدي الى سائر العقود ايضا كما في التنقيح ثم لو قلنا بالحرمة هل يبطل به البيع ام لا المصرح به في كلام الاكثر الثاني لتعلق النهي بالخارج وهو غير جيد لان النهي في الروايات يتعلق بنفس البيع

الفصل الثالث فيما يحرم التكسب به وهو ايضا امور منها تلقي الركبان القاصدين بلد البيع والخروج اليهم للبيع عليهم والشراء منهم مطلقا مع اخباره بكساد ما معه كذبا كما في النهاية الاثيرية لاطلاق النصوص منها رواية عروة المتقدمة ورواية منهال الصحيحة عن السراد وهو ممن اجمعوا على تصحيح ما يصح عنه لا تلق ولا تشتر ما تلقى ولا تاكل منه ومرسلته ايضا عن تلقي الغنم فقال لا تلق ولا تشتر ما يتلقى ولا تاكل من لحم ما يتلقى وروايته الاخرى الصحيحة عن ابن ابي عمير وهو ايضا ممن اجمعوا على تصحيح ما يصح عنه لا تلق فان رسول الله ص نهى عن التلقي قلت وما حد التلقي قال ما دون غدوة او روحة قلت وكم الغدوة والروحة قال اربعة فراسخ قال ابن ابي عمير وما فوق ذلك فليس بتلق وفي رواية اخرى عنه الصحيحة عن السراد ايضا قال قلت له ما حد التلقي قال روحة ونحوه في الشرائع عن النبي ص انه قال لا يبيع بعضكم على بعض ولا تلقوا السلع حتى يهبط بها الاسواق وفيه ايضا روى عنه انه نهى عن تلقي الجلب فان تلقى متلق فاشتراه فصاحب السلعة بالخيار اذا وردوا السوق وفي الروايات العامية المروية في المنتهى وغيره لا تلقوا الركبان وفيه ايضا لا تلقوا الجلب فمن تلقاه فاشترى منه فاذا اتى السوق فهو بالخيار وظاهر هذه الاخبار التحريم كما ذهب اليه الشيخ في ط وق والاسكافي والقاضي والحلي والحلبي والفاضل في المنتهى والمحقق الثاني وظاهر س وغيره واختاره بعض مشايخنا وفي ف الاجماع عليه خلافا لاكثر المتأخرين فقالوا بالكراهة للاصل وضعف الاخبار وضعفهما ظاهر مما مر فالقول بالتحريم اقوى وحد التلقي عند الاصحاب بلا خلاف كما في [illegible] والمنتهى وكونها اربعة فراسخ فما دونه فلا نهي فيما زاد عنها ويدل عليه روايتا منهال الاخيرة وعن ابن حمزة ان حده ما دون اربعة فراسخ وفيها على رواية الاخيرة الثانية التنويع الاولى بالموافقة لفتوى الاصحاب ويمكن الجمع بينهما باخراج الحد عن المحدود فينتهي النهي في الحد وبه يمكن الجمع بين الفتاوى ايضا مع ان الامر في ذلك هين جدا والثمرة فيه منتفية غالبا ثم انهم ذكروا للتلقي المنهي عنه شروطا الاول القصد الى الخروج للتلقي فلو اتفق مصادفة الركب في خروجه لغرض اخر لم يكن به بأس وهو كذلك للاصل واختصاص النص بحكم التبادر بل تصريح اهل اللغة بصورة القصد الى الخروج وربما يقال ان العلة المستفادة تشمل عدم القصد ايضا وفيه ان اختصاص العلة بالنهي عن بيع الحاضر للبادي ممكن بل هو الظاهر لان الذي يفوت بيع الناس بعضهم عن بعض واما التلقي ففيه ايضا يرزق التلقي فلا يناسبه التعليل ويأتي الخروج بقصد المعاملة فلو خرج اليهم لا لذلك واتفق فلا باس لان التلقي وهو الاستقبال ليس منهيا عنه لذاته مع عدم القصد الى البيع والشراء بعد حصوله لا دليل على النهي عن نفس المبايعة لعدم كونها تلقيا وحصولها بعد التلقي لا يجعلها من افراده كما ان التلقي الواقع مباحا لا يصير لحصول المبايعة بعده منهيا عنه الثالث تحقق الخروج من البلد اي حده عرفا ولو بالمسمى فلو تلقى الركب في اول وصوله اليه لم يثبت الحكم لقوله خارجا عن المصر في رواية عروة وقضية الاطلاق في غيرها كما في [illegible] بثبوت الحكم فيما يصدق عليه التلقي ويتوقف صدقه على الخروج ثم وفي الشرائع الاولى دلالة على تحققه قبل هباط السلع والرابع جهل الركب بسعر البلد فيما يبيعه ويشتريه واستدل عليه تارة بالتعليل المذكور وقد ظهر ضعفه واخرى بالعلة المستفادة من الحكم من اثبات الخيار واضطهد ثالثة بعدم تبادر غير ذلك من الاخبار وضعفهما ظاهر فالتعميم بالنسبة اليه كما في [illegible] وغيره اقوى وهل يختص الحكم بشراء متاع الركب او يعم البيع عليهم ايضا فيه وجهان الاقرب الثاني لصدق التجارة المنهي عنها في رواية عروة ولاطلاق النهي عن التلقي مطلقا خرج ما لم يكن فيه معاملة اصلا بالاجماع فيبقى الباقي ومنه يعلم قوة الحاق غير البيع والشراء من عقود المعاملات بهما نعم يشترط بحكم الاجماع ان يكون ما وقعت عليه المعاملة مما كان مقصود الركب معاملته فلو كان منهم شيء لم يكن في نظرهم بيعه فتلقاهم متلق واشتراه كان جائزا وكذا الشراء ومنه بيع الماكول والمشروب منهم فيما يحتاجون اليه في المصر وما فيه فالحكم بالجواز مشكل ولا يشترط في حرمة التلقي كون الركب قاصدين البلد المتلقى فلو كانوا قاصدين البلد الآخر وتلقاه متلق من موضع اخر ولو مر الركب به لم يجز نعم لو لم يقصد البلد معينا للمعاملة بل كان معهم مبلغ يريدون بيعها كلما اتفق وعرضوها على اهل كل بلد مروا به جاز لهم بيعها ان لم يدخلوا البلد بل نزلوا خارجه للاجماع نعم لا يجوز [illegible]

فيما يحرم التكسب به وهو امور منها تلقي الركبان

في بيان حد التلقي وشروط النهي عنه الاول القصد الى الخروج للتلقي

من اهل

كتاب المكاسب

في بيان حكم النجش

في بيان حكم الاحتكار

من اهل تلك المنازل التسبق اليهم قبل نزولهم او خرج وباع عليهم او اشترى منهم فهل يبطل البيع او يصح فاسد الاول وهو الاقوى للاكثر لتعلق النهي بالخارج وقد يستدل على الصحة ايضا باثبات الخيار في بعض الروايات المتقدمة حيث ان الخيار لا يكون الا في البيع الصحيح وفيه نظر لان ثمرة انما يكون لو كان المعنى خيار الفسخ وهو غير معلوم لم يثبت حقيقة شرعية في الخيار فيمكن ان يكون المراد بالخيار ان الامر بيده فان شاء اخذ منه وان شاء باع عليه والثاني للاسكافي وهو ضعيف ومنها النجش وهو ان يزيد الرجل في ثمن السلعة ولا يريد شرائها ليسمعه غيره فيزيد لزيادته فيه وفي تحريمه خلاف فاطلق جماعة التحريم وهو الاقرب وفاقا للاكثر بل في المنتهى وعن المحقق الثاني الاجماع عليه وفي المهذب ولا اعلم في تحريمه خلافا بين الاصحاب لرواية عبد الله بن سنان المروية في الكافي الواشمة والمتوشمة والناجش والمنجوش ملعون على لسان محمد صلى الله عليه وآله والمروي في معاني الاخبار للصدوق عن النبي صلى الله عليه وآله لا تناجشوا ولا تدابروا وهو باتفاق اللغويين والفقهاء وان اختلفت عباراتهم الزيادة في ثمن المبيع مظهرا ارادة شرائه بل زاد بعضهم كونه بمواطاة البائع وعلى التقديرين يكون خداعا وغشا ايضا والاخبار في تحريمهما مستفيضة فالقول بالكراهة كما نقله في س عن قوم لا وجه له ومنه يظهر التعدي في التحريم الى ترك الزيادة في ثمن السلعة ليشتري بالثمن القليل بل الى ساير المغاوضات ايضا ثم مع وقوع البيع معه فهل يصح ولا خيار كما عن ط او يصح وله الخيار مط كما عن القاضي او مع الغبن كالفاضلين والثانيين او يبطل البيع ان كان من البائع كالاسكافي الاقوى هو الثالث ومنها الاحتكار وهو حبس الشيء انتظار الغلاء اجماعا ثم يظهر من النهاية الاثيرية انه الاشتراء والحبس وفي بعض الاخبار ايضا تصريح بركنيه واما من خصه بالطعام فالظاهر انه اراد الممنوع منه شرعا وهو حرام وفاقا للصدوق في المقنع والشيخ في ص والقاضي والحلي والحلبي في احد قوليه والمحقق والتحرير والتنقيح وس ولك وضه خلافا للشيخين في المقنعة والمبسوط والديلمي والحلبي في قوله الآخر ويع وفع والمختلف والارشاد والمعتبر فقالوا بالكراهة لنا المستفيضة منها صحيحة حذيفة بن منصور وفيها ثم قال يعني رسول الله صلى الله عليه وآله يا فلان ان المسلمين ذكروا ان الطعام قد نفد الا شيئا عندك فاخرجه وبعه كيف شئت ولا تحبسه وصحيحة الحلبي الحكرة ان يشتري طعاما ليس في المصر غيره فيحتكره فان كان في المصر طعام او يباع غيره فلا باس بان يلتمس بسلعته الفضل قال وسألته عن الزيت فقال ان كان عند غيرك فلا باس بامساكه ولا باس بالمفهوم على ثبوت الباس الذي هو العذاب عند عدم الشرط وصحيحة الحناط قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام ما عملك قلت حناط وربما قدمت على نفاق وربما قدمت على كساد فحبست قال فما يقول من قبلك فيه قلت يقولون محتكر قال يبيعه احد غيرك قلت ما ابيع انا من الف جزء جزء قال لا باس انما كان ذلك رجل من قريش يقال له حكيم بن حزام وكان اذا دخل الطعام المدينة اشتراه كله فمر عليه النبي صلى الله عليه وآله فقال يا حكيم بن حزام اياك ان تحتكر ورواية القداح الجالب مرزوق والمحتكر ملعون ورواية السكوني الحكرة في الخصب اربعون يوما وفي البلاء والشدة ثلثة ايام فما زاد على الاربعين يوما في الخصب فصاحبه ملعون وما زاد في العسرة على ثلثة ايام فصاحبه ملعون وفي رواية الاخرى نهى امير المؤمنين عليه السلام عن الحكرة في الامصار وثالثة لا يحتكر الطعام الا خاطئ والمروي في نهج البلاغة في عهد كتبه امير المؤمنين عليه السلام للاشتر فامنع عن الاحتكار فان رسول الله صلى الله عليه وآله منع منه وليكن البيع بيعا سمحا بموازين عدل واسعار لا تجحف بالفريقين من البايع والمبتاع فمن قارف حكرة بعد نهيك اياه فنكل وعاقب وفي الخصال ولان يلقى الله العبد سارقا احب الى الله من ان يلقاه وقد احتكر طعاما اربعين يوما وفي مجالس الشيخ بسند معتبر ايما رجل اشترى طعاما فكبسه اربعين صباحا يريد به غلاء المسلمين ثم باعه فتصدق بثمنه لم يكن كفارة لما صنع وفي قرب الاسناد ان عليا عليه السلام كان ينهى عن الحكرة في الامصار وقال ليس الحكرة الا في الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن وفي كتاب ورام عن النبي صلى الله عليه وآله عن جبرئيل قال اطلعت في النار فرايت واديا في جهنم يغلي فقلت يا مالك لمن هذا فقال لثلثة المحتكرين والمدمنين الخمر والقوادين وفي طرق العامة من احتكر الطعام اربعين ليلة فقد برئ من الله وبرئ الله منه وفي بعض من احتكر على المسلمين لم يمت حتى يضربه الله بالجذام والافلاس ويؤيده ايضا الاجماع على اجبار المحتكر على البيع كما ياتي وبعض تلك الروايات وان كان قاصرا سندا او دلالة الا ان فيما ذكرنا كفاية ومنها ما لا يقصر شيء منها فالايراد بالقصور ضعيف حجة القول بالكراهة الاصل وعموم السلطنة على المال وخصوص صحيحة الحلبي عن الرجل يحتكر الطعام ويتربص به هل يجوز ذلك فقال ان كان الطعام كثيرا يسع الناس فلا باس وان كان قليلا لا يسع الناس فانه يكره ان يحتكر ويترك الناس ليس لهم طعام وفيه ان ثبوت الحقيقة الشرعية في الكراهة ثم وهو في اللغة اعم من التحريم والعدول اليها مع السؤال عن الجواز لا يصلح قرينة لتعيين عدم الحرمة والاصل والعمومات مندفعة بما ذكرنا من الادلة فروع أ الاظهر انه لا يكون الاحتكار الممنوع منه الا في الاطعمة كما انه لا خلاف ظاهرا في كونه في الحنطة والشعير والتمر والزبيب وانما الخلاف فيما عداها من الاطعمة فاطلق المفيد فقال ان الحكرة في جنس الاطعمة وخصها الحلبي بالاربعة المتقدمة وزاد عليها الشيخ في ير والحلي والفاضل والمحقق والعلامة في المختلف وير وابن فهد في مهذبه السمن وزاد الصدوق في المقنع على الخمسة الزيت وكذا س واللمعة على الخمسة الملح وجعله ابن حمزة وقطع في الارشاد بلا ذكر الزيت والاقوى قول الصدوق لموثقة غياث بن ابراهيم المروية

في الفقيه ليس الحكرة الا في الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن والزيت وبهما يقيد اطلاقات الاحتكار والاحتكار في الطعام ويدل

على الثبوت في السمن ايضا المروي في الخصال الحكرة في ستة اشياء الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن والزيت وفي خصوص الزيت ايضا

صحيحة الحلبي المتقدمة ثم يستفاد من رواية السكوني اولا ان الحكرة المحرمة في زمان الخصب والسعة ما زاد على الاربعين يوما وسواء احتاج

الناس الى القوت ام لا وفي زمان الغلاء والشدة ما زاد على ثلثة ايام وبه افتى الشيخ والقاضي ومن صحيحة الحلبي الاولى انها اذا لم يكن

في المصر طعام او لم يوجد بايع غيره والمراد بالاول ان لا يكون طعام للناس لا يحتاجون الى الشراء ويضمونها على جماعة منهم المحقق في يع

وفع ومن صحيحة الاخيرة انها يكون مع قلة الطعام وعلم سعته للناس بان يحتاجون كلا او بعضا الى طعامه وبها صرح فتوى جماعة

من المتاخرين والظاهر اتحاده مع الثاني والرواية الاولى وان كان اخص مطلقا من الثانيتين الا ان ضعفها باعتبار مخالفتها للشهرة العظيمة

يمنع من تخصيصهما بها فالاقوى اشتراط المنع بحاجة الناس كلا او بعضا الى ما احتكره وان كان قول الشيخ احوط ح صرح جماعة بعدم الفرق

بين ما يكون ما احتكره من غلته او اشتراه واشترط الفاضل الاشتراء وهو الاصح لمفهوم الحصر في صحيحة الحلبي واحتمال ورودها مورد

الغالب منفي بالاصل لكونه تجوزا وكذا تخصيص الحصر فيها بالنسبة الى فقد الطعام والبايع وبها يقيد اطلاقات الاحتكار وعموم العلة

لو ثبت ثم يشترط فيها ان يكون الحبس لزيادة الثمن فلو امسكه لنفقته او الزرع فلا مانع منه لعدم صدق الاحتكار عليه لانه كما عرفت هو

الحبس انتظار الغلاء ويدل عليه ايضا الاخبار المستفيضة الواردة في احراز قوت السنة واندراج منه بل لهم ثم يستحب مواساة الناس

في الاقوات ببيعها وشرائها كل يوم مع الناس اذا كان زمان غلاء وقحط كما يدل عليه صحيحة حماد بن عثمان ورواية معتب هـ يجبر المحتكر

متى من القايل بالكراهة كما في المهذب والتنقيح وكلام جماعة وهو كما ترى من الشواهد القوية على الحرمة لاستبعاد جواز الحبس ووجوب الجبر على

تركه ثم الدليل على الاجبار بعد الاجماع وجوب النهي عن المنكر على القول بالحرمة واما الاستدلال له برواية حذيفة المتقدمة وبرواية غيره

انه يعني رسول الله ص مر بالمحتكرين فامر بحكرتهم ان يخرج الى بطون الاسواق وحيث ينظر الناس اليها فقيل لرسول الله ص مر بالمحتكرين فامر

بحكرتهم ان تخرج الى بطون الاسواق وحيث ينظر الناس اليها فقيل لرسول الله ص لو قومت عليهم فغضب حتى عرف الغضب في وجهه وقال انا

اقوم عليهم انما السعر الى الله عز وجل يرفعه اذا شاء ويخفضه اذا شاء فضعيف لان امره ع بالبيع لا يدل على وجوب الامر على غيره بل ولا

على وجوبه عليه بخصوصه واذ قد عرفت ان وجوبه من باب النهي عن المنكر لا يكون مختصا بالامام بل يجب على الكل وهل يسعر السعر عليه ام لا ذهب

المفيد والديلمي الى الاول فيسعر عليه بما يراه الحاكم من المصلحة والشيخ الثاني للرواية حذيفة وغيره وقال ابن حمزة والفاضل والشهيد في اللمعة

وجماعة بالتسعير مع اجحاف المالك مع عدم سعره وتقبل الامر بالنزول مع الاجحاف حتى يرتفع ونزك ان يبيع كيف شاء مع عدمه وهو الاقوى

اما الامر بترك الاجحاف معه فلوجوب كون البيع باسعار لا يجحف لما نقلناه من نهج البلاغة وبخصوص الروايتين يجب الامر به من باب الامر بالمعروف ولولاه

لولاه لانتفت فايدة الاجبار على البيع واما ترك ببيع كيف شاء مع عدمه فللاصل والروايتين **المقصد الثالث في بيان المكاسب المكروهة**

والمحرمة وفيه فصلان **الفصل الاول فيما يكره التكسب به** وهو امور منها الصرف وبيع الاكفان والطعام والرقيق والجزارة والصياغة

بلا خلاف في شيء منها للروايات كرواية اسحق بن عمار لا تسلمه صيرفيا فان الصيرفي لا يسلم من الربا ولا تسلمه بياع الاكفان فان صاحب الاكفان يسره الوبا

اذا كان ولا تسلمه بياع طعام فانه لا يسلم من الاحتكار فلا تسلمه جزارا فان الجزارة تسلب الرحمة ولا تسلمه نخاسا فان رسول الله ص قال شر

الناس من يبيع الناس ورواية ابن عبد الحميد لا تسلمه سباء ولا صايغا ولا قصابا ولا حناطا ولا نخاسا قال فقال يا رسول الله وما السبا

قال الذي يبيع الاكفان ويتمنى موت امتي ورواية طلحة نهانا ان يجعله قصابا او حجاما او صايغا والاولان لا يفيدان ازيد من الكراهة لاحتمال

الصيغتان يكون نفيا واما الاخير فظاهر النهي فيه وان اقتضى الحرمة الا ان الاجماع منع من حمله عليها مضافا الى المعارضة مع بعض الاخبار الاخر في

الجملة وترك الانكار على ارباب هذه الصناعات في جميع الاعصار والامصار وظاهر هذه الاخبار كغيرها اختصاص الكراهة باتخاذ ذلك حرفة

وصنعة دون ان يصدر منه ذلك احيانا وهو كذلك فيما في بيع الرقيق فقط واما فيه فقد يناقش من جهة عموم العلة ويمنع ان المذكور في العلة

كراهة بيع الناس الذي هو اسم الجمع المحلى المفيد للعموم وهو وان كان غير مراد ولكن لم يثبت ارادة من يبيعه احيانا فيقتصر على القدر المتيقن

ثم يعد اختصاص الكراهة بما ذكر لا يحتاج الى تقييد المكروه بعدم احتياج الناس اليه لئلا يلزم اجتماع المكروه مع الواجب العيني او الكفائي

لعدم مساس الحاجة الى اتخاذ ذلك حرفة والظاهر ان المراد ببياع الطعام بياع الحنطة لان الطعام في لغة العرب هو الحنطة كما هو يستفاد في بيان

حلية طعام اهل الكتاب ويؤكده التعليل بعدم السلامة من الاحتكار والتخصيص بالحناط والرواية الثانية والمراد ببياع الحنطة كما مر من اتخذ

ذلك حرفة فلا باس ببيع الزارع للحنطة ما يفضل عن قدر حاجته ولو تكرر ذلك منه بل اتخذ حرفة الزراعة وبيع الفاضل لان ذلك يسمى

زارعا لا بياع الحنطة ومنها الحياكة لقول امير المؤمنين ع للاشعث بن قيس حايك بن حايك منافق بل كافر وفي بعض الاخبار لا تجيب

الحايك الى سبعة بطون ورواية الصيقل جعلت فداك يعيرونا ام اسماعيل وانسبها انا فقال لي حايك فقلت نعم قال لا يكن حايكا ويستفاد

من ذلك اتحاد النساجة والحياكة كما صرح في الصحاح وغيره فيتم الكراهة كل النسج من الغزل والابريسم كما ذكره حيث عطف النساجة على

في بيان الاحتكار و[illegible] المنع

فيه بيان اجبار المحتكر على البيع [illegible]

في بيان المكاسب المكروهة والمحرمة

في بيان [illegible] الحياكة وحكمه

الحياكة

الحجامة قيل الكراهة وانه ذلك المختصات بوقت كونهما حرفة فلو تركهما زالتا وبه يشعر رواية الصيقل ومنها الحجامة اذا شرط الاجرة لرواية ابي بصير عن كسب الحجام فقال لا باس به اذا لم يشارط وموثقة سماعة السحت انواع كثيرة منها كسب الحجام اذا شارط ونحوها موثقة الاخرى الا انه ليست فيها الجملة الشرطية والباس والسحت وان كانا موجبين للحرمة الا ان الاجماع على حلهما مضافا الى بعض الروايات اوجب حملهما على الكراهة ثم ان اطلاق الموثقة الاخيرة وان اقتضى الكراهة مطلقا الا انه لا بد من تقييده بما بهما المفهوم الاولى للاصل فالقول بالكراهة مطلقا كاللمعة لاطلاق الموثقة الاخيرة غير سديد بل كالقول بعدم الكراهة كك لرواية حنان دخلنا على ابي عبد الله ع ومعنا فرقد الحجام قال جعلت فداك اني اعمل عملا وقد سالت عنه غير واحد ولا اثنين فزعموا انه عمل مكروه فانا احب ان اسالك عنه فان كان مكروها انتهيت عنه الى ان قال وما هو قال حجام قال كل من كسبك يا ابن اخ وتصدق وحج منه وتزوج فان نبي الله ص قد احتجم واعطى الاجر ولو كان حراما ما اعطاه قال جعلني الله فداك ان لي تيسا اكريه فما تقول في كسبه قال كل من كسبه فانه لك حلال والناس يكرهونه قال حنان قلت لاي شيء يكرهونه وهو حلال قال لتعيير الناس بعضهم بعضا لاجمال الرواية من حيث المراد من الكراهة اذ يحتمل ان يكون المراد بالكراهة فيها المعنى المصطلح وبالحرام الكراهة ويحتمل العكس ويؤيده التعليل كما قيل ثم كراهة التكسب بالحجامة ان اختصت بصورة الشرط لما مر الا انه يمكن القول بكراهة الاكل من كسبه مطلقا لاطلاق صحيحة الحلبي عن كسب الحجام فقال لك ناضح فقال نعم فقال اعلفه اياه ولا تاكله والحكمان مخصوصان بالحجام فلا يتعدى بان الى الفصاد للاصل ومنها ضراب الفحل بان يواجره لذلك للمرسل نهى رسول الله ص عن عسيب الفحل وهو اجرة الضراب وحمل على التنزيه للاجماع ولصحيحة ابن عمار عن اجر التيوس قال ان كانت العرب لتعاير به فلا باس ورواية حنان المتقدمة وظ هذه الاخبار كراهة اخذ الاجر مطلقا بجعل او اجارة او التخصيص بالاجرة غير ظ ومنها التكسب بما يكتسب به الصبيان نحو الاحتطاب والاحتشاش فيما لم يعلم الاباحة او الحرمة اي يكره للولي ان ينقله الى نفسه او غيره او يتصرف فيه بالتصرفات الجائزة واما بالواجب كحفظه عن التلف وصرفه فيما يحتاج اليه الصغير فواجب وكذا يكره لغير الولي بان يشتريه من الولي وكذا يكره التكسب بما يكتسب به كل من يعلم عدم اجتنابه من المحرمات كالعشار والظلمة والمعاملين معهم في اموالهم المحرمة بل المشتبهة بل كل من لا يؤمن عنده اجتنابه عن المحرمات بل عن المشتبهات لصدق الشبهة المستحب اجتنابها بالمستفيضة على الجميع ولفحوى رواية السكوني نهى رسول الله ص عن كسب الاماء فانها ان لم تجد زنت الا انه قد عرفت بصيغة ونهى عن كسب الغلام الصغير الذي لا يحسن صناعة بيده فانه ان لم يجد سرق والمراد انهما مظنتان لذلك فيسري الحكم الى كل من هو مظنة لاخذ كل محرم بضميمة الاجماع المركب والتخصيص المصرح به فيهما محمول على شدة الكراهة والا مكروه في غير محل التخصيص مع عدم الاطمينان ايضا لما ذكر ولعله يتفاوت مراتب الكراهة بتفاوت المظنة ومنها اخذ الاجرة على تعليم القرآن لرواية حسان عن التعليم فقال لا تاخذ على التعليم اجرا قلت الشعر والرسائل وما اشبه ذلك اشارط عليه قال نعم بعد ان يكون الصبيان عندك سواء والتعليم لا يفضل بعضهم على بعض ومرفوعة الاعشى اني اقرئ القرآن فيهدى الي الهدية فاقبلها قال لا قلت ان لم اشارطه قال ارايت ان لم يقرئ كان يهدى لك قال قلت لا قال فلا تقبله ورواية زيد بن علي عن ابائه انه اتاه رجل فقال له يا امير المؤمنين ع والله اني لاحبك لله فقال له ولكني انا ابغضك لله فقال لم قال لانك تبغي في الاذان وتاخذ على تعليم القرآن اجرا وسمعت رسول الله ص يقول من اخذ على تعليم القرآن اجرا كان حظه يوم القيمة ورواية اسحق بن عمار ان لنا جارا يكتب وقد سالني ان اسالك عن عمله فقال مره اذا دفع اليه الغلام ان يقول لاهله انما اعلمه الكتاب والحساب واتجر عليه بتعليم القرآن حتى يطيب له كسبه والمراد بالكتاب الكتابة ولا ينافيها رواية الفضل بن ابي قرة ان هؤلاء يقولون ان كسب المعلم سحت فقال كذبوا اعداء الله انما ارادوا ان لا يعلموا القرآن ولو ان المعلم اعطاه رجل دية ولده كان حلالا لان غايتها انتفاء الحرمة وهو لا ينافي الكراهة مع ان المستفاد فيها انتفاء الحرمة في مطلق التعليم دون تعليم القرآن فقد ويجوز قبول الهدية لمعلم القرآن اذا لم يكن اجرا وشرطا لرواية المدائني المعلم لا يعلم بالاجر ويقبل الهدية وربما يقال بكراهة اخذ الهدية ايضا لرواية الاعشى المتقدمة وفيه انها انما تدل على كراهة قبول الهدية على قراءة القرآن بعد تعليمه ثم انه يظهر من هذه الروايات كراهة التكسب بقراءة القرآن وقد يقال بكراهة التكسب بكتابة القرآن ايضا لما دل على كراهة اخذ الاجرة على تعليمه ولا دلالة فيه عليها ولما روي انه ما كان المصحف يباع ولا يوجد الاجر على كتابته في زمانه ص بل كان يخلى الورق في المسجد عند المنبر وكل من يجيء يكتب سورة ولا دلالة فيه على الكراهة لعله كان لعدم التعارف كما يستفاد من رواية روح ما ترى ان اعطي على كتابته اجرا قال لا باس ولكن هكذا كانوا يصنعون يعني يخلى عند المنبر كما مر **الفصل الثاني** فيما يحرم التكسب به وهو ايضا امور منها المسكر خمرا كان او غيره مائعا بالاصالة او جامدا كان التكسب به بالبيع مط او غيره بل مطلق التصرف فيه وامساكه في غير الجامد كما صرح بجماعة منهم الحلي قال والخمر والتصرف فيها حرام على جميع الوجوه من البيع والشراء والهبة والمعاوضة والحمل لها والصنعة وغير ذلك من انواع التصرف ويدل على حرمته دليل حرمة بيع النجس مط فبعد الاجماع المحقق وقوله سبحانه انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه المستفيضة من النصوص منها رواية ابن جابر لعن رسول الله ص في الخمر عشرة غارسها وحارسها وبايعها ومشتريها الحديث ونحوه رواية الخزرجي بعد عد العشرة وكذا كل نبيذ وكل مسكر لانه نجس وصحيحة عمار بن مروان والسحت انواع كثيرة منها اجور الفواحش وثمن الخمر والنبيذ المسكر والروايات بهذا المضمون في ثمن الخمر كثيرة جدا ورواية يونس ان اسلم رجل وله خمر وخنازير ثم مات و

في ملكه وعليه ان يبيع بانه ولي له عنه مسلم خمره وخنازيره فيقضي دينه وليس له ان يبيعه وهو حي ولا يمسكه ورواية ابي بصير وفيها ان الذي
حرم شربها حرم ثمنها فامر بها فصب على الصعيد ومرسلة يزيد بن خليفة الطويلة وفيها انظر شرابك هذا الذي تشربه فان كان يسكر كثيره فلا
تقربن قليله وصحيحة ابن اذينة عن رجل له كرم ايبيع العنب والتمر من يعلم انه يجعله خمرا او مسكرا فقال انما باعه حلالا في الابان الذي يحل شربه
واكله فلا باس ببيعه علل حلية البيع بحلية الاكل والشرب فينتفي بانتفائها ورواية عمر بن حنظلة الآتية في المسألة الآتية والمروي في تحف
العقول ورسالة المحكم والمتشابه للسيد والفصول المهمة للشيخ الحر كل امر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه من جهة اكله وشربه او كسبه او نكاحه
او ملكه او هبته او عاريته او امساكه او شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد نظير البيع بالربا او البيع للميتة والدم ولحم الخنزير او لحوم السباع من جميع
صنوف سباع الوحش والطير وجلودها او الخمر او شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم لان ذلك كله منهي عن اكله وشربه ولبسه وملكه و
امساكه والتقلب فيه بجميع تقلبه في ذلك حرام الحديث والرضوي فكل امر يكون فيه الفساد مما قد نهي عنه من جهة اكله وشربه ولبسه ونكاحه وامساكه
لوجه الفساد مثل الميتة والدم ولحم الخنزير والربا وجميع الفواحش ولحوم السباع والخمر وما اشبه ذلك حرام ضار للجسم الحديث والمروي في التنقيح و
المهذب والمنتهى لعن اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها ومنها ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه وفي العوالي ان الله اذا حرم على قوم اكل شيء حرم ثمنه
وفي تفسير القمي عن الباقر بعد ذكر الخمر والميسر والانصاب والازلام وبيانها كل هذا بيعه وشراؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرم
ضعف بعض تلك الاخبار لانجبارها بالعمل عند اصحابنا واما حرمة سائر انواع التكسب بها والتقلب والتصرف فيها وامساكها فبعد الاجماع
للاية حيث ان الامر بالاجتناب يفيد النهي عن جميع ما ذكر ومرسلة يزيد بن خليفة لتناول ذلك ايضا ورواية يونس حيث ان النهي عن الامساك يستلزم
النهي عن جميع انواع التصرفات ورواية ابي بصير حيث ان ايجاب الصب يقتضي النهي عن جميع اضداده والمروي في تحف العقول والرضوي وروايتي الفقه
المتقدمة ورواية الحسين بن عمر بن يزيد يغفر الله في شهر رمضان الا الثلاثة صاحب مسكر وصاحب شاهين او شاخص ومن هذا يظهر وجوب اهراقها
على من كانت بيده وعلى كل احد كفاية لو لم يعرف من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واما حرمة بيع سائر الاشربة المسكرة والتصرف فيها و
التكسب بها وحفظها وامساكها فلاكثر ما ذكر بل جميعه لكون كل نبيذ مسكر خمرا لغة كما صرح به في القاموس وشرعا كما دلت عليه الروايات
المتكثرة منها رواية عطاء كل مسكر خمر والصحيح الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والبتع من العسل والمزر من الشعير والنبيذ من التمر
والمرسل الخمر من خمسة اشياء من التمر والزبيب والحنطة والشعير والعسل ورواية ابي الجارود عن النبيذ اخمر هو فقال ما زاد على الترك جودة فهو
خمر وفي تفسير القمي عن الباقر في قوله تعالى انما الخمر والميسر الاية اما الخمر فكل مسكر من الشراب اذا اخمر فهو خمر الى ان قال ولما كانت الخمر يوم حرمت بالمدينة
فضيخ البسر والتمر فلما نزل تحريمها خرج رسول الله ص فقعد بالمسجد ثم دعا بآنيتهم التي كانوا ينبذون فيها فكفأها كلها وقال هذه كلها خمر الى
ان قال فاما عصير العنب فلم يكن يومئذ بالمدينة شيء منه الحديث واما ما في بعض الاخبار من تخصيص الخمر بما يكون من العنب فالمراد منه
الخمرة الملعونة كما صرح به في الرضوي وفيه في المسائي فالعصير من الكرم وهي الخمرة الملعونة واما حرمة بيع الجامد من المسكر فلصحيحة ابن اذينة وما تأخر عنها
من الروايات وفيما يتعلق بذلك خاصة بما اذا لم يقصد ببيعه المنفعة المحللة واطلاق الصحيح غيره وضعفه ثم الظاهر عدم حرمة التصرف فيه بالانتفاع
به بالمنافع المحللة او امساكه لذلك لعدم دليل عليه الا المروي في تحف العقول والرضوي وهما لضعفهما وعدم انجبارهما بالعمل الامد لولا لا
ينهضان حجة الا في كل حكم ثبت اشتهاره ولم يثبت ذلك هنا ومثل الجامد من المسكر العصير العنبي بعد الغليان وان قلنا بطهارته لرواية ابي كهمس
لي كرم وانا اعصره كل سنة واجعله في الدنان وابيعه قبل ان يغلي قال لا باس به وان غلا فلا يحل بيعه ويستثنى من التصرف والتكسب المحرمين في الخمر جعلها
خلا وامساكها لذلك كما صرح به الحلي والفاضل وغيرهما ويدل عليه الروايات المتكثرة وهل يجوز بيعها لذلك الظاهر لا للاجماع والاطلاق والنص
واما موثقة عبيد بن زرارة عن الرجل يأخذ الخمر فيجعلها خلا قال لا باس به ورواية جميل يكون لي على الرجل دراهم فيعطيني بها خمرا فقال خذها
ثم افسدها وزيد في رواية واجعلها خلا فلا ينهضان حجتين للتخصيص لعدم ظهور الاخذ في كونه على سبيل البيع والشراء بل هما امران
زائدان على الاخذ فاثباتهما يحتاج الى الدليل ويستثنى ايضا منها التصرف فيه بالتداوي حال الضرورة وحفظ النفس كما ياتي في محله
ويظهر منه جواز امساكها لذلك ولكن يشترط في التصرف وكذا امساكها العلم بالضرورة او الظن المعتبر شرعا فلا يجوز امساكها لتجويز الاحتياج لها
واحتماله ولا التصرف فيها مع امكان دفع الضرورة بغيرها واما امساكها لفائدة محللة غير ذلك فلا دليل عليه وان اشعر بجوازه كلمات بعضهم
منها المايعات النجسة ذاتا او عرضا كان التكسب بها بالبيع او غيره وان قصد بها نفع محلل واعلم المشتري بحالها ان لم يقبل التطهير اجماعا كما عن
الغنية والمنتهى وظاهر المسالك وجمع وتبعوا له على الحرمة فالظاهر الحلي بل لا ريب فيه وبه الشيخ حيث صرح فيهما بوجوب اهراق الماء النجس بل في نهاية
بعدم جواز استعمال شيء من المايعات ووجوب الامر في بحث المشارب للرواية الثانية من الروايات المتقدمة في المسألة السابقة وصحيحة
ابن اذينة وما تأخر منها من الروايات والامر باهراق الماء النجس المستلزم للنهي عن جميع اضداده الخاصة التي منها وصحيحة وامساكه وسائر
التصرفات في اخبار كثيرة كموثقة سماعة عن رجل معه اناءان فيهما ماء وقع في احدهما قذر لا يدري ايهما هو وليس يقدر على ماء غيره قال
يهريقهما جميعا ويتيمم والاخرى وان كان اصابته جنابة فادخل يده في الماء فلا باس به ان لم يكن اصاب يده شيء من المني وان كان اصاب يده

ومن المكاسب المحرمة الاعيان النجسة

فادخل يده في الاناء وقبل ان يفرغ على كفيه فليهرق الماء كله وموثقة ابي بصير اذا ادخلت يدك في الاناء وفيها شيء من ذلك فاهرق الماء و
صحيحته عن الجنب يجعل الركوة او التور فيدخل اصبعه فيه قال ان كانت يده قذرة فليهرقه وصحيحة البزنطي عن الرجل يدخل يده في الاناء
وهي قذرة قال يكفئ الاناء وصحيحة البقباق وفيها فقال رجس نجس لا تتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء الحديث ورواية عمر بن حنظلة
في قدح من المسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته ويذهب سكره فقال لا والله ولا قطرة يقطر منه في حب الا اهريق ذلك الحب ولو
وان اختصت بالماء الا انه يثبت الحكم في غيره بعدم القول بالفصل مضافا الى الامر باهراق المرقة المتنجسة بموت الفارة ودفن العجين النجس
ويظهر من تلك الروايات ورواية تحف العقول المتقدمة عدم جواز الانتفاع بها منفعة محللة ذاتية ولا اقتنائها لذلك وفاقا لظاهر الحلي
قال وكل طعام او شراب حصل فيه شيء من الاشربة المحظورة او شيء من المحرمات والنجاسات فان شربه وعمله والتجارة فيه والتكسب به
والتصرف فيه حرام محظور بل الاكثر فيما لا يقبل التطهير كما يظهر من تخصيصهم جواز الانتفاع بالدهن النجس بالاستصباح ونسبة القول بجواز
اتخاذ الصابون منه وطلي الاجرب والدواب الى نادر خلافا للفاضل في اكثر كتبه ويضعف بما تقدم ويستثنى من ذلك الدهن بجميع اصنافه
فيجوز الاستصباح به وبيعه لذلك للاجماع والمستفيضة من الصحاح وغيرها ففي صحيحة زرارة اذا وقعت الفارة في السمن فماتت فان كان
جامدا فالقها وما يليها وكل ما بقي وان كان ذائبا فلا تاكله واستصبح به والزيت مثل ذلك وفي صحيحة ابن وهب جرذ مات في سمن او زيت
او عسل فقال اما السمن والعسل فيؤخذ الجرذ وما حوله والزيت يستصبح به وقال في بيع ذلك الزيت تبيعه وتبينه لمن اشتراه ليستصبح
به وموثقته في جرذ مات في زيت ما تقول في بيع ذلك الزيت قال بعه وبينه لمن اشتراه ليستصبح به وصحيحة ابي بصير عن الفار
يقع في السمن او في الزيت فيموت فيه فقال ان كان جامدا فتطرحها وما حولها ويؤكل ما بقي وان كان ذائبا فاسرج به واعلمهم اذا بعته ونحوه
من بعض هذه الاخبار ويجب الحمل على الاعم ليس في شيء منها تقييد الاستصباح بتحت السماء كما عن الاكثر وفي ذلك وفي السرائر عن
الحلي الاجماع عليه ومستنده غير واضح سواه وما ادعاه في ط من روايات الاصحاب تصريحه في التقييد وكونه الظاهر من افراد الاستصباح ويضعف
الاول بعدم ثبوته والثاني بعدم حجيته مع ان المدعي اختار خلافه هنا والثالث بالمنع بل الغالب عكسه وقد يعلل بنجاسة دخان النجس
وبتصاعد شيء من اجزائه مع الدخان فينجس السقف وفيه منع نجاسة الدخان والعلم بتصاعد شيء من اجزاء الدهن اولا ومنع حرمة تنجيس
المالك ملكه ثانيا واما القول بان ذلك يوجب ان يتنجس غالبا ما يشترط فيه الطهارة كالصلوة من الثوب والبدن ففيه بعد تسليمه انه ان لم يعلم
فينفى بالاصل والا فالالتزام اذ الاجتناب فالتعميم كما في ط ولف وعن الاسكافي وجماعة من المتأخرين فهو الاقوى ثم الحق الاقتصار في الاستثناء
على الاستصباح او بيعه لرواية تحف العقول المنجبرة بالشهرة ويؤيده بل يدل عليه التعليل في الصحيحة والموثقة المتقدمتين
بقوله ليستصبح خلافا للثاني فالحق به عمل الصابون وطلي الاجرب واحتمل لحوق كل انتفاع لم يوجب محرما بل عن الشهيد في بعض حواشيه
التصريح باللحوق استنادا الى الاصل والخبر المروي عن نوادر الراوندي وحملا للنصوص على النفع الغالب وجعل الاسراج كناية عن استعمال الدهن غير
المباشر مع عدم دلالة الاخبار على المنع من غير الاستصباح ويندفع الاول بعموم ما دل على المنع من التكسب به خرج المجمع عليه والثاني بالضعف
والثالث بعدم دلالته على التعميم والرابع بعدم دليل عليه وهل يجب في بيعه الاعلام بالنجاسة الاصح في كلامهم هو الاول وهو كذلك للموثقة
والصحيحة المتقدمتين ثم لو ترك هل يقع البيع صحيحا ام فاسدا الظاهر هو الاول لعدم دليل على فساده وقد توجه بالفساد بان الاعلام اما شرط
جواز البيع او صحته او مشكوك في شرطيته والفساد على الاولين ظ وكذا على الثاني لحصول الاجمال في تخصيص عمومات الصحة فلا يكون حجة
في موضع الاجمال ويضعف بان تجويز البيع في الصحيحة مطلق والاصل عدم الاشتراط وعطف قوله وبينه لا يبينه فلا اجمال وفي حكم الماء
المايعات المتنجسة الجوامد المتنجسة الغير القابلة للتطهير كالعسل والسمن الجامدين بلا خلاف وظ لعموم الاخبار المتقدمة والامر بالالقاء في المعتبرة
المتقدمة في بعضها واما القابلة له كالثوب المتنجس والحبوب فيجوز بيعها والتكسب بها بالاجماع بل الضرورة وفي الاخبار عليه دلالة لذلك ولان
مقتضى الاصل المستفاد من العمومات واختصاص النصوص المثبتة للاستصباح بالمتنجس من الدهن عدم جوازه فيما يذاب من شحوم الميتة والبانها
مضافا الى المستفيضة الآتية المصرحة بعدم جواز الانتفاع بالميتة مط بل في صحيحة الوشاء الآتية اشعار بتحريم الاستصباح بها ايضا مع ان الظ الاتفاق
عليه كما قيل الا ان المحكي عن الفاضل تجويز الاستصباح به وتبعه بعض المتأخرين للمروي في السرائر عن الاستبصار الرجل يكون له الغنم يقطع
من الياتها وهي احياء ايصلح ان ينتفع بما قطع قال نعم يذيبها ويسرج بها ولا ياكلها ولا يبيعها ويضعفه مخالفته لعمل المعظم مضافا الى انه
خاص بالمقطوع من الحي فيمكن الاختصاص به لولا معارضة صحيحة الوشاء ويظهر من الاخبار جواز بيع المتنجس على من يستحله من اهل الذمة
ففي رواية زكريا بن آدم عن قطرة خمر او نبيذ مسكر قطرت في قدر فيها لحم كثير ومرق كثير قال يهراق المرق او يطعمه لاهل الذمة او الكلاب الى
ان قال قلت فخمر او نبيذ قطر في عجين او دم فقال فسد قلت ابيعه من اليهود والنصارى وابين لهم فانهم يستحلون شربه قال نعم وفي مرسلة ابن
ابي عمير في العجين يعجن من الماء النجس كيف يصنع به قال يباع ممن يستحل الميتة وبمضمونها افتى جماعة منهم صاحب الكفاية ووالد العلامة وهو اقوى
خلافا للشيخ في ية حيث قال بعد ذكر المرسلة المذكورة ونقل مرسلة اخرى هي انه يدفن ولا يباع وبهذا الخبر اخذ دون الاول انتهى والجواب

عن المرسلة الأخيرة انها غير صريحة في النهي واللفظ انه يختص جواز البيع بمن يستحل لا اختصاص الحكم في المرسلة والسؤال في الرواية وهل يجب البيان لهم مقتضى
اطلاق المرسلة العدم ولا يفيده ما ذكر من البيان في سؤال الرواية كما لا يخفى ويظهر من الرواية ايضا جواز اطعام المستحل لكن الادب يقتضي ايضا ويأتي تمام
الكلام في ذلك في كتاب المشارب انشاء الله سبحانه ومنها الميتة وحرمة بيعها وشرائها والتكسب بها اجماعي في كره عليه الاجماع وفي المن اجماع العلماء
كافة بل يحرم جميع وجوه الاستمتاع بها كما في المن للرواية على بن المغيرة الصحيحة عن السراد وهو ممن اجمعوا على تصحيح ما يصح عنه الميتة ينتفع بشيء منها
قال لا ورواية فتح بن يزيد الجرجاني لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب وصحيحة الكاهلي على طريق الفقيه عن قطع اليات الغنم فقال لا باس بقطعها
يصلح بها مالك ثم قال ان في كتاب علي ان ما قطع منها ميت لا ينتفع به والمستفاد مما ذكرنا من اختصاص التحريم بالبيع بل يعم جميع وجوه الانتفاع
كما ان المستفاد من الاولين ان حكم جميع اجزاء الميتة حكمها كما هو المعروف من مذهبهم ويدل على جميع ذلك ما مر في المسكر من الرضوي ورواية
تحف العقول كما يدل على حرمة بيعها اكثر الروايات المتقدمة هناك والمستفيضة المصرحة بان ثمن الميتة من السحت ويستفاد من الثالثة ان حكم
الاجزاء المبانة من الحي ايضا حكمها ولا خلاف فيه ظاهرا ويدل عليه ايضا كثير مما مر من المسكر ورواية ابي بصير في اليات الضان تقطع وهي احياء انها
ميتة وصحيحة الوشاء ان اهل الجبل تثقل عندهم اليات الغنم فيقطعونها فقال حرام هي ميت فقلت جعلت فداك فيستصبح بها فقال اما علمت
انه يصيب اليد والثوب وهو حرام وبعض الروايات الدالة بظاهرها على جواز بيع ما يتخذ من جلودها للسيوف وشرائها كموثقة سماعة عن جلد الميتة
المملوح وهو الكيمخت فرخص فيه وقال ان لم تمسه فهو افضل ومكاتبة الصيقل الى اعمل اغماد السيوف من جلود الحمر الميتة فيصيب ثيابي افاصلي فيها فكتب
الي اتخذ ثوبا لصلواتك واخرى انا قوم نعمل السيوف ليس لنا معيشة ولا تجارة غيرها ونحن مضطرون اليها وانما علاجنا من جلود الميتة البغال
والحمير الاهلية لا يجوز في اعمالنا غيرها فيحل لنا عملها وشراؤها وبيعها ومسها بايدينا وثيابنا ونحن نصلي في ثيابنا ونحن محتاجون
الى جوابك في هذه المسئلة يا سيدنا لضرورتنا اليها فكتب اجعلوا ثوبا للصلوة وعلى جواز الانتفاع بها بجعل الماء ومثله فيها كرواية
الحسين بن زرارة في جلد شاة ميتة يدبغ فيصب فيه اللبن او الماء فاشرب منه واتوضأ قال نعم قال يدبغ فينتفع به ولا يصلى فيه ومرسلة
الفقيه عن جلود الميتة يجعل فيها اللبن والماء والسمن ما ترى فيه فقال لا باس بان يجعل فيها ما شئت الحديث فهي شاذة صالحة للحمل على
التقية مع ان الاولى معارضة بموثقة اخرى لسماعة عن اكل الجبن وتقليد السيف وفيه الكيمخت والفرى قال لا باس ما لم تعلم انه ميتة والترجيح
للثانية لموافقة الاولى للعامة والثانية للكتاب والثانيتين ضعيفتان دلالة لانها ليست الا بالتقرير وحجيته انما هي اذا لم يكن هناك
مانع من المنع والتقية اقوى الموانع سيما في المكاتبات مع ان في الثالثة اشعارا بها حيث عدل عن الجواب الى الاجمال والاخيرتين مع ان كان عند
اصحابنا مطرحتان مخالفتان لاجماعهم ويستثنى من الميتة واجزائها العشرة التي لا تحلها الحيوة فيحل الانتفاع بها كما يأتي في كتابي المطاعم ومر بحث
الطهارة ايضا وكذا يستثنى منها بيعها ممن يستحل الميتة اذا اختلطت بالزكى ولم تتميز للصحيحة والحلبي احديهما اذا اختلط الزكى والميتة باعه ممن
يستحل الميتة ويأكل ثمنه فانه لا باس به وقد يستثنى ايضا الاستقاء بجلدها لغير مشروط الطهارة ومر الكلام فيه في كتاب الطهارة ويأتي الكلام
في سابقه في كتاب المطاعم ومنها الارواث والابوال وتحريم بيعها تماما الا بول الحمر شرعا موضع وفاق كما في تك وفي كره الاجماع على عدم صحة بيع نجس
العين مط وكذا التجس فكثير من الاخبار المتقدمة في المسكر يدل عليه مضافا الى رواية يعقوب بن شعيب ثمن العذرة من السحت وموثقة سماعة
اني رجل ابيع العذرة فما تقول قال حرام بيعها وثمنها واما قوله فيها وقال لا باس ببيع العذرة ونحوها رواية محمد بن مضارب فلمعارضتهما العمل
المعظم لا ينهضان حجتين مع ان نبعد تعارضهما بنفي العمومات المانعة المتقدمة خالية عن المعارض وهل يجوز الانتفاع بها نفعا محللا بغير بيع كتربية
الزرع واقتنائها لذلك ام لا صرح الفاضل في المن وغيره بالاول وظ الحلي في السرائر في جميع النجاسات تحريم التصرف فيها والتكسب بها على اختلاف
اجناسها من سائر انواع العذرة وروث ما لا يؤكل لحمه وبوله والاصل مع الاول وروايتا الرضوي وتحف العقول مع الثاني الا ان ضعفهما وعدم
ثبوت انجبارهما في المورد وان ثبت في غيره يمنعهما عن دفع الاصل فالاول هو الاقوى ولكن مع الكراهة كما في المن للروايتين واما ما يؤكل لحمه فيجوز
الاكتساب بها مطلقوفا للاكثر بل عن السيد الاجماع عليه لطهارتها وعظم الانتفاع بها فيشملها الاصل والعمومات وخلافا للمفيد وسلار والديلمي
فلا شيء فمنعوا عنه للاستخباث وعدم الانتفاع الا بول الابل للاستشفاء مع الضرورة ما له للاجماع والنصوص ويضعف دليل المنع في المستثنى
منه بمنع ملازمة الاول للمنع بعد امكان الانتفاع به ومنع الثاني وجدانا ومنها الخنزير والكلب وحرمة التكسب بهما اجماعية كما صرح به جماعة مضافا
الى كثير من الاخبار المتقدمة في المسكر الشاملة لهما صريحا او عموما والمستفيضة الدالة على حرمة ثمن الكلب كرواية جراح المدايني ومنها ثمن الكلب
وصحيحة حريز السحت ثمن الميتة وثمن الكلب ورواية الوليد العامري عن ثمن الكلب الذي لا يصيد فقال سحت واما الصيود فلا باس وموثقة محمد ثمن
الكلب الذي لا يصيد سحت ومرسلة الفقيه وثمن الكلب الذي ليس بكلب الصيد سحت ويستفاد من الاخيرتين تقييدا ومن سابقتهما صريحا
اختصاص المنع بما عدا كلب الصيد ويدل عليه ايضا رواية ابي بصير عن ثمن كلب الصيد فقال لا باس به ورواية ليث عن الكلب الصيود يباع فقال
نعم ويؤكل ثمنه وهو اجماعي ايضا كما في المن والتن وللك وفي المهذب عن يسبه الاجماع وقال وفيه قول بالمنع متروك ولهذا يحمل في وجوه الخلاف
كما انه في كره وعد اشعار ولكنه غير مضر في الاجماع وبذلك يقيد اطلاق خبر المنع عن ثمن الكلب ولبعض النص والفتوى التقييد بالسلوقي كما في

في بيان عدم جواز بيع الميتة

في بيان حكم بيع الارواث والابوال

في بيان حكم بيع الكلب

كتاب المكاسب

والأصل بعد فمنع في كلب الماشية والدار والزرع قولان المنع وهو للشيخين والقاضي والتقي ويحيى واختاره من المتأخرين جماعة بل عن الخلاف الإجماع
عليه لإطلاق الأخبار المانعة عموما أو خصوصا لكلب عدا المخصص والجواز وهو للإسكافي والحلي وابن حمزة وابني علي والفاضل والتنقيح والمهذب
واختاره كثير ممن تأخر للأصل والعمومات والأشباه مع كلب الصيد في الانتفاع المسوغ لبيعه ولأن لها ديات مقدرة ولجواز إجارتها ولا فارق
ولأن المخصصات بما مر وإن تناولت لكن القياس باطل والرابع غير دال على جواز البيع لعدم الملازمة بل ربما يحمل كما في المهذب وذلك دليل على المنع و
الخامس بثبوت الفارق وهو وجود المنفعة المحللة المصححة للإجارة نعم قال الشيخ في ط وروي جواز بيع كلب الماشية والحائط وإن كان خص من المط
إلا أنه يتم بعدم القول بالفصل والجواز هو الأقوى وإن كان المنع أحوط وكيف كان فلا ينبغي الريب في جواز اقتناء هذه الكلاب للحراسة لما مر وللصحيح لا خير
في الكلاب إلا كلب صيد أو ماشية والمروي في العوالي أن النبي أمر بقتل الكلاب في المدينة إلى أن قال فجاء الوحي باقتناء الكلاب التي ينتفع بها
فاستثنى صلى الله عليه وآله كلاب الصيد وكلاب الماشية وكلاب الحرث وأذن في اتخاذها ولثبوت الدية لها بالإجماع والأخبار ففي رواية أبي بصير
دية الكلب السلوقي أربعون درهما ودية كلب الغنم كبش ودية كلب الزرع جريب من بر ودية كلب الأهل قفيز من تراب لأهله وفي رواية السكوني فيمن
قتل الصيد قال يقومه وكذلك البازي وكلب الغنم وكذلك كلب الحائط وفي مرسلة ابن فضال دية كلب الصيد أربعون درهما ودية كلب الماشية
عشرون درهما ودية الكلب الذي ليس للصيد ولا للماشية زنبيل من تراب على القاتل أن يعطيه وعلى صاحبه أن يقبل وإثبات الصاحب لها مشعر ب
الملكية الموجبة لجواز الاتخاذ بل المستفاد من الأخيرة مضافا إلى رواية العوالي اتخاذ مطلق الكلب الذي كان له منفعة إلا الكلب العقور وإنه خرج
بالإجماع وما دل على جواز قتله من الروايات وأما ما روي من أنه من ربط إلى جنبه أو ربط كلبا نقص من عمله كل يوم قيراط والقيراط كجبل أحد
وقريب منه المروي في طرق العامة مع استثناء كلب الماشية والزرع والصيد فلضعفهما قاصرا عن إثبات التحريم مع عدم ظهورهما فيه سيما مع ملاحظة
ما سبق ومنها ما يقصد منه الحرام كآلات اللهو من الدف والقصب والمزمار والطنبور وهياكل العبادات المبتدعة وآلات القمار من النرد والشطرنج
وغيرها ولا خلاف في حرمة بيعها أو التكسب بها ونقل الإجماع كما قيل مستفيض بل هو إجماع محقق وهو الحجة فيه مع ما مر من المروي في تحف العقول
مضافا إلى قوله سبحانه إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه بضميمة ما رواه الشيخ الحر في الفصول المهمة عن علي أنه
قال كل ما ألهى عن ذكر الله فهو ميسر ورواية جابر لما أنزل الله عز وجل على رسوله إنما الخمر والميسر الآية قيل يا رسول الله ما الميسر قال ما تقومر به حتى
الكعاب والجوز وصحيحة معمر كل ما قومر عليه فهو ميسر وما في تفسير القمي عن الباقر عن رسول الله أنه قال فأما الميسر فالنرد والشطرنج وكل قمار
ميسر وأما الأنصاب فالأوثان التي كان يعبدها المشركون وأما الأزلام فالقداح التي كانت تستقسم بها مشركوا العرب في الأمور في الجاهلية كل
هذا بيعه وشراؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرم والمروي في مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي بيع الشطرنج حرام وأكل ثمنه سحت و
اتخاذها كفر واللعب بها شرك والسلام على اللاهي معصية وكبيرة موبقة والخائض يده فيها كالخائض يده في لحم الخنزير والمروي في الفصول المهمة إنما
حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها التي يجيء منها الفساد محضا نظير البرابط والمزامير والشطرنج وكل ملهو به والصلبان والأصنام وما أشبه
ذلك من صناعات الأشربة الحرام وما يكون منه وفيه الفساد محضا ولا يكون منه ولا فيه شيء من وجوه الصلاح فحرام تعليمه وتعلمه والعمل به
وأخذ الأجرة عليه وجميع التقلب فيه من جميع الحركات كلها إلا أن يكون صناعة قد تنصرف إلى بعض وجوه المنافع وضعف بعض
تلك الأخبار بالشهرة منجبر فمقتضى الملاحظة حرمة بيعها مط سواء قصد به المنفعة المحرمة أو منفعة محللة وفي تلك نفي البعد عن الجواز في الثاني
قال لأن هذا الفرض نادر وقد يجعل الندرة سببا لإخراجه عن الإطلاقات أقول وفي الندرة مط منع فإن الدف يمكن الانتفاع به في كثير مما
ينتفع فيه بالغربال ونحوه كحفظ المتاع ونقل الغلات ونحوها والتحقيق أن الإجماع الذي هو أحد الأدلة لا تحققه فيما يقصد كثيرا فيه المنفعة
المحللة وشاعت فيه هذه كالجوز والدف غير معلوم والأخبار الغير المعتبرة بالنسبة إليه غير ثابتة وكذا دلالة المعتبرة فيها على إطلاق الحرمة
ومرتبة المطلق حتى ما شاع فيه بهذا القصد غير واضحة بل الإجماع على خلافه في الجملة واضح كما في الجوز والخاتم بهذا القصد فيما شاع فيه ذلك أظهر وأما
ما لا يقصد منه ذلك إلا نادرا فإن قلنا بخروجه عن تلك المطلقات للندرة يجري مثله في مطلقات التملك والبيع أيضا فيخرج منهما جميعا فلا يكون
بيعه صحيحا إلا أن الظاهر أنه لا يكون بذلك القصد محرما فتأمل ومن هذا يظهر حال الابتياع للكسر وبالجملة فلا يحتاج إلى زيادة بيان لذلك في كتاب الشهادات
ولو كسر بحيث يخرج عن الاسم جاز البيع قطعا وكما يحرم بيع هذه الأشياء يحرم عملها مط بلا خلاف بين علمائنا في ذلك كما في المنتهى للآية والمرويين في
تحف العقول والفصول المهمة ويحرم أيضا اتخاذها واقتناؤها كما صرح به في كره للآية والمرويين مضافا في خصوص الشطرنج إلى المروي في المستطرفات
ورواية الحسين بن عمر المنقد تشبيه المسكر وفي الجميع إلى الرضوي من بقي في بيته طنبورا أو عودا أو شيئا من الملاهي من المعزفة والشطرنج وأشباهه أربعين
يوما فقد باء بغضب من الله فإن مات في أربعين مات فاجرا فاسقا مأواه النار وبئس المصير والكلام في الاقتناء للمنفعة المحللة يظهر مما مر ومنها
بيع السلاح لأعداء أهل الدين مسلمين كانوا أم مشركين وحرمته في الجملة إجماعية وهو الحجة فيها مضافا إلى صحيحة الحضرمي ما ترى فيما يحمل إلى الشام
من السروج وأداتها فقال لا بأس أنتم اليوم بمنزلة أصحاب رسول الله إنكم في هدنة فإذا كانت المباينة حرم عليكم أن تحملوا إليهم السلاح والسروج
ورواية هند السراج عن حمل السلاح إلى أهل الشام فقال احمل إليهم فإن الله عز وجل يدفع بهم عدونا وعدوكم يعني الروم فإذا كان الحرب بيننا

حكم بيع كلب الماشية والزرع والحائط

في حرمة بيع ما يقصد منه الحرام كآلات اللهو والقمار وغير ذلك

حكم بيع السلاح من أعداء الدين

نحن حمل الى عدونا سلاحا يستعينون به علينا فهو مشرك ومرسلة السراد انى ابيع السلاح قال لا تبعه في فتنة ومقتضى تلك الاخبار مضافا الى الاصل
اختصاص المنع بحال الحرب اى حال قيام الحرب او ايام التهيؤ له كما هو مقتضى الاخيرتين بل حال عدم الصلح وحذر كل من الفريقين عن الاخر وان لم يكن
محاربة ولا مهيئا لها كما هو مقتضى الاولى لانها حال المباينة وهذا هو مختار الحلي ره في قع ولف وير وك وظ المن وس وذهب جماعة منهم الشيخان
والديلمي والحلبي وبع وكره الى اطلاق المنع اتباعا لبعض النصوص كالصحيح المروي في الوسائل عن كتاب علي بن جعفر وفي قرب الاسناد للحميري عن حمل
المسلمين الى المشركين التجارة قال اذا لم يحملوا سلاحا فلا باس والمروي في الفقيه وفي وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي ع كفر بالله العظيم من هذه الامة عشرة اصناف
وعد منهم بائع السلاح لاهل الحرب والجواب انهما مطلقان يجب تقييدهما بما مر مع معارضتهما بالاطلاق للجواز في ظ روايتي الصيقل في رجل صيقل
اشتري السيوف وابيعها من السلطان اجائز لي بيعها فكتب لا باس به اقول الروايتان مطلقتان واردتان في المشركين واهل الحرب فلتخصص
الاول بالكفار ظ وكذا الثاني لانهم المراد من اهل الحرب كما يظهر من المهذب وغيره ويدل عليه اطلاق الفقهاء اهل الحرب على غير الذمي من الكفار
ولذا يقال لبلاد المشركين دار الحرب وعلى هذا فلا تعارض بين هذه وبين الاوليين من الروايات المتقدمة لتباين الموضوعين واما الثالثة
فان كان موضوعها اعم من وجه من موضوع هذه ولكن لا تعارض بينهما حقيقة اذ المنع عن البيع في حال الفتنة لا يدل على الجواز في غيرها وعلى هذا
فالمنع مط في الكفار وفي حال المباينة في اعداء الدين من المسلمين اقوى واظهر وصرح في المهذب بان التفصيل انما هو لتلك فان بيع السلاح
لاهل الحرب لا يجوز اجماعا واما اعداء الدين كاصحاب معوية هل يحرم بيع السلاح منهم مط او في حال الحرب خاصة انتهى هذا واما غير اعداء
الدين من فرق المسلمين المحاربين للمسلمين فلا شك في عدم لحوقهم بالكفار فيجوز البيع منهم في حال عدم الحرب والظ من جماعة الحاقهم باعداء الدين
من فرق المسلمين لتعميم المنع في كل فتنة في المرسلة ولاستلزامه معونة الظالم والاعانة على الاثم المحرمين اقول الظ من الروايات المنع عن البيع من
اعداء الدين في حال المباينة مط سواء تهيؤا للحرب وارادوا الشراء لمحض صون المحاربة معهم ام لا وسواء كان البيع بقصد المساعدة ام لا واما
غيرهم من فرق المسلمين فلا دليل فيهم على هذا التعميم بل وكذا الحكم في ساير فرق الشيعة المباينين للامامية فالتخصيص فيهما بما اذا قصد المتبايعين
حرب المسلمين حتى يصدق المعونة على الظلم والاثم كان حال الحرب او الفتنة هو الصواب وهل يحرم بيع ما يعد جنة لهم ايضا كالسلاح ام لا قيل الاول
نظرا الى رواية هند وقيل بالثاني لصحيحة محمد بن قيس عن الفئتين يلتقيان من اهل الباطل ابيعهما السلاح فقال بعهما ما يكنهما الدرع والخفين و
نحو هذا والاولى تخصيصها بما اذا اريد الاستعانة علينا والثانية بما اذا كان حين التقاء الفئتين الباطلتين فيمكن ان يكون ذلك لاجل الحفظ عن
القتل فانه من الباطل غير جائز ولكن الاصل مع الثانية وهو في غير مورد الاولى وغيرها انما قصد به محافظتهم عن المسلمين حال عدم المعارضة
فالصحيح الجواز الا مع العلم بانهم يريدون الاستعانة على المسلمين او قصد حفظهم عنهم ويحرم بيع الشئ في غير حال المباينة ومنها الاجارة والبيع بل
كل معاملة وتكسب المحرم كاجارة المساكن والحمولات للخمور وركوب الظلمة واسكانهم للظلم وبيع العنب والتمر وغيرهما مما يعمل منه المسكر ليعمل صنما
او بربطا والات قمار حرمته اذا شرطا المحرم في العقد او حصل اتفاقهما عليه والحاصل ان يكون المحرم هو غاية البيع والمقصود منه ثم الاخلاف فيها
وعليه في المن الاجماع وهو الحجة فيه مع كونه بنفسه فعلا محرما لما بينا في موضعه ان فعل المباح بقصد التوصل به الى الحرام محرم ومع انه تعاون
على الاثم المحرم كتابا وسنة واجماعا وقد يستدل له برواية جابر عن الرجل يواجر بيته يباع فيه الخمر قال حرام اجرته ورواية عمرو بن حريث الصحيحة عن التوت
وابان المجمع على تصحيح ما يصح عنهما عن بيع التوت ابيعه يصنع به الصليب والصنم قال لا وصحيحة ابن اذينة وفيها عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذ منه البرابط
قال لا واختصاصهما بموارد خاصة غير ضائر لعدم القول بالفصل وفيه ان هذه الروايات تتعارض مع اطلاق الروايات الاتية ولا ترجيح في ترجيح
هذه الثلث في بعض صورها وهو صورة الشرط بموافقة الكتاب لا يصلح ترجيحا الاصل لرواية وتوهم كونها اخص مطلقا من الاتية لاختصاص الاتية
بغير صورة الشرط اجماعا فاسد لانه لا يجعل الرواية خاصة كما بينا في كتاب عوائد الايام وان لم يشترطا ذلك ولم يتفقا فاما لا يعلم انه يعمل منه
المحرم او يعلم فان لم يعلم فاما لا من المشتري من عهد منه عمل ذلك او يكون كك فان لم يكن فلا يحرم البيع منه ولا يكره مع عدم الظن اجماعا و
معه على الاصح وان كان يكره مطلقا فالمحكي عن بعضهم تحريمه اما عدم التحريم في جميع ما ذكر فبعد الاجماع في البعض بل في الجميع كما هو الظ عن
المن والاصل المستفيضة من الاخبار كصحيحة رفاعة عن بيع العصير ممن يخمره فقال حلال السنا نبيع تمرنا ممن يجعله شرابا خبيثا وصحيحة ابن ابي
عمير عن بيع العصير ممن يصنعه خمرا فقال بعه ممن يطبخه او يجعله خلا احب الي ولا ارى بالاول باسا وصحيحة محمد الحلبي عن بيع العصير ممن يجعله
حراما فقال لا باس به تبيعه حلالا ويجعله ذلك حراما وصحيحة ابن ابي المغيرة كان لي اخ فهلك وترك في حجري يتيما ولي اخ يلي ضيعة لنا و
هو يبيع العصير ممن يصنعه خمرا ويواجر الارض بالطعام فاما ما يصيبني فقد تنزهت فكيف اصنع بنصيب اليتيم الى ان قال واما بيع العصير ممن يصنعه
خمرا فليس به باس خذ نصيب اليتيم منه وصحيحة ابن اذينة عن الرجل يواجر سفينته ودابته ممن يحمل فيها او عليها الخمر والخنازير فقال لا باس وصحيحته
الاخرى عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذ منه برابط فقال لا باس به ورواية يزيد بن خليفة ان لي الكرم قال تبيعه عنبا قال فانه يشتريه من
يجعله خمرا قال بعه اذن عصيرا قال انه يشتريه مني عصيرا فيجعله خمرا في قربتي قال بعته حلالا فجعله حراما فابعده الله ورواية سماعة قال لا
يصلح لباس الحرير والديباج فاما بيعه فلا باس به ويدل عليه ايض الروايات المجوزة لبيع المايع النجس والعجين النجس من مستحل الميتة وهذه الروايا

كتاب المكاسب

وان كانت معارضة للثلث الاولى الا ان لعدم الترجيح يرجع الى التخيير والاصل وهما يفيدان الجواز واما الكراهة فى الاخير فلصحيحة ابن ابى عمير المتقدمة وان علم انه يعمل صنما او محرما فالمشهور كما قيل عدم الحرمة ويدل عليه الاصل واطلاقات الروايات المتقدمة وصحيحة البزنطى لو باع تمره ممن يعلم انه يجعله حراما لم يكن بذلك باس ورواية ابى كهمس هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم انه يصنعه خمرا وصحيحة ابن اذينة المتقدمة فى التكسب بالمسكر وصرح فى ط ولف ولك بالحرمة لاطلاق رواية جابر ورواية ابنها ولكونه مساعدة واعانة على الاثم المحرم قطعا وللزوم النهى عن المنكر فاذا علمنا بعمله يجب علينا زجره عنه ويمكن ان يجاب على الاول بانها معارضة مع الاخبار الاخيرة فلو فرضنا عدم الترجيح الاخيرة بكثرتها وصحتها وظهور دلالتها ومعاضدتها بالشهرة بل عموم احل الله البيع اليه يتساقطان فيرجع الى عموم حلية البيع وعن الثانى بمنع كونه اعانة على الاثم وانما هى اذا كان مقصود البايع منه ايضا ذلك العمل كما بيناه فى موضعه وصرح به فاضلانا الاردبيلى والسبزوارى وعن الثالث بان الثابت عن النهى عن المنكر هو المنع قولا لانه حقيقة النهى او مثبته وجوبه زائدا عليه ايضا كالضرب ونحوه وليس ملحق فيه نهيا عن المنكر حقيقة ولم يثبت وجوب غيره بحيث يشمل المورد ايضا واذن فالاقوى هو الجواز فان قيل ان من صورة العلم ان يعلم ان المشترى يشتريه لاجل ذلك وان لم يكن البيع كذلك ولا شك ان الشراء بهذا القصد محرم والنهى موجب للفساد المستلزم لفساد البيع قلنا لما كان دلالة النهى فى المعاملات على الفساد عندنا شرعية فيحصل التعارض بين دليله وبين تلك الروايات المصححة للبيع المستلزم لصحة الشراء ولكون تلك الروايات اخص مطلقا يخصص بها ادلة الفساد ومما ذكر ظهر الحكم فى مثل بيع الحرير للرجل وبيع اوانى الذهب والفضة وكل صنعها لعدم ثبوت حرمة اصل صنعها نعم يحرم اعطاء الاجر لعمل الصور المجسمة لانه بنفسه حرام ومنها المسوخ والسباع الاولى فاكثر الاصحاب على عدم جواز التكسب بها اما لتحريم اللحم كما قيل او عدم الانتفاع او النجاسة والكل ضعيف لمنع الملازمة فى الاول ومنع الملزوم فى الثانية فان منها ما ينتفع به نفعا بينا كالفيل للانتفاع بعظمه والحمل عليه بل كل جميعها لو قلنا بوقوع التذكية عليها فيشملها الاصل والعمومات فالحق فيها وفاقا لاكثر المتأخرين من اصحابنا جواز التكسب بها مع الانتفاع المعتد به عند العقلاء نعم فى رواية مسمع ان رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن القرد ان يباع او يشترى واطلاقها يشمل ما لو قصد به الانتفاع المحلل ايضا كحفظ المتاع والاقرب المنع منها خاصة للرواية وان كانت ضعيفة سندا لانه غير ضاير عندنا والاجماع المركب غير ثابت مع امكان القول بان النفع المحلل من القرد نادر فاطلاق المنع اليه غير منصرف واما الثانية ففيها اقوال المنع مطلقا وهو منقول عن العمانى والمنع فى غير الفهود نقله فى المهذب عن كثير المتقدمين ويرى والديلمى فى غير الفهد وسباع الطير وهو محكى عن المفيد والجواز مطلقا وهو مذهب الحلى والفاضلين واكثر المتأخرين والجواز الا فيما لا ينتفع به كالسبع والذئب حكى عن ط ويظهر من التذكرة ان استثناء الهر اجماعى بين العلماء وكيف كان فالحق الجواز مطلقا لطهارتها والانتفاع بها نفعا معتدا به فيشملها الاصول والعمومات مضافا الى صحيحة عيص عن الفهود وسباع الطير هل يلتمس التجارة فيها قال نعم وصحيحة محمد والبصرى لا باس بثمن الهر وقد يستدل على الجواز فى الاولى ايضا بالروايات المجوزة لبيع عظام الفيل والعاج وفى الثانية بالاخبار المصرحة بجواز بيع جلود النمر والسباع وهو حسن من جهة ان اقوى مستند المانع عدم الانتفاع وهى مثبتة له الا فلا دلالة لها لان الجواز بيع بعض الاجزاء على جواز بيع الكل كما فى الميتة بالنسبة الى اجزائها العشرة ومنها ما لا ينتفع به اصلا وسيظهر حليته الحال فيه فى كتاب البيع ومنها القمار بالالات المعدة له كالنرد والشطرنج والاربعة عشر واللعب بالخاتم والجوز والبيض بلا خلاف اجده فى شىء من ذلك بل فى المنتهى وغيره الاجماع عليه وهو الحجة فى المقام وعليه المعول وقد يستدل ايضا بالاخبار كالصحيح عن قول الله عز وجل ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل فقال كانت قريش تقامر الرجل باهله وماله فنهاهم الله عز وجل عن ذلك وفى رواية انما الخمر والميسر قيل يا رسول الله ما الميسر قال ما تقومر به حتى الكعاب والجوز وصحيحة محمد النرد والشطرنج والاربعة عشر بمنزلة واحدة وكل ما قومر به فهو ميسر وفيه ان غاية ما يدل عليه الرواية الاولى هو النهى عن القمار بالاهل والمال لا مطلقة واما الاخيرتان فلا يدلان الا على حرمة ما تقومر به دون اصل القمار واما رواية لو شاء الميسر هو القمار ففيها انه ان اريد من القمار ما قومر به لم يفد وان اريد المعنى المصدرى يكون مخالفا لما فسر الميسر به فى غيرها فان حكمنا بالاشتراك والحقيقة او المجاز لم يمكن حمل الاية عليهما لعدم استعمال اللفظ فى المعنيين ولا على احدهما لعدم التعيين وكذا ان حكمنا بالتعارض ثم الظاهر ان القمار يكون فى كل لعب يجعل فيه للغالب اجر مطلقا واذا كان بما اعد لذلك عند اللاعبين وقد وقع التصريح ببعض انواعه فى الروايات المتقدمة والاجرة ما يترتب عليه من الاجر لا يملك بل هو سحت وان وقع من غير المكلف لرواية اسحق عن القمار الصبيان يلعبون بالجوز والبيض ويقامرون فقال لا تاكل منه فانه حرام ورواية السكونى كان ينهى عن الجوز يجىء به الصبيان من القمار ان يؤكل وقال هو سحت فيجب رده الى المالك ان عرف والتصدق ان جهل والصلح ان انحصر فى معينين وهل يحرم اللعب بالالات المعدة له من غير قمار فيه اشكال نعم يحرم الشطرنج والنرد كما صرح به الصدوق بل لا خلاف فيه وفى رواية الشحام الرجس من الاوثان الشطرنج وفى رواية عمر بن يزيد يغفر الله فى شهر رمضان الا لثلثة وعد منها صاحب الشاهين وفسره فى رواية الاخرى بالشطرنج وفى رواية ابى بصير الشطرنج والنرد هما الميسر وفى رواية ابى بصير عبد الملك القمى بعد السؤال عن الميسر هى الشطرنج قال فقلت انهم يقولون انها النرد قال والنرد ايضا وقال فى الفقيه بعد جعله النرد اشد من الشطرنج فاما الشطرنج فان اتخاذها كفر واللعب بها شرك وتعليمها كبيرة موبقة والسلام

فى بيان التكسب بالمسوخ والسباع وعدمه

الرابع فى بيان ما يحرم التكسب به لكونه عملا محرما

حاشية لما انزل الله عز وجل

في بيان اقسام الصور واحكامها

على الملاهي بها معصية ومقلبها كمقلب لحم الخنزير والناظر اليها كالناظر في فرج امه انتهى وبهذه الاحكام صرح في الاخبار واما في غيرهما فيشكل الحكم
بالتحريم بالاصل مع عدمه ومنها عمل الصور وهي اقسام لانها اما صورة ذي روح او غيره وعلى التقديرين اما مجسمة او منقوشة فالاول حرام عمله
مطلقا بلا خلاف اجده وادعى الاردبيلي الاجماع عليه وكذا الكركي وفي الرياض عنه وفي نفي العلم بالخلاف فيه ويدل عليه المستفيضة منها الصحيح المروي
في المحاسن قال سألت ابا عبد الله ع عن تماثيل الشجر والشمس والقمر فقال لا باس ما لم يكن شيئا من الحيوان وتضعيف دلالته بان ثبوت الباس اعم من الحرمة
ضعيف لان الباس حقيقة في الشدة والعذاب وهما في غير الحرام منفيان والمروي في الخصال قال رسول الله ص من صور صورة عذب وكلف ان ينفخ فيها و
ليس بفاعل وفيه وفي ثواب الاعمال صحيحا عن عبد الله بن مسكان المجمع على تصحيح ما يصح عنه باسناده عن الصادق قال ثلثة يعذبون يوم القيمة من صور صورة
من الحيوان يعذب حتى ينفخ فيها وليس بنافخ ومرسلة ابن ابي عمير من مثل تمثالا كلف يوم القيمة ان ينفخ فيه الروح وحسنة حسين بن المنذر ثلثة
معذبون يوم القيمة وعد منهم رجل صور تماثيل يكلف ان ينفخ فيها وليس بنافخ وقريب منها المروي في الفقيه في حديث المناهي وفيه ايضا نهى رسول الله ص
عن التصاوير والمروي في تحف العقول ورسالة المحكم والمتشابه للسيد وصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن فيه مثال الروحاني فحلال تعلمه وتعليمه و
يقرب الرضوي وفي الفقيه من جدد قبرا او مثل مثالا فقد خرج عن الاسلام وتلك الاخبار وان كان بعضها ضعيفا دلالة كالثالثة حيث ان مجرد التكليف
بالنفخ لا يثبت التحريم والاخيرة حيث ان الخروج فيها ليس باقيا على حقيقته بالاجماع ولكنها صالحة مؤيدة للبواقي وضعف بعضها سندا غير ضائر عندنا
كما بينا مرارا واما البواقي فقد وقع الخلاف فيها فالثانية محرمة عند الحلي والقاضي وشيخنا الشهيد الثاني وبعض اخر وجوزها جماعة بل قيل انه الاشهر
والاول هو الاظهر لاطلاق النصوص المتقدمة وخصوص حديث المناهي المروي في الفقيه ونهى عن نقش شيء من الحيوان على الخاتم ورواية ابي بصير يا
محمد ان ربك يقرئك السلام وينهى عن تزويق البيوت فقال ابو بصير فقلت وما تزويق البيوت فقال تصاوير التماثيل فظاهر ان التزويق انما هو في النقوش
المجوز الاصل والروايات المعتبرة المرخصة للجلوس والوطء على الفرش المصورة والاصل مندفع بما مر والروايات غير دالة لعدم الملازمة بين رخصة
الجلوس وجواز العمل مع احتمال حملها على غير ذوات الارواح ومعارضتها بالموثق يجلس الرجل على بساط فيه تماثيل فقال الاعاجم تعظمه وانا نمقته
ولا يشترط في صدق صورة الحيوان او ذي الروح وجود ما يطابقها عرفا شخصا او نوعا في الخارج بل يكفي كونها بحيث يقال عرفا انه صورة الحيوان الا ان
معنى صورة الحيوان او ذي الروح الصورة المختصة به والمراد شيوع الاختصاص ويفارق جريان العادة به فلو صور صورة حيوان لم يعلم وجود نوع عدد
لكن كان بحيث لو فرض وجود مطابقه لكان من الحيوان بحسب العادة كان محرما والبواقي مجوزة عند الاكثر وهو الاقوى للاصل واختصاص اكثر
الاخبار المتقدمة صريحا او ظاهرا بذوات الارواح مضافا الى تصريح صحيح المحاسن والمروي في التحف واخويه بحلية غيرها وفي الموثق في قول الله عز
وجل يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل فقال والله ما هي تماثيل الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه وفي المحاسن في الصحيح لا باس بتماثيل
الشجر وبهذه الاخبار يقيد بعض المطلقات الذي هو الحجة لمن خالف وحرم كما حكي عن الحلبي وهل يحرم ابقاء ما يحرم عمله فيجب اتلافه ام لا الظاهر هو
الثاني سيما فيما يوجب اتلافه الضرر للاصل وعدم استلزام حرمة العمل حرمة الابقاء والروايات المطلقة الدالة على استحباب تغطية التماثيل الواقعة
تجاه القبلة ونافية الباس عن الواقعة يمينا وشمالا او المكرهة عن مصاحبتها في الصلوة وخصوص صحيح الحلبي قال قال ابو عبد الله ع ربما قمت فاصلي
وبين يدي الوسادة وفيها تماثيل طير فجعلت عليها ثوبا اما حسنة زرارة لا باس بان يكون التماثيل في البيوت اذا غيرت رؤسها منها وترك ما سوى ذلك
ورواية السكوني قال قال امير المؤمنين ع بعثني رسول الله ص الى المدينة فقال لا تدع صورة الا محوتها ولا قبرا الا سويته ولا كلبا الا قتلته فمحمولة
على الاستحباب اجماعا مع ان اللازم على فرض بقاء عدم المرجح الرجوع الى الاصل وهو مع الجواز والمستفاد من الحسنة انتفاء كراهة الابقاء بتغير الرأس
ولا باس به وهل يجوز ابتياع ما يحرم عمله او ما فيه ذلك الاقوى نعم للاصل الا اذا كان اعانة على عمله فيحرم واما اجرة عمل المحرم من الصور فالظاهر كلها
الحرمة وهو كذلك فان ثبت الاجماع فيه بخصوصه او في اجرة كل محرم فهو المتبع والا ففي تحريم اخذه نظر وان كان اعطائه محرما لكونه اعانة على الاثم ومنها
السحر والظاهر انه لا خلاف في تحريمه سواء كان امرا حقيقيا او تخييليا وفي كلام جماعة الاجماع عليه بل نسبه الى ضرورة الاسلام وفي المعتبرة انه من الكفر وهو
الحجة مضافا الى المعتبرة المستفيضة ففي رواية ساحر المسلمين يقتل وفيها السحر والشرك مقرونان وفي اخرى يضرب الساحر بالسيف ضربة واحدة على رأسه
وفي ثالثة حل دمه وفي رابعة من تعلم من السحر شيئا كان اخر عهده بربه وحده القتل وفي خامسة الساحر كافر وظاهرها التحريم مطلقا وقد استثني
السحر للتوقي ودفع المتنبي في سر وغيرهما المؤدبنا وجب كفاية لذلك واستدلوا عليه بضعف الروايات فيقتصر منها على محل الانجبار
بالنسبة اليه وبقول الصادق في رواية عيسى بن سيف بعد عرضه بالسحر والتوبة واستفساره عن المخرج حل ولا يعقد وروايتي العلل والعيون ففي الاولى
توبة الساحر ان يحل ولا يعقد وفي الثانية كان بعد نوح قد كثرت السحرة والمموهون فبعث الله تعالى ملكين الى نبي ذلك الزمان بذكر ما يسحر به السحرة و
ذكر ما يبطل به سحرهم ويرد به كيدهم فتلقاه النبي من الملكين واداه الى عباد الله بامر الله ان يقفوا به على السحر وان يبطلوه ونهاهم ان يسحروا به الناس
وبان الضرورة تبيح المحظورات كما ورد وبنفي الضرر والحرج في الدين الحديث وفيه ان الروايات وان كانت ضعافا الا انها ايضا حجة عندنا
وتلك الاخبار لا تدل على جواز السحر لامكان الحل والابطال بغير السحر من القران والذكر والتعويذ كما استفاضت به الروايات ويرشد اليه قوله في
الاخير ونهاهم ان يسحروا على سبيل الاطلاق وعدم تأثير القران والدعاء في بعض الاوقات لقصورنا فلا يوجب حرجا لو منعنا من الحل بالسحر وبهذا

في بيان احكام السحر

نظهر

كتاب المكاسب

ومن الامور المحرمة السحر

يظهر انه لا ضرورة مبيحة للسحر ولا يتوقف دفع الضرر ورفع الحرج عليه كذا قيل ويمكن ان يخدش فيه بانه قد لا يحصل ببعض الآيات والادعية كما يمكن ان يكون
ذلك لقصور ما يمكن ان يكون لعدم صحة الرواية وحجية الآحاد في الاحكام لا يوجب حجيتها وثبوتها في امثال ذلك ايضا فلا يكون بد من الحل بالسحر و
لو لم يبح الضرورة الاحل فذلك لم يحل محرم بضرورة ثم ان السحر عرف تارة بكلام او كتابة يحدث بسببه ضرر على من عمل له في بدنه او عقله واخرى به مع زيادة
العمل في الجنس وتبديل الضرر بالاثر واضافة القلب ثالثة بالثاني مع اسقاط عدم المباشرة له ورابعة بالثالث مع زيادة العقد والرقى في الجنس وخامسة
بانه عمل يستفاد منه حصول ملكة نفسانية يقتدر بها على افعال غريبة واسباب خفية وسادسة باستحداث الخوارق سواء كان بالتأثير النفساني فقط
او الاستعانة بالفلكيات فقط او بتمزيج قوتها بالقوى الارضية او بالاستعانة بالارواح الساذجة ولا يخفى ان كلا منها منتقضة اما في الطرد
او العكس او فيهما لورود النقض بما يؤثر في متعلقات المسحور كداره او ولده او ماله او بما يوجب حدوث امر غريب من غير تأثير في شخص او بالسحر علما او
بالدعوات المستجابة والتوسل بالقرآن والادعية وبالمعجزة والتوصل الى الامور الغريبة باستعمال القواعد الطبيعية الى غير ذلك ولم اعثر على حد تام
في كلماتهم والمرجع في معرفته وان كان هو العرف كما هو القاعدة وصرح به في المنتهى الا انه فيه ايضا غير منقح والذي يظهر من العرف والتتبع في موارد الاستعمال
انه عمل يوجب حدوث امر منوط بسبب خفي لا بمعنى ان كلما كان كذلك هو سحر بل بمعنى ان السحر كذلك غير منفك عنه او لا عادة وتوضيح ذلك ان ذلك تارة
يكون بتقوية النفس وتصفيتها حتى يقوى على مثل ذلك العمل كما هو دأب اهل الرياضة وعليه عمل اهل الهند واخرى باستعمال القواعد الطبيعية او ال
الهندسية او المداواة العلاجية وهو المتداول عند الافرنجيين وثالثة بتسخير روحانيات الافلاك والكواكب ونحوها وهو المشهور عن اليونانيين
والكلدانيين ورابعة بتسخير الجن والشياطين وخامسة باعمال مناسبة للمطلوب كتماثيل ونقوش او عقد او نفث او كتب منفصلة الى رقية وغيرها او
دخنة في وقت مختار وهو المعروف عن النبط وسادسة بذكر اسماء مجهولة المعاني وكتابتها بترتيب خاص ونسب ذلك الى النبط والعرب وسابعة بذكر
الفاظ معلومة المعاني غير الادعية وثامنة بالتصرف في بعض الآيات والادعية او الاسماء من القلب والوضع في اللوح لو مع ضمه مع عمل آخر من
عقد او تصوير او غيرهما وتاسعة بوضع الاعداد في الالواح ولا شك في عدم كون الاولين سحرا كما ان الظ كون الخامس او البواقي مشتبهة والاصل
يقتضي فيها الاباحة الا ما علمت حرمته من جهة الاجماع كما هو الظ في التسخيرات

ومن الامور المحرمة الكهانة

ومنها الكهانة وهي كما في لك وغيره بل المصرح به في كلام الاكثر عمل
يوجب طاعة بعض الجان له واتباعه له بحيث يأتيه بالاخبار الغائبة وفي الاخبار ما يستفاد منه ذلك ففي الامالي عن الصادق ع في ذكر عجائب ليلة ولادة
الرسول ص ولم يبق كاهنة في العرب الا حجبت عن صاحبها وعن ابن عباس في تفسير قوله الا من استرق السمع كان في الجاهلية كهنة ومع كل واحد شيطان
وكان يقعد من السماء مقاعد للسمع فيستمع من الملائكة ما هو كائن في الارض فينزل ويخبر به الكاهن فيفشيه الكاهن الى الناس فهو قريب من
السحر او اخص منه والاصل في تحريمه بعد الاجماع الثابت المصرح به في كلام جماعة النصوص المستفيضة منها المروي في نهج البلاغة المنجم كالكاهن والكاهن
كالساحر والساحر كالكافر والكافر في النار والخبر ان العادل اجر الكاهن من السحت وما رواه الصدوق عن ابي بصير من تكهن او تكهن له فقد برئ من
دين محمد قلت فالقيافة قال ما احب ان يأتيهم ويؤيده المروي في مستطرفات السرائر من مشى الى ساحر او كاهن او كذاب يصدقه بما يقول فقد كفر
بما انزل الله تع من كتاب ومنها الشعبذة قيل هي الافعال العجيبة المترتبة على سرعة اليد بالحركة فتلبس على الحس وعن س نفي الخلاف في تحريمه ومنها
القيافة قال هي الاستناد الى علامات وامارات يترتب عليها الحاق نسب ونحوه وفي س وتنقيح وغيرها الاجماع على تحريمه وهو الظ من كره وفي كف
لا اعلم خلافا بينهم في تحريم القيافة فان ثبت الاجماع فهو المتبع والا ففيه نظر ورواية الصدوق المتقدمة ناظرة الى الكراهة ويظهر الرخصة من بعض
روايات الخواص ولذا قيل انما يحرم اذا رتب عليها محرما او جزم بها وليس ذلك ببعيد

ومن الامور المحرمة التنجيم

ومنها التنجيم وتعلم النجوم حرمه بعض الاصحاب واسند الى جماعة ايضا
وليس كذلك ويظهر من جماعة كالسيد والفاضل وغيرهما ان تحريمه من حيث فساد مذهب المنجمين من اعتقاد تأثير الكواكب او اوضاعها استقلالا
ام اشتراكا اختيارا ام ايجابا فقيل بالحرمة مع اعتقاد كونها معدة لتأثير الله سبحانه ايض لكونه علما بما لا يعلم ومن بعض المتأخرين انه من حيث ابتنائه على الظن
والتخمين وكونه قولا بما لا يعلم ومن ثالث انه من حيث هو هو لدلالة الاخبار على تحريمه ويمكن ان يكون التحريم ايضا لاجل الاخبار بما لم يقع فيشبه الكهانة
وصرح كثير من اصحابنا منهم ابن طاوس بجوازه اذا لم يعتقد منافيا للشرع بل هو الظ من الاكثر حيث قيدوا التحريم بما اذا اعتقد التأثير اقول اما
تحريمه لاجل فساد المذهب فمما لا وجه له اذ لا مدخلية للمذهب واعتقاد التأثير من الكواكب في التنجيم لان غاية ما يترتب عليه انه يحدث كذا في
وضع كذا واما انه هل هو من تأثير النجم مستقلا او اشتراكا حتى يكون اعتقاده حراما او من باب العلامات والامارات على ما اجراه الله تع بعادته
عقيبها حتى لم يحرم اعتقاده على ما صرح به الاكثر كالسيد والمفيد والكراجكي وابن طاوس والمحقق الثاني وشيخنا البهائي والمجلسي وغيرهم
او من قبيل تسخين النار وتبريد الماء او غير ذلك فليس من مسائل النجوم ولا من متفرعاتها بل هو من المسائل الطبيعية وليس التنجيم الا كالطب فكما لا
يبتني الطب على اعتقاد ان تأثير الدواء هل هو من جهة نفسه او من الله سبحانه فكذلك النجوم والظ ان فساد اعتقاد بعض المنجمين اوجب توهم بعضهم
انه ناش من جهة التنجيم واما من حيث كونه قولا بما لا يعلم ففيه انه لا يحرم التعلم ولا يختص بالتنجيم بل يوجب التحريم اذا كان الحكم بالبت مع ظنيته فلا يحرم اذا
حكم بالظن كما هو الطريقة او بالقطع اذا حصل من تكرر التجارب واما من جهة انه الاخبار بما لم يقع ففيه ان تحريمه مطلقا ممنوع فيبقى ان يكون الوجه
فيه هو الروايات وهي كثيرة منها المروي في النهج المتقدم اوله اياكم وتعلم النجوم الا ما يهتدى به في بر او بحر فانها تدعو الى الكهانة المنجم كالكاهن

والكاهن كالساحر والساحر كالكافر والكافر في النار ورواه في المجالس والاحتجاج ايضا وفي اخرى في رواية ابن ابي الحديد مخاطبا للمنجم الذي نهاه عن
السير في الوقت المعين اما والله ان بلغني انك تعمل بالنجوم لاخلدنك السجن ابدا ما بقيت ولاحرمنك العطاء ما كان لي سلطان ومنها رواية عبد الملك
ابن اعين وفيها بعد قوله للصادق ع اني قد ابتليت بهذا العلم تقضي قلت نعم قال احرق كتبك ومثلها في دعوات الراوندي ورواية نصر بن
قابوس المروية في الخصال المنجم ملعون والكاهن ملعون والساحر ملعون والمغنية ملعونة قال الصدوق والمنجم الملعون هو الذي يقول بقدم الفلك ولا يقول بمفلكه
وخالقه وفيه ايضا بسنده عن النبي ص انه قال نهى رسول الله عن خصال الى ان قال وعن النظر في النجوم وعن الصادق ع يقول سئل رسول الله ص عن الساعة فقال
عند ايمان بالنجوم وتكذيب بالقدر ورواية هشام بن الحكم المروية في الاحتجاج ان زنديقا قال للصادق ع ما تقول في علم النجوم قال هو علم قلت منافعه
وكثرت مضاره الى ان قال والمنجم يضاد الله في علمه بزعمه انه يرد قضاء الله عن خلقه ورواية كابلي المروية في معاني الاخبار والذنوب التي تظلم الهواء
والكهانة والايمان بالنجوم وقال الفاضلان والشهيد ان قال النبي ص من صدق كاهنا او منجما فهو كافر بما انزل الله على محمد ص وفي دعاء الاستخارة المروي
عن الصادق ع اللهم انك خلقت اقواما يلجؤن الى مطالع النجوم لاوقات حركاتهم وسكونهم وتصرفهم وعقدهم وخلقتني ابرأ اليك من اللجأ اليها ومن طلب
الاختيارات بها واتيقن انك لم تطلع احدا على غيبك في مواقعها ولم تسهل له السبيل الى تحصيل افاعيلها وانك قادر على نقلها في مداراتها عن [illegible]
العامة والخاصة الى النحوس ومن النحوس الشاملة والمفردة الى السعود الى ان قال ما اسعد من اعتمد على مخلوق مثله واستمد الاختيار لنفسه وهم
اولئك الى اخر الدعاء الى غير ذلك ولكن تلك الاخبار مع ضعف دلالة اكثرها لان الايمان بالنجوم غير التنجيم والامر باحراق الكتب لعله لما اجاب من انه
يقضي بذلك الظاهر في القطع وكثرة مضاره يمكن ان يكون لاجل عدم امكان التحرز عما ظن مساءته وتعويق الحاجات وغيرهما ومضادة المنجم بزعمه
رد قضاء الله مسلم اذا زعم ذلك فالمحرم هذا الزعم معارضة بمثلها بل اصح منها من النصوص كرواية عبد الرحمن سيابة قال قلت لابي عبد الله جعلت فداك
ان الناس يقولون ان النجوم لا يحل النظر فيها وهو يعجبني فان كانت تضر بديني فلا حاجة لي في شيء يضر بديني وان كانت لا تضر بديني فوالله اني
لاشتهيها واشتهي النظر فيها فقال ليس كما يقولون لا تضر بدينك ثم قال انكم تنظرون في شيء منها كثيره لا يدرك وقليله لا ينتفع به تحسبون على طالع
القمر الحديث قال ابن طاوس روى هذا الحديث اصحابنا في الاصول والمروي في كتاب التجمل ان الصادق ع قال يحل النظر في النجوم وفي كتاب نزهة الكرام و
بستان العوام تاليف محمد بن الحسين الرازي ان الكاظم ع قال لهرون بعد قوله ان الناس ينسبونكم يا بني فاطمة الى علم النجوم وفقهاؤنا العامة يرون ذمه هذا
حديث ضعيف واسناده مطعون فيه والله تبارك وتعالى قد مدح النجوم ولولا ان النجوم صحيحة ما مدحها الله عز وجل والانبياء ع كانوا عالمين بها الى
ان قال وبعد علم القران ما يكون اشرف من علم النجوم فهو علم الانبياء والاوصياء وورثة الانبياء الحديث وفي فقه الرضا اعلم رحمك الله ان كل ما [illegible]
العباد من انواع الصنايع مثل الكتابة والحساب والتجارة والنجوم والطب الى ان قال فحلال تعليمه والعمل به واخذ الاجرة عليه وفي الرسالة الذهبية للرضا
اعلم ان الجماع والقمر في برج الحمل والدلو من البروج افضل وخير من ذلك ان يكون في برج الثور لكونه شرف القمر ويؤيدها الروايات الدالة على انه علم الانبياء
واهل بيت في الهند واهل بيت في العرب وان عليا اعلم الناس به وانه حق كروايات الخفاف والمعلى وجميل بن صالح وما رواه ابن طاوس عن يونس بن
عبد الرحمن وما رواه ابن شهراشوب في مناقبه وغيرها وتقرير الكاظم ابن ابي عمير عليه كما في رسالته المروية في الفقيه كنت انظر في النجوم واعرفها واعرف
الطالع فيدخلني من ذلك شيء فشكوت ذلك الى ابي الحسن ع فقال اذا وقع في نفسك شيء فتصدق على [illegible] ومنها الغناء والكلام اما في ماهيته
او حكمه اما الاول فبيانه ان كلمات العلماء من اللغويين والادباء والفقهاء مختلفة في تفسير الغناء ففسره بعضهم بالصوت المطرب واخر بالصوت
المشتمل على الترجيع وثالث بالصوت المشتمل على الترجيع والاطراب معا ورابع بالترجيع وخامس بالتطريب وسادس بالترجيع مع التطريب وسابع برفع
الصوت مع الترجيع وثامن بمد الصوت وتاسع بمده مع احد الوصفين او كليهما وعاشر بتحسين الصوت وحادي عشر بمد الصوت وموالاته وثاني عشر وهو
الغزالي بالصوت الموزون المفهم المحرك للقلب ولا دليل تاما على تعيين احد هذه المعاني اصلا نعم يكون القدر المتيقن من الجميع المتفق عليه في الصدق وهو
مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب الاعم من السار والمحزن المفهم لمعنى غناء قطعا عند جميع ارباب هذه الاقوال فلو لم يكن هنا قول اخر يكون هذا
القدر المتفق عليه غناء قطعا الان بعض اهل اللغة فسره بما يقال له بالفارسية سرود ايضا وحكي عن الصحاح انه الغناء هو ما يسميه العجم بدوبيتي
وقال بعض الفقهاء انه يجب الرجوع في تعيين معناه الى العرف ولا يخفى ما في معنى الاولين من الخفاء فان سرود ودوبيتي ليس بتلك الاشتهار
في هذه الاعصار بحيث يتضح المراد منهما ويمكن ان يكونا متحدا مع احد المعاني المتقدمة ويحتمل ان يكون للحن وكيفية الترجيع مدخلية في صدقهما او
يشعر به ما في رواية عبد الله بن سنان الاتية الفارقة بين لحن العرب ولحن اهل الفسق والكبائر ويؤيده ايضا ما قد يفسر سرود من انه ما يقال له
بالفارسية خوانندگي وقد يفسر الغناء بذلك ايضا فان التعبير بخوانندگي في الاغلب انما يكون بواسطة الالحان والنغمات وكذا الثالث فان فيه خفاء
ايضا فانه لا عرف لاهل العجم في لفظ الغناء ومرادفه من لغة الفرس غير معلوم وعرف العرب فيه غير منضبط وقد يعبر عنه ايضا بخوانندگي وهو غير
ثابت ايضا ولاجل هذه الاختلافات يحصل الاجمال غايته في معنى الغناء ولكن الظاهر ان القدر المتيقن المذكور من المعاني الاثني عشرية سيما اذا ضم معه ان
يكون اللحن الخاص المعهود الذي يستعمله ارباب الملاهي ويتداول عندهم ويعبر عنه الان عند العوام بخوانندگي يكون غناء قطعا سواء كان غيره الان
يقال ان بعض الافعال لا يليق بذوي المروات وان كان مباحا فان غير اللائق بالمروة هو هذه الالحان المعهودة واما الثاني فلا خلاف في

حرمة

كتاب المكاسب

حرمة ما ذكرنا انه غناء قطعا وهو مد الصوت المفهم المشتمل على الترجيع والاطراب بضميمة الضميمة المذكورة فى الجملة ولعل عدم الخلاف بل الاجماع عليه مستفيض بل هو اجماع محقق قطعا بل ضرورة دينية وانما الكلام فى انه هل هو حرام مطلقا من غير استثناء فرد منه او يحرم فى الجملة بمعنى انه يحرم بعض افراده اما لاستثناء بعض لخروج بدليل او لاختصاص تحريم الغنا ببعض افراده فالمستفاد من كلام الشيخ فى الاستبصار الثانى حيث قال بعد نقل اخبار حرمة الغناء وكسب المغنية الوجه فى هذه الاخبار المرخصة فيمن لا يتكلم بالاباطيل ولا يلعب بالملاهى والعيدان واشباهها ولا بالقصب وغيره بل كان ممن يزف العروس ويتكلم عندها بانشاد الشعر والقول البعيد عن الفحش والاباطيل واما ما عدا هؤلاء ممن يتغنين بسائر انواع الملاهى فلا يجوز على حال سواء كان فى العرايس او غيرها انتهى وهو ظاهر الكلينى حيث ذكر كثيرا من اخبار الغناء فى ابواب الاشربة لاشتماله على الملاهى وشرب المسكر ويظهر من كلام صاحب الكفاية ايضا ان صاحب الكافى لا يحرم الغناء فى القران ويحتمل الصدوق كما يظهر من تفسيره للمرسلة الاتية بل والده فى الرسالة حيث عبر فيها بمثل ما عبر فى الرضوى الاتى بيانه بل ذكر صاحب الكفاية فى كتاب التجارة بعد نقل كلام عن الشيخ ابى على الطبرسى فى مجمع البيان ان هذا يدل على ان تحسين الصوت بالقران والتغنى به مستحب عنده وان خلاف ذلك لم يكن معروفا عند القدماء قال وفى كلام السيد المرتضى فى الدرر والغرر لا يخ عن اشعار واضح بذلك ويشعر به كلام الفاضل فى المنايض حيث يذكره فى اثناء ذكر المسئلة عبارة الاستبصار المتقدمة الظاهرة فى التخصيص شاهد الحكم بحرمة الغناء وكذا هو المستفاد من كلام طائفة من متاخرى اصحابنا منهم المحقق الاردبيلى حيث جعل فى باب الشهادات من حسنات الاجتناب عن الغناء فى مراثى الحسين احوط ومنهم صاحب الكفاية حيث قال فى كتاب التجارة وفى عدة من الاخبار الدالة على حرمة الغنا اشعار بكونه لهوا باطلا وصدق ذلك فى القران والدعوات والاذكار المقروة بالاصوات الطيبة المذكورة والمذكرة والمهيجة للاشواق الى العالم الاعلى محل تامل الى ان قال فاذن لا ريب فى تحريم الغناء على سبيل اللهو والاقتران بالملاهى ونحوهما ثم ان ثبت اجماع فى غيره كان متبعا والا بقى حكمه على اصل الاباحة وقال فى كتاب الشهادات واستثنى بعضهم مراثى الحسين الى ان قال وهو غير بعيد ومنهم صاحب الوافى قال فى باب ترتيل القران ولعله كان نحوا من التغنى مذموما فى شرعنا وقال فى كسب المغنية وشرائها لا باس بسماع التغنى بالاشعار المتضمنة ذكر الجنة والنار والتشويق الى دار القرار ووصف نعم الله الملك الجبار وذكر العبادات والترغيب فى الخيرات والزهد فى الفانيات ونحو ذلك انتهى وقال فى المفاتيح ما ملخصه والذى يظهر من مجموع الاخبار الواردة فى الغناء ويقتضيه التوفيق بينها اختصاص حرمته وحرمة ما يتعلق به بما كان على النحو المتعارف فى زمن بنى امية من دخول الرجال عليهن واستماعهم لقولهن وتكلمهن بالاباطيل ولعبهن بالملاهى وبالجملة ما اشتمل على فعل محرم دون ما سوى ذلك انتهى والمشهور بين المتاخرين كما فى الكفاية الاول ولا بد اولا من بيان ادلة حرمة الغنا ثم بيان ما يستفاد من المجموع ثم ملاحظة انه هل استثنى منه شىء يثبت عن ادلة الغناء حتى منه فنقول الدليل عليها هو الاجماع القطعى بل الضرورة الدينية والكتاب والسنة اما الاجماع فظ واما الكتاب فاربع ايات بضميمة الاخبار المفسرة لها الاولى قوله سبحانه فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور بضميمة رواية ابى بصير عن قول الله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور قال هو الغناء ورواية الشحام ومرسلة ابن ابى عمير وفيها بعد السؤال عن الاية وقول الزور الغناء والثانية قوله سبحانه ومن الناس من يشترى لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزوا اولئك لهم عذاب مهين بضميمة ما فى تفسير على القمى عن الباقر ع انه الغناء وشرب الخمر وجميع الملاهى والمروى فى معانى الاخبار عن جعفر بن محمد عليهما السلم عن قول الله عز وجل ومن الناس من يشترى لهو الحديث قال منه الغناء وفى صحيحة محمد الغناء مما قال الله تعالى ومن الناس من يشترى لهو الحديث الاية وقريب منها رواية مهران بن محمد ورواية الوشاء عن الغناء قال هو قول الله عز وجل ومن الناس من يشترى لهو الحديث ورواية الحسين بن هرون الغناء مجلس لا ينظر الله الى اهله وهو مما قال الله عز وجل ومن الناس الاية وفى الصافى عن الكافى عن الباقر ع الغناء مما اوعد الله عليه النار وتلا هذه الاية وفى الرضوى ان الغناء كما قال الله مما قد وعد الله عليه النار وفى قوله ومن الناس الاية الثالثة قوله سبحانه والذين هم عن اللغو معرضون بضميمة ما فى تفسير القمى عن الص ع والذين هم عن اللغو معرضون الغناء والملاهى والرابعة قال الله سبحانه والذين لا يشهدون الزور قال هو الغناء واما السنة فكثيرة جدا ففى صحيحة الشحام بيت الغناء لا تؤمن فيه الفجيعة ولا تجاب فيه الدعوة ولا يدخله الملك ورواية الغناء عش النفاق ورواية يونس ان العباسى ذكر انك ترخص فى الغناء فقال كذب الزنديق ما هكذا قلت له فسالنى عن الغنا فقلت له ان رجلا اتى ابا جعفر ع فساله عن الغناء فقال يا فلان اذا ميز الله الحق والباطل فاين يكون الغناء فقال مع الباطل فقال قد حكمت وفى جامع الاخبار عن رسول الله صلعم يحشر صاحب الغناء من قبره اعمى واخرس وابكم وفيه عنه ص ما رفع احد صوته بغناء الا بعث الله شيطانين على منكبيه يضربون باعقابهما على صدره حتى يمسك وفى الخصال عن الص ع الغناء يورث النفاق ويعقب الفقر ومرسلة الفقيه سئل رجل على بن الحسين ع عن شراء جارية لها صوت فقال ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة يعنى بقراءة القران والزهد والفضائل التى ليست بغناء واما الغناء فمحظور ويدل عليه المستفيضة المانعة عن بيع المغنيات وشرائهن وتعليمهن كرواية الطاطرى عن بيع الجوارى المغنيات فقال شراؤهن وبيعهن حرام وتعليمهن كفر واستماعهن نفاق ورواية ابن ابى البلاد فيها وتعليمهن كفر والاستماع منهن نفاق وثمنهن سحت ويستفاد من الاخيرتين حرمة استماع الغناء ايضا كما هو مجمع عليه قطعا واطلاق المنع عن الاستماع منهن حتى من المحارم يابى عن كون المنع لحرمة استماع صوت الاجانب مضافا الى ظهور العطف على تعليمهن والتعليق بالوصف فى ارادة استماع الغناء ويدل على حرمة الغناء واستماعه ايضا المروى فى المجمع عن طريق العامة عن النبى ص من ملا مسامعه من غناء لم يؤذن له ان يسمع

باب ٩٩

خون [illegible]

[illegible]

سئل رجل على بن الحسين ع

الروحانيين يوم القيمة قيل وما الروحانيون يا رسول الله قال قراء اهل الجنة وروايته عنبسة استماع الغناء واللهو ينبت النفاق في القلب كما
ينبت الماء الزرع ومرسلة ابرهيم بن محمد المدني سئل عن الغناء وانا حاضر فقال لا تدخلوا بيوتا الله معرض عن اهلها وقد يستدل عليها برواية
مسعدة بن زياد اني ادخل كنيفا لي ولي جيران عندهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما اطلت الجلوس استماعا مني لهن فقال لا تفعل فقال الرجل
والله ما اتيتهن وانما هو سماع اسمعه باذني فقال لله انت اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا فقال بلى والله
لكاني لم اسمع بهذه الاية الى ان قال قم فاغتسل وصل ما بدا لك فانك كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك الحديث **اقول**
اما الاجماع فظاهر ان الثابت منه ليس الا حرمة الغناء في الجملة ولا يفيد شيئا في موضع الخلاف واما الكتاب فظاهر انه لا دلالة للايتين الاخيرتين
على الحرمة اصلا مضافا الى ما يظهر من بعض الاخبار المعتبرة من تفسير اللغو بغير الغناء مما يباينه او يعمه واما الاية الثانية فلا شك انه لا دلالة
للاخبار المفسرة لها بنفسها على الحرمة بل الدال عليها هو الاية بضميمة التفسير فيكون معنى الاية ومن الناس من يشتري الغناء ليضل عن سبيل الله
ويتخذها هزوا اولئك لهم عذاب مهين فدلولها حرمة الغناء الذي يشتري ليضل عن سبيل الله ويتخذها هزوا وهو مما لا شك فيه ولا يدل
على حرمة غير ذلك مما يتخذ لترقيق القلب ليذكر الجنة ويهيج الشوق الى العالم الاعلى وتاثير القران والدعاء في القلوب بل في قوله لهو الحديث اشعار
بذلك اليه مع ان رواية الوشاء محتملة لان يكون تفسيرا للغناء بلهو الحديث ولا بالحكمة فلا يكون شاملا لما لا يصدق عليه لهو الحديث لغة
وعرفا مضافا الى معارضة هذه الاخبار مع ما روي في مجمع البيان عن الصادق ان لهو الحديث في هذه الاية الطعن في الحق والاستهزاء به ومع
ابي بصير عن كسب المغنيات فقال التي يدخل عليهن الرجال حرام والتي يدعى الى الاعراس ليس به باس وهو قول الله عز وجل ومن الناس من يشتري
الاية فانها يدل على ان لهو الحديث هو غناء المغنيات التي يدخل عليهن الرجال لا مطلقا والى ان الظاهر من رواية الحسن بن هرون ان الغناء
الذي اريد من لهو الحديث مجلس وهو ظاهر في محافل المغنيات والى ان مدلول ساير الاخبار المفسرة ان الغناء فرد من لهو الحديث معناه اللغوي والعرفي وانه بعنوان الغناء بجامعه فيشترط المراد من لهو الحديث
الذي فرد منه الغناء وهو لا يصدق الا على الاقوال الباطلة والملهية لا مطلقا فلم يبق من الايات الكريمة الا الاية الاولى وسيجيء الكلام فيها واما
الاخبار فظاهر ان الروايات المانعة عن بيع المغنيات وشرائهن والاستماع لهن لا دلالة لها على حرمة المطلق اذ لا شك ان المراد منهن ليس من
شانه ان يتغنى ويقدر على الغناء لعدم حرمة بيعه وشرائه قطعا بل المراد الجواري التي اخذن ذلك كسبا وحرفة كما هو ظاهر الاخبار المانعة
عن كسبهن واجورهن وعلى هذا فيكون ارادتهن من المغنيات الموضوعة لغة لمن يغني مطلقا اما مع بقاء المبدء او مطلقا مجازا فيمكن ان يكون
المراد بهن اللاتي كن في تلك الازمنة وهن التي اخذنها كسبا وحرفة في محافل الرجال والاعراس بل الظاهر انهم لم يكن يكسب بغيرها وفي رواية
ابي بصير المتقدمة المقسمة لهن الى اللاتي يدخل عليهن الرجال واللاتي يزففن العرايس دلالة على ذلك واما ساير الروايات فبكثرتها وتعددها خالية
عن الدلالة على الحرمة اصلا اذ لا دلالة لعدم الامن من الفجيعة وعدم اجابة الدعوة وعدم دخول الملك وكونه غش النفاق او مورثه او منبته وكونه
مع الباطل او الحشر اعمى واصم وابكم او بعث الشيطان اللذين على الصدر او تعقيب الفقر او عدم سماع الروحانيين او اعراض الله عن اهله على اثبات الحرمة صوت
لورود امثال ذلك في المكروهات كثيرا مع ان رواية جامع الاخبار ورواية المجمع عن طريق العامة لا حجية فيها اصلا واما مرسلة الفقيه فانما يفيد الحرمة
لو كان التفسير من الامام وهو غير معلوم بل خلاف الظاهر لان الظاهر انه من الصدوق مع انه لو كان من الامام ايضا انما يفيد حرمة المطلق لو كان قوله التي
ليس بغناء وضعا الحتر زيا للقراءة وهو ايضا غير معلوم واما رواية مسعدة فمع اختصاصها بغناء الجوار المغنية مشتملة على ضرب العود ايضا فلعل
كان لاجله فان قيل ان تكذيبه لمن نسب اليه الرخصة في الغناء يدل على انتفاء الرخصة فيكون حراما قلنا يمكن ان التكذيب في نسبة الرخصة لا في
المنع لان عدم ترخيص الامام اعم من المنع بل كلامه ما هكذا قلت بل قلت كذا صريح في ان التكذيب ليس للمنع بل للذكر خلاف الواقع مع انه يمكن
ان يكون التكذيب لاجل انه نسب الرخصة في المطلق وهو كذب صريح ولا يتوهم دلالة كونه مع الباطل على الحرمة اذ لا يفيد ذلك ازيد من الكراهة
لعدم معلومية ان المراد بالباطل ما يختص بالحرام اذ يقال التكلم بما لا يعني يكون من الباطل مضافا الى تصريح المسايل بكونه مع الباطل بحيث يدل على ولذا يبيع عنه
شدة ظهور كذبه مع اشعار ظاهر بان المراد منه ما كان مع التكلم بالاباطيل فان قيل هذه الاخبار وان لم يثبت التحريم الا ان الروايتين المذكورتين
في تفسير الاية الثانية المتضمنتين لقوله ان الغناء مما وعد الله عليه النار يدلان على حرمته بل كونه من الكباير قلنا لا دلالة لهما على حرمة بعض
افراد الغناء وهو الذي يشتري به ليضل عن سبيل الله ويتخذها هزوا الا ترى انه لو قال احد ان الامير ضرب البصري قال اضرب زيدا البصري
او في قوله اضرب زيدا البصري يفهم انه مراده من البصري دون المطلق ولو ابيت الفهم فلا شك انه مما يصلح قرينة لارادة هذا الفرد المطلق و
معه لا يجري فيه اصالة ارادة الحقيقة التي هي الاطلاق فلم يبق دليل على حرمة مطلق الغناء سوى قوله سبحانه واجتنبوا قول الزور بضميمة تفسيره
في الاخبار المتقدمة بالغناء الا انه يخدشه انه يعارض تلك الاخبار المفسرة ما رواه الصدوق في معاني الاخبار عن الصادق قال سالته عن
قول الزور قال منه قول الرجل للذي يغني احسنت فان الاخبار الاولة باعتبار الحمل يدل على انه غيره او ما هو اعم منه بل فيه اشعار بان المراد
من الزور هو معناه اللغوي والعرفي اي الباطل والكذب والتهمة كما في النهاية الاثيرية وعدم صدق شيء من ذلك على مثل القران والادعية و
المواعظ والمراثي واضح وان ضم معه نوع ترجيح بل يعارضها ما رواه في الصافي عن المجمع قال وعن النبي انه عدلت شهادة الزور بالشرك بالله

كتاب المكاسب

ثم فرع هذه الاية فانه يدل على ان المراد بقول الزور شهادة الزور وملاحظة هذين المتعارضين على حرمة المطلق مضافا الى معارضتها مع
ما دل على ان الغناء على قسمين حرام وحلال كالمروي في قرب الاسناد للحميري باسناد لا يبعد الحاقه بالصحاح كما في الكفعن علي بن جعفر عن اخيه
قال سألته عن الغناء هل يصلح في الفطر والاضحى والفرح يكون قال لا باس ما لم يعص به والمروي في تفسير الامام ع عن النبي ص في حديث طويل
فيه ذكر شجرة طوبى وشجرة الزقوم والمتعلقين باغصان كل واحدة منهما ومن تغنى بغناء حرام يبعث فيه على المعاصي فقد تعلق بغصن منه
اي من الزقوم فان الاول صريح في ان من الغناء ما لا يعصى به والثاني ظاهر في ان الغناء على قسمين حرام وحلال وصحيحة ابي بصير اجر المغنية التي تزف العرائس
ليس به باس ليست بالتي يدخل عليها الرجال فانها ظاهرة في انه لا حرمة في غناء المغنية التي لا يدخل عليها الرجال المؤيدة برواية الاخرى المتقدمة المتنوعة في
للمغنيات على قسمين ما يدخل عليهن الرجال وما يزف العرائس والحكم بحرمة الاولى ونفي الباس عن الثانية وبان الظاهر استشهاد هذا التقسيم عند الصدر
الاول كما يظهر من كلام الطبرسي **فنقول** ان المراد بما لم يعص به من الغناء او عمل الحرام منه ما هو يتكلم بالباطل ويفترى بالملاهي ونحوهما وح فعدم حرمة
المطلق واضح او يكون غيره ويكون المراد غناء في الشارع ونعلم كونه معلوما يحصل فيه الاجمال ويكون الاية مخصصة بالمجمل والعام المخصص او المطلق المقيد
بالمجمل ليس بحجة ويؤكد اختصاص الغناء المحرم بنوع خاص ما يتضمنه كثير من الاخبار المذكورة من نحو قوله الغناء كما في مرسلة ابرهيم المدني وقد ظهر من
جميع ذلك ان القدر الثابت من الادلة هو حرمة الغناء بالمعنى المتيقن كونه غناء لغويا وهو ترجيع الصوت مع الاطراب في الجملة ولا دليل على حرمته
بالكلية فاللازم فيه هو الاقتصار على القدر المعلوم حرمته بالاجماع وهو ما كان في غير ما استثنوه وهي امور منها غناء المغنية في زف العرائس
استثناه في النهاية وقع ولف دير والقاضي وجمع اخر وهو كذلك ولكنه ليس لما ذكرنا من عدم ثبوت الدليل على حرمة المطلق لوجوده في غناء المغنيات
كما مر بل للاخبار المقيدة بهذه المطلقات كرواية ابي بصير المتقدمة والتي يدعى الى الاعراس ليس به باس والاخرى المغنية التي تزف العرائس لا باس بكسبها
وصحيحة اجر المغنية التي تزف العرائس ليس به باس ليست بالتي يدخل عليها الرجال خلافا للمفيد والحلبي والحلي والديلمي وكره والارشاد فلم يستثنوها لمعارضة
تلك الاخبار للروايات المحرمة للغناء وكسبه او لشراء المغنيات وبيعهن وتعليمهن حيث انه لو كان لذهبة اباحته لم يحرم البيع والشرى والتعليم او لضعف
سندها او لضعف الدلالة اذ غايتها نفي الباس عن الاجرة وهو غير ملازم لنفي الحرمة ويمكن الجواب بان المعارضة بقسميه مطلق فيجب حمله على المقيد وفي
ضعف السند غير ضاير مع ان فيها الصحيح والملازمة ثابتة لعدم القول بالفرق والاستقراء الحاصل من تتبع الاخبار الدالة على الملازمة في كثير من الامور
المحرمة مع ان المنفي عنه الباس في روايتي ابي بصير هو نفس الكسب وحمله على المكتسب تجوز هذا ثم انه يشترط في الحلية عدم دخول الرجال عليهن والاقيد مرو
ان كانوا محارم كما احتمله المحقق الثاني للاطلاق وكذا يشترط عدم التكلم بالباطل وعدم السماع الاجانب من الرجال والوجه واما اشتراط عدم العمل
بالملاهي فلا وجه له لانه ليس نفس الغناء ولا عارضا له ولا مشخصا كما في السابقين بل هو حرام مقارن له فلا يحرم منه ولذا خص بعضهم الاولين بالذكر
وهل يتعدى الى المغني والى غير الزفاف وهو اهداء العروس الى زوجها حتى يدخلها عليها بل وغير الاعراس الظ نعم لاطلاق قوله ع في الرواية التي تدعى
الى الاعراس لعدم صدق العرس على غيره مما ذكر في زمان الشارع بل بقوله في الصحيحة ليست بالتي يدخل عليها الرجال يدل على علية عدم دخول الرجال للجواز
فيتحقق كلما لم يدخلوا عليهم بان عدم الجواز في بعض صور عدم الدخول ايضا اجماعي ومنه يعلم عدم ثبوت علية الحقيقية لعدم دخول الرجال للجواز فيكون
تجوزا فلا يعلم منه ثبوت الحكم في غير محل التصريح وفيه نظر لانه يكون ح من باب تخصيص عموم العلة وهو لا يخرجها عن الحجية في غير موضع التخصيص
هذا مضافا الى المعنى الى الاصل المعتمد عليه حيث لم يثبت الحرمة بالاطلاق ومنها الحداء وهو سوق الابل بالغناء واشهر فيه الاستثناء وتوقف فيه
جماعة مصرحين بعدم عثورهم على دليل عليه ولذا ذهب جمع الى عدم الاستثناء والرواية العامية انه كان واحد من اصحاب النبي يفعل الحداء بحضرته و
هو يسمع وبعد ذلك ترحم عليه غير صالحة للحجية والحق فيه عدم الحرمة للاصل وعدم ثبوت الحرمة كلية ومنها في مراثي الحسين ع وغيره والمعصومين
للاصل المذكور المعتضد ح تبا ثوبيته بعمل الناس في الاعصار والامصار من غير نكير وقول المصلين انشد عنده مرثية اقرء كما عندكم اي بالعراق وبانه
معين على البكاء فهو اعانة على الخير والقول بان المسلم هو اعانة الغناء على مطلق البكاء وكونه خيرا ممنوع واما كونه معينا على البكاء على الحسين ع فهو غير
مسلم فانه انما يكون باعتبار تذكر احواله ولا دخل للغناء فيه مع ان عموم رجحان الاعانة على الخير او اطلاقه ولو بالحرام غير ثابت مردود بان تخصيص علة
البكاء على الحسين بتذكر احواله فقط امر خالف للوجدان فانا نشاهد من انفسنا تاثير الالفاظ والاصوات فيرى انه يعبر عن واقعة واحدة بالفاظ مختلفة
يحصل من بعضها البكاء الشديد ولا يؤثر بعضها اصلا وترى انا نبكي من تعزية بعض الناس دون بعض بل نرى انه ربما يذكر احد واقعة ولا يؤثر في
قلب بذكر غيره هذه الواقعة ويحصل منه الرقة بحيث يشرف بعض الناس على الهلاك بل ربما يبقى التاثر بعد تمام تعزيته بحيث يسيل الدموع بمجرد تذكر ما
ذكره من الوقايع بعد مدة طويلة وبالجملة اعانة الالفاظ والعبارات والالحان والاصوات على البكاء على شخص امر مقطوع به وليس البكاء فيه
على شيء غير وقايع هذا الشخص فان المشاهد ان بتعزية الناس وذكر بعض الالفاظ يحصل حرقة خاصة للقلب على الحسين ع واصحابه ما لا يحصل بتعزية
غيره ولا بلفظ اخر مرادف والتحقيق ان الصوت واللفظ واللحن من الامور المرققة للقلب المعدة للتاثر وترقيقها واعدادها يحصل البكاء بتذكر الاحوال
فكون الصوت واللفظ معينا على البكاء مما لا يمكن انكاره واما قول المعترض مع ان عموم رجحانه الخ ففيه انه ليس مراد المستدل تجويز اعانة البر بالحرام بل
يمنع الحرمة حين كون الغناء معينا على البكاء استنادا الى تعارض عموم ما دل حرمة الغناء مع عموم ما دل رجحان الاعانة بالبر وعدم المرجح فيبقى محل التعارض

اهل م

وعلى هذا م

عنده م

ثبوت م

بعض م

علي مقتضى الاصل ومنع عموم الاعانة على البر او ترجيح عمومات الغناء بما ظهر به العموم او الاكثرية او لاجل ترجيح الحرمة على الجواز مع التعارض لنفس
لانّ عموم اعانة البر مطلقا امر ثابت كتابا وسنة مع انّ الاحاديث الواردة في ان من ابكى احدا على الحسين كان له كذا وكذا بلغت حد الاستفاضة
بل التواتر وكثير منها مذكورة في ثواب الاعمال للصدوق فدفع التعارض ضعيف جدا كترجيح عمومات حرمة الغناء فان عمومات الاعانة على البر والابكاء خصوص ع
اكثر وكثير مذكورة في الكتاب والسنة مجمع عليه بين الاصحاب وترجيح جانب الحرمة على الجواز لم يثبت عندنا الا على وجه الاولوية والاستحباب
هو امر اخر بل لا يبعد ترجيح عمومات الاعانة بتضعيف عمومات حرمة الغناء دلالة او سندا واما ان يجاب عن التعارض بمنع كون الغناء معينا على البكاء
مطلقا لان المعين عليه هو الصوت واما نفس الترجيع الذي يتحقق به الغناء فلم يعلم كونه معينا عليه اصلا لا على الحسين ع ولا مطلقا ففيه اولا ان
من البين ان نفس الترجيع ايض اثرا في القلب كما يدل عليه ما في كلام جماعة من توصيف الترجيع بالمطرب مع تفسيرهم الاطراب فان حزن القلب من
معدات البكاء مع انه لو قيل ان الغناء المحرم هو الصوت ومنها قرائة القران وقد مر قول صاحب الكفاية انّ الظاهر من تفسير الطبرسي انّ التغني في القران
مستحب عنده وان خلاف ذلك لم يكن معروفا بين القدماء ذكرهم ان الطبرسي لم يذكر الا تحسين اللفظ وتزيين الصوت وتحزينه وكل ذلك غير الغنا
مردود بانه بعد ذكر الرواية الاتية الامرة بالتغني بالقران ثم قال واكثر العلماء على انه تزيين الصوت وتحزينه ولا يخفى انّ المراد بالتغني هنا هو ما يحصل ذكر تاويل بعضهم بانّ
زينة الصوت وتحزينه وهو في مقام بيان معنى التغني ليس الا ما يحصل به الغناء ثم انه يدل على استثنائها وجواز التغني فيها ما مر من الاصل مضافا الى المراد منه الاستغنا
المعتبرة الامرة بقرائته بالحزن وبالصوت الحسن الدالة على جوازها بل رجحانها وعلى حسن الصوت الحسن مطلقا كمرسلة ابن ابي عمير وفيها ان القران نزل بالقران ع
بالحزن ولو رواية الاربع لعبد الله بن سنان وروايتي ابي بصير وروايات حفص وعبد الله التيمي ودارم بن قبيصه وسماعه وموسى النميري وصحيحة
معوية بن عمار وغيرها نعم يمكن ان يقال ان هذه الاخبار يتعارض مع ادلة المنع والتعارض بالعموم من وجه ولا ترجيح فيرجع الى الاصل والتعارض لان الغنا
هو الترجيع وهو وصف عارض للصوت الحسن يوجد بايجاد اخر مغاير لايجاد الصوت فلا يدل المرغب فيه على الترغيب فيه ايض مدفوع بعدم ثبوت كون الغناء
هو الترجيع بل يقال هو الصوت المشتمل على الترجيع كما في كلام جماعة من اهل اللغة مع ان الوارد في بعض الاخبار المذكورة الامر بالقرائة بالحزن او بصوت
حزين وفي بعضها تحسين الصوت ولا شك ان الترجيع احد افراد القرائة بالحزن والتحسين ايض فيحصل التعارض على التقديرين الى الاصل المقتضي للجواز ويرجع ع
ويدل على الجواز ايض رواية ابي بصير الصحيحة عن السراد او المجمع على تصحيح ما يصح عنه وفيها ورجع بالقران صوتك فان الله يحب الصوت الحسن يرجع به ترجيعا
والعامي المروي في المجمع فاذا قرأتموه اي القران فابكوا فان لم تبكوا فتباكوا وتغنوا به فمن لم يتغن بالقران فليس منا ويرد بمعارضتها لرواية عبد الله بن سنان
اقرؤا القران بالحان العرب واصواتها واياكم ولحون اهل الفسوق والكبائر فانه سيجئ بعدي اقوام يرجعون القران ترجيع الغناء والنوح والرهبانية لا
يجوز تراقيهم قلوبهم مقلوبة وقلوب من يعجبه شانهم مضافا الى عدم الدلالة اما الاول فلمنع كون مطلق الترجيع غناء فان قلنا اذا انضم معه الحزن المامور
في الروايات يحصل الغناء قلنا المامور به هو حزن القاري والمعتبر في الغناء حزن المستمع وشتان بينهما واما الثاني فلجواز ان يكون المراد طلب الغنا
ودفع الفقر وفيه ان الرواية ليس معارضة لما ذكر بل قال في النهاية الاثيرية واللحون والالحان جمع لحن وهو التطريب وترجيع الصوت وتحسين
القرائة والشعر والغنا وقال في الصحاح ومنه الحديث اقرؤا القران بلحون العرب وقد لحن في قرائته اذا طرب فيها وغرد وهو الحن الناس اذا كان احسنهم قرائة
وغناء وقال ايض التغريد التطريب في الصوت والغنا واما النهي عن لحوق اهل الفسوق والكباير وذم اقوام يرجعون القران ترجيع الغناء والنوح و
الرهبانية فلا يدل الا على النهي عن نوع خاص من الترجيع وهو ترجيع الغناء والنوح والرهبانية ولعدم معلوميته يجب العمل في كل ما لا يعلم بالاصل
ولا يتوهم انه يلزم تخصيص العام بالمجمل اذ دلت الرواية على ان الترجيع المجوز هو ترجيع العرب والمنهي عنه هو ترجيع الغناء والنوح والرهبانية وترجيع
اهل الفسوق والكباير غاية الامر انه لا يعلم تعيين احدهما ومثل ذلك ليس تخصيصا بالمجمل واما منع كون مطلق الترجيع غناء ففيه انه بعد ضم
حسن الصوت المرغب فيه مع الترجيع لا يمكن الخلو الا انه يمكن ان عن نوع من الاطراب فيكون غناء وتحزين القاري يستلزم تحزين المستمع
غالبا واما تاويل قوله يتغنوا بطلب الغناء فهو مما يستبعد عن سياق الكلام غاية الاستبعاد ومنها مطلق الذكر والدعاء والفضايل والمناجات
وامثالها ويدل على استثنائها جواز الغناء فيها ما ذكرنا من الاصل السالم عن المعارض بالمرة مضافا الى مرسلة الفقيه المتقدمة المتضمنة لتجويز
شراء المغنية لان يذكر بصوتها فان اطلاقها يشمل الغناء ايض مع ان الظاهر ان السؤال كان عن غنائها اذا كان عدم حرمة غيره ظاهرا وفيها
دلالة على تاثير الصوت ووصفه في رقة القلب ولو لا دلالتها بخصوصها فلا شك في الدلالة بالعموم فيحصل التعارض المذكور على نحو ما مر في القران
والمراثي وقد يورد على التعارض المذكور بما مر من ان الغناء هو الترجيع المطرب كما هو المستفاد من كلام الغزالي في الاحياء ومن كلام الجوهري في لغة
التغريد حيث قال التغريد التطريب في الصوت والغناء وكل كلام جمع اخر فسروه بالمعنى المصدري كمد الصوت وتحسين اللفظ وامثاله وهو من اوصاف
الصوت والقرائة والذكر وامثالها الموجودة بايجاد مغاير لايجاد معروضاتها فلا تعارض بين النهي عنه والترغيب اليها نعم يصح التعارض لو قلنا ان
الغناء هو الصوت المشتمل على الترجيع كما هو المصرح به في كلام طائفة اخرى كصاحب القاموس حيث قال الغناء ككساء من الصوت ما طرب به وهو
ظ النهاية الاثيرية وقال كل من رفع صوتا ووالاه فصوته عند العرب غناء وعن الصحاح انه قال الغناء هو ما يسميه العجم دوبيتي بل قيل ان الغنا نقل الاردبيلي في شرح
فسر في المشهور بالصوت المشتمل على الترجيع المطرب بل هو الظاهر من الاخبار المفسرة لقول الزور ولهو الحديث بالغناء لانهما غير الترجيع وفيه ان المفاتيح

مع هذا

كتاب المكاسب

مع هذا الاختلاف وعدم تعين المعنى يرجع الى مقتضى الاصل وهو الاباحة هذا ثم انه كما يحرم الغناء مطلقا او غير ما استثنى يحرم استماعه ايضا بالاجماع والروايات المتقدمة كما مر وكذا يحرم التكسب بالمحرم منه والاجرة عليه بلا خلاف اجده وظاهر المفيد انه اجماع المسلمين وفي المنتهى تعلم الغناء والاجرة عليه حرام عندنا بلا خلاف ويدل رواية ابي بصير والطاطري وابن ابي البلاد المتقدمة ورواية نضر بن قابوس المغنية ملعونة ملعون من اكل كسبها ومرسلة الفقيه اجر المغني والمغنية سحت وقد يستدل عليه ايضا بالاصل اذ الاصل عدم صحة المعاملة وعدم الاشتغال وهو ضعيف غايته لان غايته عدم اللزوم دون الحرمة لو رضي به المالك

معونة الظالمين

ومنها معونة الظالمين في ظلمهم بل في مطلق الحرام بالثلثة قال الله سبحانه ولا تعاونوا على الاثم والعدوان وقال تع ولا تركنوا الى الذين ظلموا والركون المحرم هو الميل القليل فكيف بالاعانة وفي حسنة ابي بصير عن اعمالهم فقال ع لا ولا مدة بقلم وان احدكم لا يصيب من دنياهم شيئا الا اصابوا من دينه مثله وموثقة يونس لا تعنهم على بناء مسجد وموثقة عمار عن اعمال السلطان يخرج فيه الرجل قال لا الا ان لا يقدر على شيء يأكل ولا يشرب ولا يقدر على حيلة ورواية عذافر ما حالك اذا نودي بك في اعوان الظلمة ورواية ابن ابي يعفور وفيها بعد السؤال عن الرجل يدعى الى البناء يبنيه او النهر يكريه او المسناة يصلحها ما احب اني عقدت لهم عقدة او وكيت لهم وكاء وان لي ما بين لابتيها لا ولا مدة بقلم ان اعوان الظلمة يوم القيمة في سرادق من نار وصحيحة ابي حمزة اياكم وصحبة الظالمين ومعونة الظالمين ورواية طلحة بن زيد العامل بالظلم والمعين له والراضي به شركاء وفي عقاب الاعمال قال رسول الله ص اذا كان يوم القيمة نادى مناد اين اعوان الظلمة ومن لاق لهم دواة او ربط لهم كيسا او مد لهم مدة قلم فاحشروهم معهم وفي تفسير العياشي عن الرضا ع بعد السؤال عن اعمال السلطان الدخول في اعمالهم والعون لهم والسعي في حوائجهم عديل الكفر والنظر اليهم على العمد من الكباير التي يستحق بها النار وفي كتاب ورام قال ع اذا كان يوم القيمة نادى مناد اين الظلمة واعوان الظلمة واشباه الظلمة حتى من برى لهم قلما او لاق لهم دواة قال فيجتمعون في تابوت من حديد ثم يرمى بهم في جهنم وفيه ايضا انه قال من مشى الى ظالم ليعينه وهو يعلم انه ظالم فقد خرج من الاسلام الى غير ذلك والمستفاد من غير الاية الاولى من تلك الادلة وان كان حرمة اعانة الظالمين ولو في المباحات والطاعات ولذا يظهر الميل اليها من بعض اصحابنا الآن ظاهر الاكثر بل قيل بغير خلاف يعرف اختصاص التحريم بالاعانة في المحرم وعلل تارة بقصور الاخبار المطلقة سندا واخرى بعدم صراحتها دلالة لاحتمال ان يكون المراد بالمباحات والطاعات ما لغرضها التحريم بغصب ونحوه كما هو الاغلب في احوالهم وثالثة بالحمل على الكراهة جمعا بينها وبين قوله ع في رواية ابن ابي يعفور ما احب اذ هو ظاهر في الكراهة قطعا مع ان بعض تلك الاخبار في التحريم كالاول والثاني يجوز ان يكون المراد من قوله لا انه لا يحسن او لا احب وفي الاول المنع كيف وفيها الصحيح والموثق والحسن مع ان بعد اطلاق الاية الثانية لا يضر ضعف سند الخبر وفي الثاني عدم الدليل على هذا التقييد البعيد والغلبة الموجبة للتقييد ممنوعة وفي الثالث بان قوله ما احب لا ينافي الحرمة لغة وظهوره في الكراهة في زماننا لا يقتضيه في زمان الشارع والاصل تأخره مع ان مقتضى المعقب له الحرمة وعدم ظهور بعضها في الحرمة لا يوجب خروج الباقي عن الظهور فالاولى ان يعلل بمعارضة تلك المطلقات مع الاخبار المتكثرة الواردة في الموارد العديدة في الحث على اعانة المسلمين وقضاء حوائجهم ومودتهم والاهتمام امورهم المعاضدة بالكتاب وبعمل كافة الاصحاب واذ لا مرجح فالعمل على الاصل المقطوع به وهو جواز اعانة الظالم وقضاء حوائجه في غير المحرم لخروج المحرم عن مطلقات الاعانة بالاجماع وضرورة العقل ولكن مقتضى ذلك عدم رجحانه استحبابا او وجوبا بل يختص الرجحان بغير الظالم وهو كذلك ويلزمه عدم رجحان اعانة العاصي لله بل من صدر عنه معصية ولم يتب لصدق الظالم عليه لغة واطلاقه عليه في غير موضع من الكتاب العزيز واختصاص بعض الاخبار بالظالمين من خلفاء الجور لا يخصص غيره ويؤكده الحث على بغض الفساق والامر بالبغض في الله واما من تاب عن ذنب فهو كمن لا ذنب له ضرورة اعانة النبي والائمة لمن سبق كفره وعصيانه بعد رجوعه ومحبتهم له ومصاحبتهم اياه فمثله خارج عن مطلقات النهي عن اعانة الظالم قطعا فيدخل في معارضها بلا معارض ومثله من لم يعلم صدور ظلم ومعصية منه لعدم العلم بصدق الظالم وهل يلحق بهما من لم يعلم بالقراين ركونه الى الذنب من اهل العصيان واحتمل في حقه التوبة فيه اشكال من حيث دلالة الاخبار على وجوب حمل اتهام المسلم في امر دينه والتوبة امر واجب من الدين ومن جهة ان ما يدل على خروج التائب عن الظالم من معاملة المعصومين مع اصحابهم لم يعلم دلالته على خروج مثله ايضا

حفظ كتب الضلال

ومنها حفظ كتب الضلال عن الاندراس ونسخها وتعليمها وتعلمها على المعروف من مذهب الاصحاب بل لا خلاف بينهم كما في المنتهى ولرواية الحذاء من علم باب ضلال كان عليه مثل وزر من عمل به ولما رواه في تحف العقول ورسالة المحكم والمتشابه للسيد عن الصادق ع وكل منهي عنه مما يتقرب به لغير الله ويقوى به الكفر والشرك من جميع وجوه المعاصي او باب يوهن به الحق فهو حرام بيعه وشراؤه وامساكه وملكه وهبته وعاريته وجميع التقلب فيه الا في حال تدعو الضرورة فيه الى ذلك ويجبر ضعفها بالعمل والتمسك بحرمة المعاونة على الاثم غير مطرد وبوجوب دفع الضرر المحتمل او المظنون ضعيف لانه انما يفيد لو انحصر الدفع بذلك وليس كذلك لاندفاعه بعدم الرجوع او المجاهدة في دفع الشبهة ولذا يتعلق التكليف به ومقتضى الاستثناء في الاخيرة عدم الحرمة مع التقية وهو كذلك بل وكذا اذا كان الغرض النقض او الحجة على اهل الباطل وفاقا للمشهور لما رواه الشيخ الحر في الفصول المهمة عن الص والظ انه ايضا من الكتاب المذكور ان كل شيء لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كله حلال بيعه وشراؤه وامساكه واستعماله وهبته وعاريته ومقتضى ذلك وان كان استثناء كل ما اذا ترتب عليه مقصد صحيح كتحصيل البصيرة بالاطلاع على الآراء والمذاهب وتمييز الصحيح من الفاسد والاستعانة على التحقيق

ومن الانواع المحرمة كسبها هجاء المؤمنين

وتحصيل ملكة البحث والنظر وغير ذلك كما ذكره المحقق الثانى وصاحب الكفاية الا ان ضعف الرواية وعدم انجبارها الا فى البعض والاجماع يمنع من
استثناء غيرها ولو اشتمل الكتاب على الضلال وغيره جاز حفظ غير موضع الضلال بعد طرحه للاصل والمراد بالضلال ما خالف الحق واقعا كما
يخالف الضرورى او بحسب علم المكلف خاصة ولعل ما خالف بحسب ظنه فلا وهل يلحق بكتب الضلال كتب السحر والقيافة وامثالهما من المحرمات الظاهر من
رواية التحف ذلك ولكن لعدم تصريح الاصحاب به لم يعلم الشهرة الجابرة فالاصل ينفيه الا مع قصد التوصل الى المحرم **فرع** مقتضى ما ذكر وجوب
اتلاف ما فيه ضلال من الكتب فى عدم لزوم غرامة على من اتلفه من غيره الا اذا احتمل الغرض المستثنى فى حقه مع ادعائه ومنها هجاء المؤمنين
اى ذكر معايبهم بالشعر للاجماع وايجابه الايذاء وقد قال الله سبحانه ان الذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتانا واثما مبينا
وعن رسول الله صلى الله عليه وآله من اذى مؤمنا فقد اذانى ومن اذانى فقد اذى الله فهو ملعون فى التورية والانجيل والزبور والفرقان ومنه
ومما يأتى من جواز غيبة المخالف وسبه يظهر وجه التخصيص ولما رواية السكونى من تمثل ببيت شعر من الخنا لم يقبل منه صلوة ذلك اليوم
ومن تمثل بالليل لم يقبل منه الصلوة تلك الليلة ففى افادته الحرمة قاصرة وهى ان يذكر انسان من خلفه بما هو فيه من السوء فلو لم يكن من خلفه
لم يكن غيبة كما هو مقتضى مادة اللفظ وفى رواية ابان عن رجل لا يعلمه الا يحيى الازرق من ذكر رجلا من خلفه بما هو فيه مما عرفه الناس لم
يغتبه ومن ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه الناس فقد اغتابه ومن ذكره بما ليس فيه فقد بهته ويستفاد منها وجه اشتراط كونه مما هو
فيه مضافا الى حسنة عبد الرحمن بن سيابة الغيبة ان تقول فى اخيك ما ستره الله عليه واما الامر الظاهر فيه مثل الحدة والعجلة فلا والبهتان
ان تقول فيه ما ليس فيه وما رواه فى مكارم الاخلاق قلت يا رسول الله صلى الله عليه وآله وما الغيبة قال ذكرك اخاك بما يكره قلت يا رسول الله صلى الله عليه وآله فان كان فيه
ذاك الذى يذكر به قال اعلم انك اذا ذكرته بما هو فيه فقد اغتبته واذا ذكرته بما ليس هو فيه فقد بهته وما رواه فى مجمع البيان اذا ذكرنا الرجل
بما فيه يكرهه الله فقد اغتبته ويظهر من ذلك وسابقه مضافا الى الاجماع وجه اشتراط كونه مؤمنا فلو لم يكن كذلك لم يكن غيبة وهل يشترط
فيه ان يكون مما يكره المغتاب فى نفسه لو سمعه الاظهر لا لاطلاق الاولين وصحيحة داود بن سرحان عن الغيبة قال هو ان تقول لاخيك فى دينه ما لم
يفعل وتبث عليه امرا قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حد ولا ينافيه رواية المكارم لجواز ان يكون مقتضى ما يكره بمعناه اللازم مع انا نرى كراهة
بعض الناس مما ليس بسوء عرفا بل هو حسن شرعا وهو ليس بغيبة اجماعا ومنهم من اخذ فيها قصد الذم فان اراد فى صدق الغيبة فالاطلاق ينفيه
وان اراد فى التحريم ففيه تفصيل يأتى ثم انه لا ريب فى حرمة الغيبة ويدل عليه الاجماع والكتاب والسنة قال الله سبحانه مخاطبا للذين امنوا ولا يغتب
بعضكم بعضا وعن رسول الله صلى الله عليه وآله اياكم والغيبة فان الغيبة اشد من الزنا فان الرجل قد يزنى فيتوب الله عليه وان صاحب الغيبة لا يغفر له
حتى يغفر له صاحبه وعن الصادق عليه السلام الغيبة حرام على كل مسلم وفى مرسلة ابن ابى عمير من قال فى مؤمن ما رأته عيناه وسمعته اذناه فهو من الذين قال الله عز وجل
الذين يحبون ان تشيع الفاحشة ورواية السكونى الغيبة اسرع فى دين الرجل المسلم من الاكلة فى جوفه ورواية الحسين بن زيد ونهى عن الغيبة وقال
من اغتاب امرء مسلما بطل صومه ونقض وضوئه وجاء يوم القيمة يفوح من فيه رائحة انتن من الجيفة يتاذى بها اهل الموقف فان مات قبل ان يتوب
مات مستحلا لما حرم الله تعالى وفى خطبة النبى صلى الله عليه وآله معاشر من امن بلسانه ولم يؤمن بقلبه لا تغتابوا المسلمين ولا تتبعوا عوراتهم وفى رواية كذب من زعم
انه ولد حلال ياكل لحوم الناس بالغيبة والمستفاد من اطلاق رواية السكونى وما بعدها وما فى معناها ان كان حرمة غيبة المخالف ايضا الا ان صريح
جماعة التخصيص بالمؤمن بل نفى بعضهم الريب عنه فيجوز غيبة المخالف وهو كذلك لصحيحة داود بن سرحان قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا رأيتم اهل الريب والبدع من
بعدى فاظهروا البراءة منهم واكثروا من سبهم والقول فيهم والوقيعة وباهتوهم كيلا يطمعوا فى الفساد فى الاسلام ويحذرهم الناس ولا يتعلموا من بدعهم
يكتب الله لكم بذلك الحسنات ويرفع به الدرجات فى الاخرة والوقيعة الغيبة قاله فى مجمع البحرين وقع فى الناس وقيعة اغتابهم ويؤيده اختصاص اكثر الاخبار الواردة
فى طرقنا بالمؤمن او الاخ فى الدين ونفى الايمان والاخوة للمخالف مما يقطع به فساده ويؤكده النصوص المتواترة الواردة عنهم فى طعنهم ولعنهم وتكفيرهم
وانهم شر من اليهود والنصارى وانجس من الكلاب فتامل نادر ومن ذلك ضعيف كالتمسك باطلاق الكتاب لاختصاص الخطاب باهل الايمان وكون المخالفين
منهم ممنوع واقتضاء التعليل بما يتضمن الاخوة اختصاص الحكم بمن شمله الصفة مضافا الى ان تعديته خطاب المشافهة الى الغائبين يحتاج الى اتحاد
الوصف ولا ريب فى تغايره **فروع** ذكر جماعة منهم والدى رحمه الله فى جامع السعادات ان الغيبة لا ينحصر باللسان بل كلما يفهم نقصان الغير ويعرف ما
يكرهه فهو غيبة سواء كان بالقول او الفعل او التصريح او التعريض او الاشارة او الايماء او الغمز او الرمز او الكتابة او الحركة **اقول** لا شك فيه
اذا كان بالتعريض بالقول لصدق القول والذكر ولما فى البوالقى فاستدل عليه بان الذكر باللسان غيبة محرمة لتفهيم الغير نقصان اخيك لا
لكون التفهيم لسانا مضافا فى الايماء والحركة الى ما روى انه دخلت امرءة قصيرة على عائشة فلما ولت اومات بيدها اى هى قصيرة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله
قد اغتبتها مع ان القلم احد اللسانين وفى الكل نظر لكون العلة مستنبطة والرواية ضعيفة والعبارة غير ثابتة من كلامه حجة **م** قال والدى رحمه الله فى
جامع السعادات ذكر مصنف فى كتابه فاضلا معينا وتهجين كلامه بلا اقتران شئ من الاعذار المحوجة الى ذكر غيبة وفى كونه غيبة نظر وان كان محرما
لكونه ايذاء منهم قال والدى رحمه الله فى كتاب المذكور الغيبة انما تحرم اذا قصد به هتك عرضه او اضحاك الناس واما اذا كان ذلك لغرض صحيح لا يمكن التوصل اليه
الا به فلا يحرم وفى اطلاقه نظر والظاهر الاقتصار فى الجواز فيما ورد فى جوازه رخصة خصوصا او عموما كما يأتى وجهه **م** التقص كما صرح به والدى اعم من

ان يكون

كتاب المكاسب

في بيان المواضع المستثناة من الغيبة المحرمة

ان يكون في بدنه او اخلاقه او افعاله او اقواله المتعلقة بدينه او دنياه بل في ثوبه او داره او دابته وامثال ذلك ثم انه استثنى من الغيبة المحرمة مواضع
الاول الفاسق مطلقا اذا كان مصرا على فسقه استثناه بعضهم بل ظاهر مجمع البحرين انه المشهور قال المنع من غيبة الفاسق المصر كما يميل اليه كلام بعض
من تأخر ليس بالوجه ويدل عليه ما روي عن رسول الله ص قال قولوا في الفاسق ما فيه كي تحذره الناس وعنه ايضا انه قال لا غيبة لفاسق والحمل على النهي
بعيد وينفيه بعض الاخبار الآتية ولكن ضعف الروايتين وعدم ثبوت الشهرة الجابرة يمنع الحكم بمقتضاهما نعم وفي موثقة سماعة من عامل الناس
فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته وكملت مروته وظهر عدله ووجبت اخوته وفي موثقة ابي بصير انه استأذن على
النبي ص وكان عند عايشة رجل فقال رسول الله بئس اخو العشيرة فقامت عايشة فدخلت البيت فاذن له رسول الله فلما دخل اقبل رسول الله ص
بوجهه وبشره اليه يحدثه حتى اذا فرغ وخرج من عنده قالت عايشة يا رسول الله بينا انت تذكر هذا الرجل بما ذكرته به اذا اقبلت عليه بوجهك وبشرك
فقال رسول الله ص عند ذلك ان من شرار عباد الله من يكره مجالسته لفحشه ولكن جواز كون المنفي المفهوم في الاولى مجموع الاربعة والرجل في الثانية
كافرا او بالفسق مجاهرا يمنع من اثباتهما الحكم الثاني المجاهر بالفسق المعلن له وقد استثناه جماعة ويدل عليه روايات ابان وعبد الرحمن وصحيحة داود
ابن سرحان المتقدمة مضافة الى صحيحة هرون بن الجهم المروية في مجالس الصدوق واذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة واحتمال النهي مع كونه
بنفسه بعيدا ينفيه العطف على الحرمة والشرط ويؤيده رواية ابن ابي يعفور لا غيبة لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا ومن رغب عن جماعة المسلمين وجبت
على المسلمين غيبته وروي عن رسول الله ص انه قال من القى جلباب الحياء عن وجهه فلا غيبة له لا يقال ان تعارض الاخبار المجوزة مع الاخبار الناهية
عن غيبة المؤمن والمسلم بالعموم من وجه والترجيح للناهية بموافقة الكتاب فانا نقول ان هذا اذا علم عموم الكتاب للمجاهر بالفسق ايضا وهو غير معلوم
لان الخطاب للمشافهين وكون واحد منهم مجاهرا بالفسق لم يعلم بل هو بالاصل مدفوع فاثبات الحكم للمجاهر بالشركة غير جائز ومقتضى الروايتين و
الصحيحة المتقدمة وان كان اختصاص الجواز بما جاهر وتظاهر به وعدم التعدي الى غيره من المساوي كما هو المصرح به في كلام جماعة الا ان مقتضى
البواقي التعميم فعليه الفتوى الثالث من كان معروفا باسم يعرب عن غيبته ويدل عليه بعد عمل العلماء الروايتان والصحيحة المتقدمة بل مقتضاها استثناء
كل عيب عرفه الناس ولو لم يعرف به ولكن المستفاد منها عدم كون ذلك غيبة لا عدم الاثم عليه لو كان مما يكره صاحبه لو سمعه فيحرم لو كان كذلك لعموم ما حرم
الايذاء واظهار العيوب الرابع اذا علم اثنان من رجل عيبا فذكره احدهما عند الآخر استثناه بعضهم وهو تخصيص للعمومات من غير حجة ورواية ابان غير
مفيدة لانه لم يعرفه الناس الخامس التظلم عند من يرجو ازالة الظلم لبعض الروايات ولتوقف دفع الظلم المجوز اجماعا عليه السادس ما كان متعلقه اعني المقول
فيه غير معين نحو بعض الناس كذا وبعض اهل البصرة كذا او رأيت شخصا كذا لعدم ظهور الاخبار الناهية في مثل ذلك وللاجماع ولورود مثله في كلمات
الاطهار السابع ما كان متعلقه غير معروف عند السامع الثامن ما كان متعلقه غير محصور وفي استثنائهما نظر ظاهر بل الحرمة فيهما اظهر التاسع
الجرح والتعديل للشاهد والراوي لعمل العلماء واخبار التزكية المعارضة لمحرمات الغيبة فيرجع الى الاصل ومنه يعلم استثناء كل ما ورد في جوازه او وجوبه
حجة خاصة او عامة كمكافحة لا دافع منها الا الغيبة كالاستفتاء ونصح المستشير وتحذير المسلم من الوقوع في الخطر والشر والشهادة على فاعل المحرم حسبة

ومن الامور المحرمة الغش

وامثالها ومنها غش الناس وهو حرام بلا خلاف فيه ظاهرا وفي المنتهى التصريح به للصحاح المستفيضة وغيرها ففي صحيحة هشام بن سالم ليس من المسلمين
من غشهم وصحيحة هشام بن الحكم كما في الفقيه وحسنته كما في الكافي في باب البيع في الظلال ان البيع في الظلال غش والغش لا يحل وفي رواية عيسى ... الغش وفي مرسلة الفقيه
ليس منا من غش مسلما واخرى من غش المسلمين حشر مع اليهود يوم القيمة وثالثة قال رسول الله ص لزينب العطارة اذا بعت فاحسني ولا تغشي وفي
عقاب الاعمال من غش مسلما في بيع او شراء فليس منا ويحشر مع اليهود يوم القيمة الى غير ذلك ثم ان الغش خلاف النصح والخلوص واظهار خلاف ما اضمر و
حصوله في المعاملة انما يكون اذا كان في المبيع نقص ورداءة وله صور **وتوضيح المقام** ان النقص الذي يمكن ان يتحقق فيه الغش يتصور على وجوه
لان سببه اما يكون مزج المبيع بغير جنسه كاللبن بالماء او ما يجانسه كالجيد بالرديء او بغير المزج وهو قد يكون بعيب فيه اخفاه بابدائه وصف يستره او عدم
اظهاره مع كونه مستورا او قد يكون بتغييره عما هو في الواقع الى الادنى لمصلحة نفسه كبل اليابس لزيادة الوزن وقد يكون بالتباس السلعة بان
يزعم الرديء الجيد كان يبيع لبن البقر مكان لبن المعز ثم على جميع التقادير اما ان يكون النقص خفيا حال المعاملة عرفا او غير خفي بل يكون مما
يعرف غالبا وعلى الاول اما يكون مما يظهر النقص حال المعاملة بالفحص ويكون خفاؤه لتقصير المشتري او لا يظهر بالفحص وعلى الثاني اما يعلم تفطن
المشتري به او عدم تفطنه او لا يعلم وعلى التقادير اما يبيعه على ما هو المتعارف في الخالي عن النقص من السعر او على ما يتعارف مع النقص وعلى
التقادير اما يكون حصول النقص بفعل البايع بقصد الغش او لا وعلى التقادير اما يظهر البايع عدم النقص قولا او فعلا او يظهر النقص او لا يبين
شيئا منهما فان اظهر عدم النقص ارتكب المحرم مطلقا لكونه كذبا مطلقا وغشا ايضا في صورة عدم تفطن المشتري وان اظهر النقص لم يرتكب
محرما اصلا بالاجماع والمستفيضة وان لم يظهر شيئا منهما فلا حرام مع تفطن المشتري بل مع عدم العلم بعدم تفطنه وان علم عدم تفطنه
فالظاهر الحرمة ايضا لكونه خلاف النصح الواجب بالاخبار المستفيضة الا اذا باعه بسعر الردي ولم يتضرر به المشتري ثم البيع صحيح في جميع تلك الصور
النهي بالغش وهو غير البيع لانه يتحقق باظهار خلاف ما اضمر او ترك النصح وكلاهما غير البيع ولا يضر ظن المشتري اتصافه بخلاف ما هو كذلك اذا لم
يقصد بذلك لان ثبوت خيار الرؤية بالاخبار والاجماع يدل على عدم اعتبار ذلك في الصحة ومنها تدليس الماشطة باظهارها في المرءة

والقرمة القطعة من الكلمة التي تزيل خصلة النساء وهي شعر تحيم

محاسن ليست فيها الترويج كسادها بلا خلاف بل عليه الاجماع في بعض العبارات لكونه غشا ومنه يظهر انسحاب الحكم في فعل المرأة ذلك بنفسها ولو انتفى التدليس كما لو كانت مزوجة فلا تحريم للاصل والمستفيضة ففي صحيحة محمد فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ادني مني يا ام عطية اذا انت قنيت الجارية فلا تغسلي وجهها بالخرقة فان الخرقة تشرب ماء الوجه ومرسلة ابن ابي عمير دخلت ماشطة على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال لها هل تركت عملك او اقمت عليه قالت يا رسول الله انا اعمله الا ان تنهاني عنه فانتهى فقال افعلي فاذا مشطت فلا تجلي الوجه بالخرقة فانه يذهب بماء الوجه ولا تصلي الشعر بالشعر ورواية سعد الاسكاف عن القرامل التي تضع النساء في رؤسهن تصلن به شعورهن فقال لا باس على المرأة بما تزينت لزوجها قال فقلت له بلغنا ان رسول الله صلى الله عليه وآله لعن الواصلة والموصولة فقال ليس هناك انما لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الواصلة التي تزني في شبابها فلما كبرت قادت النساء الى الرجال فتلك الواصلة والموصولة ومضمرة عبد الله بن الحسن عن القرامل قال وما القرامل قلت صوف يجعله النساء في رؤسهن قال اذا كان صوفا فلا باس فان كان شعرا فلا خير فيه من الواصلة والموصولة ومرسلة الفقيه لا باس بكسب الماشطة اذا لم تشارط وقبلت ما تعطى ولا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها واما شعر المعز فلا باس بان يوصل شعر المرأة بل يستحب تزيين المرأة لزوجها كما يستفاد من كثير من المعتبرة ثم المستفاد من المرسلتين حرمة وصل شعر المرأة بشعر مرأة اخرى ويحمل على الكراهة او على ما اذا كان فيه تعريض للشعر الى غير ذات محرم فان ثبت اجماع والا فلا وجه للحمل وثبوت الاجماع مشكل فالتعميم اظهر ويجوز وضع القرامل في رواية سعد وانكار لعن رسول الله مطلق الواصلة والموصولة للقرامل لا يفيد لكون القرامل اعم فيجب التخصيص سيما مع التصريح بذلك التخصيص في رواية عبد الله وهل يلحق به وضع شعر الغير على الراس من غير وصل فيه تامل وعدم اللحوق اظهر ومنها تزيين الرجل بالذهب والحرير الا ما استثني وبالسوار والخلخال والثياب المختصة بالنسوة في العادة ويختلف باختلاف الاصقاع والازمان اجماعا ونصا وفتوى في الاولين وعلى الاظهر الاشهر في البواقي بل قد يحتمل فيها الاجماع ايض للنصوص المانعة عن تشبه كل من الرجال والنساء بالاخر ففي الخبر المروي عن فضل العلل لعن الله المتشبهين من الرجال والنساء والمتشبهات من النساء بالرجال وفي اخر اخرجوهم من بيوتكم فانهم اقذر شيء وقصور الاسانيد منجبر بالشهرة مع التايد بانه من لباس الشهرة المنهي عنها في المستفيضة ويظهر من الخبر المذكور انسحاب الحكم في تزيين المرأة بلباس الرجل ايض مع انه لا قائل بالفرق ومنها الغناء ومنها العمل بالات اللهو وقد ذكرنا تفصيلها في كتاب الشهادات ومنهم من زاد امورا اخر ومنهم من نقص

المقصد الرابع في بعض ما يتعلق بهذا المقام:

في بيان من المواد ما يجوز اخذ الاجرة على الواجب وما لا يجوز

وفيه مسائل **المسئلة الاولى** المشهور انه لا يجوز اخذ الاجرة على ما يجب فعله عينا او كفاية ونفى بعضهم الخلاف فيه وظاهر الاردبيلي الاجماع عليه وعن فخر المحققين عدم الجواز في الواجبات المتوقفة على النية دون غيرها وظاهر بعضهم اختصاص عدم الجواز بالذاتي دون التوصلي بل ادعى الاجماع على الجواز في الثاني وتوهم اتحاد القولين الاخيرين بط لان الذاتي قد يكون فيه النية وقد لا يكون كرد الامانة واداء الدين ونفقة الزوجة ونحوها ونسب الخلاف الى السيد في تغسيل المولى وتكفينه ودفنهم بالنسبة الى غير الولي وهو بالخلاف في الموضوع اشبه فانه لا يقول بوجوب هذه الامور على غير الولي واستدل عليه تارة بالاجماع وهو لعدم ثبوته الا في الجملة قاصر عن افادة تمام المط واخرى بمنافاته للاخلاص المامور به وهو مع اختصاصه بما يتوقف على النية ممنوع لامكان الاخلاص بعد ايقاع عقد الاجارة فان العمل يصير بعد [illegible] يصير من قبيل ما الوجوب بنذر وشبهه فيمكن تحقق الاخلاص في العمل وان صارت الاجرة سببا للتوجه الايجابي اليه وبذلك صحح جماعة جواز الاجرة على استيجار الصلوات على الاموات والتحقيق ان يقال ان مورد الاجارة اما ما هو واجب على الاجير عينا او كفاية او على المستاجر وعلى الاول اما دل دليل على وجوبه مطلقا اي من غير تقييد باخذ الاجرة عليه او ليس كذلك وعلى التقادير اما يكون واجبا ذاتيا او توصليا وعلى الاول اما يجب فيه النية اولا فان كان واجبا مطلقا على الاجير لا يرد عليه الاجارة ولا يجوز اخذ الاجرة عليه مطلقا لان هذا الفعل اما ليس فيه منفعة للمستاجر او يكون فيه منفعة له فان لم يكن فيه منفعة فلا معنى للاجارة والاجر فيه لان الاجر عبارة عما يوجد عوضا عن شيء ينتقل الى المستاجر فاذ لا منفعة له فيه فلا نقل فلا اجر ولا اجارة وكذا ان كانت فيه منفعة له كانقاذ ولده الغريق لان ايجاب الله سبحانه هذا الفعل على الاجير وطلبه منه تمليك للمستاجر لهذه المنفعة من الاجير ولا يجوز الاجارة ولا اخذ الاجرة عن شخص بعوض اداء ما يملكه وهذا ظاهر وفيما يجب فيه النية اظهر لان منافع العبد باسرها ملك الله سبحانه وهو وان اذن له في التصرف فيها بانحاء التصرفات الا ان ايجابه سبحانه لفعل له عز شانه يوجب عدم الاذن للعبد في التصرف في تلك المنفعة واخذ العوض عنها ونقلها الى الغير بل الايجاب تفويت تلك المنفعة واخراجها من يده لان ايجاب المنفعة طلب من الله سبحانه هذه المنفعة لنفسه وعدم كونها مملوكة للعبد فلا يجوز اخذ العوض عنها ثم لا فرق في ذلك بين ما كان وجوبه عينيا ام كفاية لان الواجب الكفائي ايض واجب مشروط على كل احد وشرطه عدم العلم بفعل غيره وهو متحقق فيما نحن فيه ويدل على المط ايضا ان عمومات ادلة الاجارة بحيث يشمل المورد غير معلوم والاصل في المعاملات الفساد الا ان ذلك لا يثبت الا فساد عقد الاجارة في غير ما دل الدليل على صحتها فيه نحو الصنايع وما اشبهها من الواجبات الكفائية او الحج والصلوة ونحوهما من الغير واما عدم جواز اخذ الاجرة وحرمتها فلا بخلاف الاول فان نقل ما هو ملك للغير اليه او الى غيره واخذ العوض عنه غير جائز نعم لو اعطاه ذلك الغير مع علمه بانه ليس عوضا له ولا يستحق العوض يكون ذلك اباحة محضة لا عوضا واجرة فيكون مباحا ولنا ان نستدل ايضا بان المتبادر عن ايجاب شيء طلبه مجانا ولذا لو امر المولى عبده بامر فاخذ الاجر من شخص ولو كان له فيه نفع يذم عرفا الا ان يكون قرينة على جواز الاخذ ثم ان ما ذكرنا انما هو في الواجب المعين واما المخير فلا حرج في اخذ الاجرة على احد فرديه المعين اذا كان في التعيين نفع للمستاجر

وان لم يثبت

وان لم يثبت وجوبه مطلقا بل احتمل كونه واجباً بشرط الاجارة او بسببها فلا يحرم اخذ الاجرة وبه يصح الاجارة في اكثر الصنايع التي هي واجبة كفائية
مضافاً الى الاجماع بل الضرورة على الجواز كلها وان كان واجباً على المستاجر فان كان توقيفياً فلا شك ان الاصل عدم صحته اذا صدر عن غيره واجباً
لان الصحيح في مثله موافقة الامر وبعد توجه الامر الى شخص لا يكون ما اتى به غيره موافقا للمامور به فلا يكون العمل صحيحا فلا يكون منفعة ولا
صحيح ولا اخذ الاجرة عليه جايز نعم ان دل دليل على جواز فعل الغير عنه نيابة فيخرج به عن الاصل ويحكم بصحة العمل والاجارة بهذا الدليل ومن
هذا القبيل استيجار الغير للعبادة عن الميت كالصلوة والحج والصوم فما وجد له دليل على جواز الاجارة يحكم به فيه وما لم يوجد لا يحكم واما انه هل
يوجد دليل على جواز استيجار العبادات مطلقا او عبادة خاصة فهو ليس من وظيفة المقام نعم قد يستشكل فيما ثبت فيه ذلك من جهتين
احدهما ان صحة الاجارة موقوفة على قابلية المنفعة وكونها محللة ولا ريب ان الصلوة مثلا عن الغير قبل الاجارة في غير المتبرع غير صحيحة
بالاجارة يوجب الدور اذ صحة الصلوة عن الغير موقوفة على الاجارة الصحيحة المتوقفة على صحة الصلوة عن الغير ودفعه ان وقوع الاجارة
موقوف على امكان الصلوة عن الغير بالاجارة وامكانها موقوف على دليل شرعي عليها الا على الاجارة الصحيحة وانما يتوقف عليها وقوع الصلوة
المؤداة صحيحة وصحة الاجارة غير موقوفة عليها وثانيهما ان الصلوة ونحوها عبادة يجب فيها اخلاص النية وهو مع الاجارة غير متحقق لان الفعل
حينئذ يكون بقصد اخذ الاجرة ودفع بان بعد ثبوت صحة الاجارة بدليل يكون ذلك دليلا على جواز تشريك ضميمة اخذ الاجرة مع القربة في
كالجنة والخلاص من النار واشباههما ولا يخفى ان مبنى ذلك على عدم امكان الاخلاص مع الاجارة والا لم يدل دليل جوازها على جواز التشريك
والظاهر امكانه كما مر فان الفعل بالاجارة يصير واجبا شرعا ويتم نية التقرب وعدم استحقاق تمام الاجرة قبل العمل لا يوجب عدم وجوبه قبل
المنصور من نية التقرب من جهة الاجارة انما هو من جهتها الا من جهة انه عبادة مخصوصة ولا ريب ان المعتبر في الصلوة والصوم ونحوهما نية التقرب
بها الى الله من حيث انها هي قلنا لم يثبت من ادلة وجوب الاخلاص ازيد من وجوب قصد كون الفعل لله سبحانه ولاجل اطاعته وامتثال امره اما
وجوب نية الاطاعة من حيث ان الفعل هذا الفعل او لاجل الايجاب من هذه الجهة فلا ولو وجب ذلك لم يبرء من نذر واجبا اصليا ابدا
فاندفع الاشكال بل الحق عدم ورود الاشكال ابتداء ايضا لانا لا نقدر المسلم وجوب الاخلاص في كل عبادة على من يتعبد بها وكون ما يلزم
بالاجارة مما هو في الاصل عبادة للاجير ممنوع وكونه عبادة لمن وجب عليه باصل الشرع لا يقتضي كونه عبادة للاجير ايضا ووجوبه بالاجارة
لا يجعله عبادة كساير الافعال الواجبة بالاجارة نعم يشترط فيه قصد ما يميزه عن غيره من الافعال ان لم يتميز بغيره وقصد كونه اداء لما وجب
بالاجارة كما هو شرط في اداء كل حق لازم ويجب الخلوص في ذلك بحيث ينصرف اليه واما وجوب ما سوى ذلك فلا دليل عليه فان قيل لا شك ان
الصلوة الفايتة التي يتدارك بالاستيجار مثلا كان قصد القربة جزءا لها فيجوز تداركها بالاستيجار او الامر به يقتضي تدارك جميع اجزائها
قلنا فيه مع ان هذا مخصوص بما يتدارك به الفايتة لا مطلقا ان كون قصد الاخلاص جزء لماهية الصلوة ممنوع وانما هو شرط في صحتها في الجملة
اي حين التعبد بها ولو سلم ... جزئيته لمطلق الصلوة وانما هو جزء للصلوة الصادرة ممن يتعبد بها تم بما ذكرنا من عدم كونها عبادة للاجير يندفع
اشكال آخر اورد من جهة اعتبار الرجحان في العبادة والرجحان من جهة الاجارة غير مفيد في رجحان اصل المنفعة بل يندفع ذلك مع كونها عبادة ايضا
كما في قصد التقرب فان كان واجبا توصليا على المستاجر خاصة فيجوز الاجارة واخذ الاجرة عليه والوجه ظاهر **فرع** ومن الواجبات المحرم اخذ الاجرة عليها
القضاء مطلقا تعين ام لا مع الحاجة ام بدونها وفاقا للحلبي والحلي وجماعة ووجهه ظاهر مما مضى مضافا الى المروي في الخصال السحت انواع كثيرة
منها كلما اصيب من اعمال الولاة الظلمة ومنها اجور القضاة وقد يستدل بالصحيح عن قاض بين فريقين ياخذ من السلطان على القضاء الرزق فقال
ذلك السحت بحمل الرزق على الاجر للاجماع على حله ولكونه من المصالح العامة المعد بيت المال له وحمل السحت على الكراهة لما ذكر وان كان ممكنا الا
ان الاول اولى لكون التقييد الراجح على المجاز المطلق مع ان اللازم الثاني كراهة الارتزاق ولا قايل به فيلزم ارتكاب مجازين ويمكن ان التجوز لا
ينحصر في الامرين لامكان ارتكابه في القاضي والسلطان والقضاء سيما مع ما تعارف في زمان الامام من الثلثة مع ان الاجماع على كراهة الارتزاق
ثم كيف وهو مذهب الحلبي والشيخ في المبسوط خلافا للمفيد وبه والقاضي فيجوز مع الكراهة وللشرايع ولف فالتفصيل بتعينه عليه فالاول اولى فالثاني
اما مطلقا كالثاني او بشرط الحاجة والا فكالاول وكل ذلك لوجوه ضعيفة **المسئلة الثانية** المنقول عن الاكثر جواز اخذ الاجرة
على المندوبات للاصل وانتفاء المانع ونقل عن بعض الاصحاب عدم الجواز في مستحبات تجهيز الميت محتجا باطلاق النهي ولم نقف عليه وقيل بالعدم اذا
كان استحبابه ذاتيا توقيفيا لما مر من منافاة الاجارة للرجحان والقربة وبالجواز اذا كان توصليا وكان له نفع للمستاجر للاصل وقد ظهر ضعف دليله
على العدم والقول الفصل فيه حكما ان ما يستحب على المستاجر خاصة حكم الواجب بالتفاوت كما مر واما ما يستحب على الاجير عينا او كفاية فان لم
يكن فيه نفع للمستاجر فلا يجوز وان كان دليل استحبابه مطلقا فان اراد المستاجر الاتيان بالمستحب فلا يجوز لما مر من دليل التبادر فان المتبادر استحبابه
مجانا فما فعل بالعوض لا يكون مستحبا وان اراد نفس الفعل كيف ما كان فهو عن المقام خارج ومقتضى الاصل جايز الا ان يوجب ارتكاب حرام من
بدعة او تشريع او غيرهما **فرعان** الاول لو قلنا بجواز اخذ الاجر على المستحب يستثنى منه امران احدهما الاذان فانه يحرم اخذ الاجرة عليه وفاقا
للمعظم بل عن بعض الاصحاب نفي الخلاف عنه وفي شرح القواعد للمحقق الثاني الاجماع عليه لصحيحة محمد المروية في كتاب الشهادات من الفقيه لا

واجباً

من الموارد المحرمة لاخذ الاجرة عليه من الواجبات القضاء

كالاول

تصل خلف من تبغى على الاذان والصلوة بين الناس اجرا ولا تقبل شهادته وهو نص فى التحريم ويؤيده حسنة حمران وفيها اذا رايت ان الحق قد مات وذهب اهله وبعد المنكرات الى ان قال ورايت الاذان بالاجر والصلوة بالاجر ورواية السكونى ولا يتخذن مؤذنا ياخذ على اذانه اجرا ورواية زيد بن على ان رجلا اتى امير المؤمنين ع فقال له والله انى لابغضك لله قال لانك تبغى على الاذان كسبا وتاخذ على تعليم القران اجرا وانما جعلنا الاجرة مؤيدة مع ان ظاهرها التحريم للتصريح باباحة اجر معلم القران فى رواية الفضيل بن ابى قرة فيكون هذه قرينة على عدم ارادة الحقيقة من قوله ابغضك ويجوز للمؤذن الارتزاق من بيت المال على المشهور بل فى كره الاجماع عليه للاصل ومرسلة حماد بن عيسى الواردة فى حكم ما يخرج من ارض الخراج ويكون الباقى بعد ذلك ارزاق اعوانه على دين الله وفى مصلحة ما هو به من تقوية الاسلام والدين فى وجوه الجهاد وغير ذلك مما فيه مصلحة العامة والمراد بالارتزاق منه ان يعطيه الحاكم منه وان كان لكونه مؤذنا بل وان ارتزق منه للاذان ويكون ذلك من جهة اذانه ولكن لا يجوز تسمية ذلك لصدق الاجر المحرم بالاخبار عليه لغة وعرفا وان لم يكن فيه ولا فى المدة والعمل تقدير ولا مجرضعة فالفرق بين الارتزاق والاجر بعدم التقدير والصنعة فى الاول كما فى لك غير صحيح بل الصحيح فى العرف ما ذكرنا ويجوز له ايضا الارتزاق من الموقوفات على المؤذنين والمنذورات لهم وما بمعناهما ان توقف العمل عليه ولم يكن الاذان لاخذه وان كان اخذه للاذان للاصل وعدم صدق الاجر وان اوقفه عليه لم يجز لانه يكون اجرا وهل يشترط فيه اذا ارتزقه منها او من بيت المال الخلوص فى النية ام لا الظ العدم وبه صرح فى لك فى الاول لانه يقوى الاسلام ويظهر شعاره فيكون من المصالح وتتصح بقصد الواقف ولانه القربة وبطلان الاذان ح ثم كعدم اشتراط النية فيه ثم لو اخذ اجرا وارتكب ذلك المحرم فهل يحرم اذانه ايضا ام لا الظ العدم للاصل والبدعة والتشريع انما يكونان لو اعتقد مشروعيته مثل ذلك ايض مع ان فى الحرمة مع ذلك الاعتقاد ايض نظرا اما لامكان اثبات مشروعيته بالعمومات وتقييدها بما قيد به مطلقا الاخلاص مخالف للاصل الا وان اللازم حرمة ذلك الاعتقاد دون العمل وثانيها الصلوة بالناس جماعة ويحرم فى الجملة اخذ الاجر عليها ايض وفاقا للجماعة بل قيل بعدم مخالف ظاهر فيه لصحيحة محمد المتقدمة ويجوز للامام الارتزاق مما ذكر لما ذكر الثانى اختلفوا فى اخذ الاجر على تعليم غير الواجب من القران فمختار المفيد والنهاية وجماعة الجواز مع الكراهة مطلقا والحلى والقاضى والشيخ فى به خصوا الكراهة بصورة الشرط والحلبى اختار التحريم مطلقا والشيخ فى احد اقواله مع الشرط والحق هو الاول اما الجواز فللاصل ولرواية الفضل بن ابى قرة هؤلاء يقولون ان كسب المعلم سحت فقال كذبوا اعداء الله انما ارادوا ان لا تعلموا القران ولو ان المعلم اعطاه رجل دية ولده لكان للمعلم مباحا والاخبار الواردة فى جواز ان يجعل ذلك مهرا واما الكراهة فلرواية زيد المتقدمة ورواية حسان لا تاخذ على التعليم اجرا ورواية اسحق بن عمار اذا رفع الميل الغلام يقول لاهله انى اعلمه الكتاب والحساب واتجر عليه بتعليم القران حتى يطيب له كسبه وفى الفقه الرضوى اما معلم لا يعلم الا قرانا فقط فحرام اجرته ان شارط او لم يشارط وهذه الاخبار مستند المحرم وهو حسن لولا المعارض مضافا الى قصور بعضها عن افادة التحريم **المسئلة الثالثة** يحرم اخذ الاجر على اجراء العقد مطلقا وكالة واما على تعليمه فالمصرح به فى كلام جماعة العدم لكونه واجبا كفائيا وعن المحقق الشيخ على الاجماع عليه فان ثبت فهو والا ففيه نظر واختصاص ذلك على بما اذا وجب النكاح مثلا مع ان الواجب اما التعليم او الاجراء ولا باس باخذ الاجر على احد افراد المخير كما مر هذا مع انه لو سلم وجوبه معينا فلم يثبت وجوبه المطلق فيمكن ان يكون مطلقا اى وقوع الاجرة **المسئلة الرابعة** يحرم اخذ الاجر على فعل محرم لمثل ما مر فى الواجب فانه لا يملك الاجر تلك المنفعة حتى ينقلها بل يحرم بها نهى عن نقلها **المسئلة الخامسة** لو دفع الى رجل مالا ليصرفه فى قبيل هو منهم فان عين له عمل بمقتضى تعيينه وان اطلق فظاهر الكلينى ان له ان ياخذ منه وهو صريح المفيد وبه وموضع من ط وه القاضى وبيع المن والارشاد وزكوة النهاية ومناجر يه وكف والمحقق الاردبيلى واحد قولى الحلى وجمع اخر بل فى س عليه الشهرة ومنع منه فى موضع اخر من ط وهو القول الاخر للحلى وذهب اليه فى فع ومتاجر النهاية وكره وعد والمحقق الثانى واليه ذهب بعض مشايخنا والدى ره وعن بعض الاصحاب الفرق بين الالفاظ فاختار الاول فى ضعه فيهم او ما ادى معناه والثانى فى ادفعه اليهم وما يكون بمؤداه احتج الاولون باصالة الجواز واصالة عدم التخصيص فى اللفظ العام كما هو المفروض وبموثقة سعيد بن يسار الرجل يعطى الزكوة يقسمها بين اصحابه ايأخذ منها شيئا قال نعم وحسنة الحسين بن عثمان فى الرجل اعطى مالا يفرقه فيمن يحل له المال اياخذ منه شيئا لنفسه وان لم يسم له قال ياخذ منه لنفسه مثل ما يعطى غيره وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن الرجل يعطى الرجل الدراهم يقسمها ويضعها فى مواضعها وهو ممن يحل له الصدقة قال لا باس ان ياخذ لنفسه كما يعطى غيره قال ولا يجوز له ان ياخذ اذا امره ان يضعه فى مواضع مسماة الا باذنه ويرد على الاول منع الاصل بل الاصل عدم جواز التصرف فى مال الغير حتى يثبت المجوز وعلى الثانى منع العموم اذ المتبادر من هذا الخطاب تغاير الدافع والمدفوع اليه حقيقة مع ان دعوى كون تلك الهيئة موضوعة فى اللغة لما يشمل المدفوع اليه ممنوعة ولو سلم فجريان اصالة عدم التخصيص ثم لما اثبتنا فى الاصول من ان العمل باصالة الحقيقة اذا كان مع اللفظ ما يصلح قرينة للتجوز مشكل ووجوده فى المقام ظ وعلى الرواية الاولى ان القبيل فيها اصحاب الدافع وليس هو منهم فهى عن المفروض خارجة بل على ظاهرها غير باقية وحملها على ما يصدق على المفروض ليس بمتعين وعلى الاخيرتين ان اللفظ المذكور فيهما التفريق والوضع فيهم فالتعدى الى غيرها من الالفاظ سيما الدفع وما وقع بمعناه مع كونه محل الخلاف غير جائز واستدل المانعون باصالة عدم الجواز كما مر وبصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن رجل اعطاه رجل مالا ليقسمه فى محاويج او مساكين وهو محتاج اياخذ منه لنفسه ولا يعلمه قال لا ياخذ منه شيئا حتى ياذن له صاحبه

ويرد

ويرد على الاول ان الاصل مدفوع بالروايتين الاخيرتين فيما دلتا عليه وعلى الثاني ان قوله لا يأخذ نفي وهو قاصر عن افادة التحريم على الاصح
مع انه اعم مطلقا من الحسنة لانه يدل على عدم جواز الاخذ ما لم يأذن مطلقا وهي جواز الاخذ بدون التسمية والاذن مثل ما يعطي غيره فيخص بها
ومما ذكرنا ظهر ان الحق هو التفصيل فالجواز في مثل صنعه للروايتين والمنع في غيره للاصل ولاجل ذلك الاصل يقول بعدم جواز الاخذ زايدا على
ما اعطاه غيره كما عليه دعوى الاجماع من كل من جوز الاخذ عليه في كلام جماعة من اصحابنا لاحتمال ارادة المماثلة في المعطى من الروايتين لا في جواز
الاعطاء ثم الظ ان المراد بالمماثلة في المعطى ليس مساواة ما اخذه لما اخذه غيره مقدرا حتى تدل على عدم جواز التفاضل بين الفقراء ووجوب التسوية
كما قيل بل المراد ان يجعل نفسه كاحدهم في ملاحظة الاحتياج في العيال وانقطاع الوسايل وتقسيم المال مع هذه الملاحظة ولا يفضل نفسه على
احدهم بلا جهة وهذه المماثلة يتحقق مع كون ما اخذه ازيد الحصص او انقصها والاحوط اختيار الانقص ولو كان يستحق الازيد بهذا ثم ان المصرح
في كلام جماعة عدم الخلاف في جواز اعطائه لعياله واقاربه اذا كانوا بالوصف لصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج في رجل اعطاه رجل مالا ليقسمه في
المساكين وله عيال محتاجون ايعطيهم من غير ان يستامر صاحبه قال نعم وقد يتامل فيه نظرا الى ان الاخذ للعيال اخذ لنفسه او الى عدم تبادره
من اللفظ فالاصل مع العدم وهو كذلك في غير مورد النص وهو ما كان بلفظ القسمة ونحوه فيما يجب عليه من النفقة والكسوة واما غيره فلا

في بيان عدم جواز تولية القضا للسلطان الجاير

المسئلة السادسة صرح الاكثر بحرمة تولية القضا والحكم ونحوه على السلطان الجاير ونفى بعضهم الخلاف عنها لكونها اعانة للظالم و
للمستفيضة الدالة عليها واستثنوا منها مقامين احدهما مع الخوف والتقية على النفس او المال او العرض عليه او على المؤمنين كلا او بعضا
على وجه لا ينبغي تحمله عادة بحسب حال المكره في الرفعة والضعة بالنسبة الى الاهانة فيجوز حينئذ بل قد يجب بلا خلاف للاجماع والمستفيضة من المتواترة
من الصحاح وغيرها الدالة على جواز التقية بل وجوبها ففي الصحيح عن التقية في كل شيء يضطر اليه ابن ادم فقد احله الله وفي اخر التقية في كل ضرورة
وصاحبها اعلم بها حين تنزل وفي ثالث عن القيام للولاة فقال التقية من ديني ودين ابائي ولا ايمان لمن لا تقية له وخصوص ما رواه الحلي في السرائر عن
ابي الحسن الثالث ان محمد بن علي بن عيسى كتب اليه يسئله عن العمل لبني العباس واخذ ما يتمكن من اموالهم هل فيه رخصة فقال ما كان المدخل فيه
بالجبر والقهر فالله قابل للعذر الحديث واما رواية الحسن الانباري كتب اليه اربع عشرة سنة في اعمال السلطان فلما كان في اخر كتاب كتبت اليه اذكر
اني اخاف على خيط عنقي الى ان قال فكتب الي فقد فهمت كتابك وما ذكرت من الخوف على نفسك فان كنت تعلم انك اذا وليت عملت في عملك
بما امر به رسول الله صلعم ثم يصير اعوانك وكتابك اهل ملتك فاذا صار اليك شيء واسيت به فقراء المؤمنين حتى تكون واحدا منهم كان ذا بذا
والا فلا ينافيه لانه يمكن ان يكون اخبارا منه ع بعدم الخوف على النفس ويشمل الجرح ايض كما عن الشيخ ره في ثبوت الاطلاق في مثل هذا التركيب نظر و
لزوم الاقتصار في الخروج عن عمومات التقية على المتيقن بل المتبادر يقتضي جواز الجرح الذي لم يبلغ حد القتل ولذا انعقد عليه في الاستثناء اجماعا
بل كما قيل هو الاشهر وقيل بنفي القطع بالجواز اذا كان الخوف على النفس بتركه ويحتاط بتركه في غيره وهو جيد وهل المسلم يشمل المخالف ايضا ام لا فيه
اشكال والاحتياط يقتضي المصير الى الاول اما اذا كان الخوف بترتب القتل على نحو المال وسيما القليل منه واما اذا كان على النفس المؤمنة فلا يبعد المصير
الى الثاني فلا شيء يوازي دم المؤمن كما يستفاد من النصوص وثانيهما اذا امن ارتكاب المحرم والاقتدار على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فيجوز كما
قيل بل قال جماعة بالاستحباب وقيل بالوجوب لي سند المجوز بتعارض عمومات منع قبول الولاية المنهي عنه واعانته وعمومات الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر بالنظر اليه لانها الالتزامية على وجوب المقدمة التي هي قبول الولاية بالعموم من وجه ولم يظهر مرجح فيعمل بمقتضى الاصل ويرد بان ذلك
اذا كان وجوب الامر والنهي المذكورين مطلقا حتى يجب تحصيل القدرة من باب المقدمة وفيه ان ادلتهما مطلقة والاصل عدم التقييد والقدرة
الذاتية المشروطة بها التكاليف حاصلة وان كان تاثيرها موقوفا على رفع مانع هو التقية وهي بقبول التولية من نفعه كما هو المفروض هذا
مع ان من الظواهر ما يدل على ارتفاع الحرمة كمرسلة الفقيه كفارة خدمة السلطان قضاء حوائج الاخوان وفي رواية زياد بن ابي سلمة لان اسقط
من حالق فاتقطع قطعة قطعة احب الي من ان اتولى لاحد منهم عملا او اطاء بساط رجل منهم الا لتفريج كربة عن مؤمن او فك اسره او قضاء دينه
الى ان قال فان وليت شيئا من اعمالهم فاحسن الى اخوانك فواحدة بواحدة الحديث ورواية الانباري المتقدمة واستدل القايل بالاستحباب بتضمنها
ان بعد ثبوت الجواز يثبت الرجحان لان الامر والنهي المذكورين عبادة والعبادة لا يكون الا راجحة وفيه انه ان اريد الجواز الثابت بالاصل كما هو
مقتضى الدليل الاول فهو ليس جوازا شرعيا بل هو عقلي فاذا لم يمكن تحققه في العبادة فنسبة الحرمة والرجحان اليه على السواء مع ان الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر من الواجبات التوصلية الغير المتوقفة على النية وعدم كون مثل ذلك الا راجحا ممنوع نعم ما يترتب عليه الثواب منه كذلك وفيه
عدم تمامية المط ان اريد الجواز الشرعي كما هو مقتضى الاستدلال بالظواهر مع ان مقتضاها عدم اختصاص الجواز بصورة التمكن من الامر و
النهي المذكورين بل يعم غيرهما من قضاء دين الاخوان والاحسان اليهم وقد يستدل ايض بصحيحة علي بن يقطين لله عز وجل مع السلطان اولياء
يدفع عن اوليائه وفيه ان الكون مع السلطان اعم من الدخول في عمله والولاية منه ومنه يظهر ضعف الاستدلال بما هو في ذلك المعنى كحسنة
ابن ابي عمير ومرسلة المقنع ورواية محمد بن اسمعيل بن بزيع المروية في كتب الرجال نعم يمكن ان يستدل على الرجحان بما في اخر مكاتبة محمد بن علي بن
عيسى المتقدمة فكتبت اليه اعلم ان مذهبي في الدخول في امرهم وجود السبيل الى ادخال المكروه على عدوه وانبساط اليد في التشفي منهم بشيء

اتقرب به اليهم فاجاب من فعل ذلك فليس مدخله في العمل حراما بل اجرا وثوابا والمروي في قرب الاسناد عن علي بن يقطين انه كتب الى ابي الحسن موسى ع
ان قلبي يضيق مما انا عليه من عمل السلطان وكان وزيرا لهرون فان اذنت جعلني الله فداك هربت منه فرجع الجواب لا اذن لك بالخروج من عملهم
ولكن الثابت منها رجحان التولية اذا كان المقصود منها الفعل الراجح لا اذا علم ترتبه عليها وان كان مقصودا امرا مباحا او مكروها وهذا يثبت
مع ثبوت الجواز ايضا لصيرورة الجائر بالقصد راجحا لدليل الموجب ان مقتضى اخبار الرجحان او الجواز مع التمكن عن الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر اختصاص المنع بما عدا ذلك فيبقى وجوب مقدمة الواجب خاليا عن المعارض فيكون واجبا وهو حسن ولكن يختص بما اذا كان حين قبول
الولاية معروفا واجبا متروكا او منكرا حراما موجودا وتوقف الامر والنهي على قبول التولية لا اذا كان قبولها سببا للتمكن من النهي عن المنكر لو وجد
والامر بالمعروف لو ترك اذ لم يثبت وجوب مقدمة مثل ذلك ايضا والظاهر ان مرادهم ما يشمل الثاني ايضا هذا ثم ان ظاهر الاكثر اختصاص الجواز
او الرجحان مطلقا او مع المنع من الترك بصورتي الاستثناء وان التولية في غيرهما حرام وان علم عدم ارتكاب المأثم وهو فيما هو ظاهر كلامهم من التولية
عن السلطان الجائر مطلقا من المخالفين او الشيعة او في زمن الحضور او الغيبة مشكل لعدم دليل على ذلك العموم فان الاخبار المانعة عن التولية
عنهم غير متضمنة لما يعم الجميع كما لا يخفى على الناظر فيها وما امكن التعميم فيه قاصر عن اثبات الحرمة كموثقة عمار عن اعمال السلطان يخرج فيه الرجل
قال لا الا ان لا يقدر على شيء يأكل ولا يشرب ولا يقدر على شيء بطول الحيلة ويشرب لا يقدر على حيلة فان فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه الى اهل
البيت حيث ان جواب السؤال ليس الا لا يخرج وهو لكونه نفيا لا يفيد سوى المرجوحية نعم يصح ما ذكروه في التولية عن سلاطين عهدهم من بني امية
وبني العباس لعنهم الله فالقول الفصل ان يقال ان الكلام اما في التولية عنهم او عن غيرهم من سلاطين الجور اما الاول فالاصل فيه الحرمة ان انفك
عن العمل وارتكاب المأثم لاطلاق المستفيضة وتجوز مع الاكراه على التفصيل المتقدم ومع الامن عن ارتكاب المحرم والقدرة على جعل الولاية
وسيلة لابتغاء مرضاة الله سبحانه وقصد ذلك بل يكون حينئذ راجحا ويجب مع الامن والاقتدار بها على الامر بمعروف مهمل او دفع منكر متحقق واما الثاني
فلا يحرم نفس التولية الا اذا كانت اعانة على محرم آخر للاصل وقد يستحب وقد يجب كما مر واما نفس العمل المترتب على الولاية فحكمه ظ المسألة السابعة
جوائز السلطان بل مطلق الظالم بل من لا يتورع المحارم من الاموال المحرمة ان علمت حرمتها بعينها فان قبضها حرم اعادها على المالك ان عرف
ويتصدق بها ان لم يعرف به كما صرح به في رواية علي بن ابي حمزة وان لم يعلم حرمتها كذلك فهو حلال مطلقا وان علم ان في ماله مظالم بلا
خلاف فيه للاصل والمستفيضة كروايات البصري وابن وهب ومرسلة محمد بن ابي حمزة وصحيحة الحذاء واما الاستدلال بالروايات المجوزة لقبول جوائز
العمال كصحيحة محمد بن مسلم وزرارة وصحيحة ابي ولاد وصحيحة ابي المغرا فهو غير تام لعدم دلالتها على العلم بان في ماله الحرام بل السؤال فيها انما هو لاجل
كونهم متصرفين في الخراج والمقاسمة وهما حلالان كما يأتي والافضل التورع عنها في غير ما علم حله اجماعا للصدق الشبهة المامور باجتنابها
الا مع اخبار المخبر بالاباحة فلا يكره كما قيل بل نفى عنه الخلاف وهو مشكل لعدم خروجه عن الشبهة اذا احتمل كذبه ووجوب حمل قول المسلم على
الصدق ان كفى في رفع الشبهة لكفى وجوب حمل فعله على الصحة في دفعها بمجرد الاعطاء ايضا فلا يكون مكروها مطلقا وصرح في المنتهى بزوال
الكراهة باخراج الخمس ايضا وربما اسند الى المشهور لكونه مطهرا للمختلط بالحرام فلما لم يعلم حرمته اولى ولموثقة عمار عن اعمال السلطان يخرج فيه
الرجل قال لا الا ان لا يقدر على شيء يأكل ولا يشرب ولا يقدر على حيلة فان فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه الى اهل البيت والاولوية
ممنوعة والموثقة غير دالة لعدم دلالتها على انه صار في يده شيء من المشتبه بالحرام لجواز ان يكون من ارتفاع اراضي الخراجية الذي هو مباح وخمسه
للامام مع انه يكون هذا كسبا وما صار بيده ربحا فاخراج خمسه من حيث هو واجب ولا يدل على انه يطهره ثم ان ظاهر اطلاق النصوص والفتاوى الحلية
مع عدم العلم بالحرمة وان لم يعلم ان للمخبر مالا حلالا والاصل وان يساعد خلافه ولكن لا اثر له مع اطلاق الروايتين واما المروي في الاحتجاج الطبرسي
وكتاب الغيبة للشيخ وفيهما بعد ان سئل الصاحب عن اكل مال من لا يتورع المحارم ان كان لهذا الرجل مال او معاش غير ما في يده فكل طعامه واقبل
بره والا فلا فلا ينافيه لان معنى قوله والا اي وان لم يكن له مال غير الحرام الذي في يده لانه ان لم يعلم له مال فيكون حكمه مسكوتا عنه فيه فيعمل بمقتضى
الاطلاق المسألة الثامنة قد طال تكلم الاصحاب فيما يأخذه الجائر باسم المقاسمة والخراج والزكوة عن الاموال والمراد بالمقاسمة
الحصة المعينة من حاصل الارض يؤخذ عوضا عن زراعتها وبالخراج المال المضروب عليها او على الشجر حيث ما يراه الحاكم وقد يطلق الثاني
على الاول والكلام في المقام تارة في دفع هذه الثلثة الى الجائر والاخرى في الاخذ منه وثالثة في براءة ذمة الدافع اذا دفعها اليه اما الاول فظ
جماعة من اصحابنا وجوب دفع الاولين اليه فلا يجوز للزارع جحد شيء منهما ولا منعه ولا سرقته ونقله المحقق الشيخ علي في رسالته الخراجية عن
كثير من معاصريه وفي كفاية عن بعض الاصحاب الاتفاق عليه وتامل هو فيه ونقل بعضهم عن جماعة من اصحابنا عدم براءة الذمة بالدفع اختيارا
ومقتضاه عدم جوازه مع التمكن وبذلك صرح الشيخ ابرهيم القطيفي في بعض الخراجية للشيخ علي بل ظاهره دعوى الضرورة الدينية على العدم
ولا يخفى ان ذلك مقتضى الاصل لانها كالزكوة حق لجماعة خاصة ليس الجائر منهم ولا فيما عليهم فالاصل عدم جواز دفع حصتهم اليهم سيما مع ما هو
عليه من الفسق الواضح ما دام يتمكن من عدم الدفع ويدل عليه صحيحة العيص في الزكوة فقال ما اخذه منكم بنو امية فاحتسبوا به ولا تعطوهم شيئا
ما استطعتم وصحيحة الشحام الآتية ولم اعثر الى الان على حجة واضحة دافعة للاصل وما ذكره بعضهم من ان المستفاد من الظواهر ان حكم تصرف

في بيان جوائز السلطان الاموال المحرمة

في بيان ما يأخذه الجائر باسم المقاسمة والخراج

الجائر

الجاير في الاراضي الخراجية حكم تصرف الامام العادل غير مسلم ولو سلم فانما هو في الجملة فوجوب منعها عن الجاير مع التمكن اظهر وفي بعض الروايات
تاييد لذلك ايض كما في رواية علي بن عطية المذكورة في باب شراء السرقة والخيانة ومتاع السلطان المانعة من اعطاء قيمة الارض لابن ابي هبيرة وتوقيع
علي بن يقطين المصرحة بانه كان يجبي اموال الشيعة علانية ويرد عليهم سرا واما بدون التمكن فهو مر واما الثاني فهو جواز الاخذ من الجاير
بعد اخذه الجاير من المالك قهرا او لكونه متدينا بدين الجاير فالظ عدم الخلاف بل الاجماع فيه في الجملة بل في ذلك وقد وقع عن المحقق الثاني
ورسالته الخراجية دعوى الاجماع عليه وهو الحجة في المقام والا فالاخبار التي استدلوا بها لا تخلو عن مناقشة في الدلالة مع ان ما تمكن اتمام
دلالتها ولو بقطع النظر عن بعض الاحتمالات لا يثبت ازيد مما يثبته الاجماع وهو جواز شراء هذه الثلثة من الجاير في الجملة بل الظ وقوع الاجماع
على جواز الاخذ في الجملة سواء كان بالشراء او غيره فيجب الحكم به ولكن يقتصر فيه على موضع الاجماع وهو السلطان المخالف كما صرح به الشهيد
الثاني واما الشيعة فلا والتعدي بواسطة بعض التعليلات قياس مستنبط العلة مردود عند الشيعة ويقتصر في الاخذ بدون الشراء على من
يستحقه واما الثالث فالحق عدم البراءة مع التمكن من عدم الدفع للاصل وصحيحة الشحام ان هؤلاء المصدقين يا تونا فياخذون منا الصدقة فنعطيهم
اياها ايجزي عنا فقال لا انما هؤلاء قوم غصبوا او قال ظلموكم اموالكم وانما الصدقة لاهلها واما صحيحة سليمان ان اصحاب ابي اتوه فسالوه عما ياخذه
السلطان فرق لهم وانه ليعلم ان الزكوة لا تحل الا لاهلها فامرهم ان يحتسبوا به فجاز ذا والله لهم وصحيحة يعقوب بن شعيب عن العشور التي تؤخذ من الرجل
يحتسب بها من زكوته قال نعم ان شاء وصحيحة الحلبي عن صدقة المال ياخذها السلطان فقال لا امرك ان تعيد ومرسلة عن الرجل ياخذ هؤلاء منه زكوة
ماله او خمس غنيمته او خمس ما يخرج له من المعادن ايحسب ذلك له في زكوته وخمسه فقال نعم فمحمولة على صورة عدم التمكن لصحيحة العيص في الزكوة فقال ما اخذ
منكم بنو امية فاحتسبوا به ولا يعطوهم شيئا ما استطعتم فانها تدل على عدم الاجتناب في صورة استطاعة عدم الدفع لان النهي في العبادات يقتضي
الفساد وهي اخص مطلقا من الاخبار المتقدمة فيجب تخصيصها بها كما يجب تخصيص صحيحة الشحام بها ايض ومنه يظهر وجه البراءة في صورة عدم التمكن ثم ان
ما ذكر وان كان في الزكوة الا انه يثبت الحكم في الخراج والمقاسمة ايض بعدم القول بالفصل حجة المجوزين للدفع مطلقا الاخبار المذكورة وجوابها
قد ظهر واستلزام عدم الاجتناب العسر والحرج على الشيعة وهو بالتفصيل الذي ذكرنا مدفوع وصحيحة الحذاء الرجل منا يشتري من السلطان من ابل
الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم ياخذون اكثر من الحق الذي يجب عليهم فقال ما الابل والغنم الا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا باس به حتى تعرف
الحرام بعينه قيل له فما ترى في مصدق يجيئنا فياخذ صدقات اغنامنا فيقول بعناها فيبيعناها فما ترى في شرائها منه قال ان كان قد اخذها وعزلها
فلا باس قيل له فما ترى في الحنطة والشعير يجيئنا القاسم فيقسم لنا حظنا وياخذ حظه فيعزله بكيل فما ترى في شراء ذلك الطعام منه فقال ان كان قد
اقبضه بكيل وانتم حضور ذلك فلا باس بشرائه منه بغير كيل واورد عليه اولا بمنع دلالتها على اباحة شراء الصدقة لعدم تعين ارجاع الضمير في قوله
لا باس به الى شراء ابل الصدقة بل يمكن رجوعه الى الابل والغنم المذكورين اخيرا ويكون اشارة الى الاصل المقرر وهو اصالة الاباحة يعني لا باس
بالشراء حتى تعرف انه من ابل الصدقة وادى بهذه العبارة من باب التقية وثانيا بمنع الدلالة على اباحة الخراج والمقاسمة وثالثا باحتمال كون المصدق
من قبل العادل ورابعا باحتمال الشراء فيه للاستبعاد بناء على كون متعلقها فيه صدقات المشترين خاصة ورد الاول بان وجوب مطابقة الجواب
للسؤال تعين رجوع الضمير الى شراء ابل الصدقة وتحديد الاباحة بعدم معرفة الحرمة لما تضمنه السؤال من اخذ الزايد على الحق فيكون حاصل الجواب
نفي الباس عن شراء الصدقة ما لم يعلم فيها الزيادة المحرمة بظهور لفظ القاسم في ان الماخوذ مال المقاسمة سيما في مقابلة لفظ المصدق مع انه من
الاشارة الى حكم زكوة الحنطة والشعير في صدر الرواية فيلزم التكرار لو حمل عليها والثاني والثالث بعدمه بملاحظة حال الائمة في زمان صدور
الرواية والرابع بالبعد مضافا الى كون صدر الرواية كالصريح في كون البيع من غير المشتري **اقول** ما رد به الاول وان كان كذلك والصحيح الاعتراض
عليه بلزوم التخصيص بصورة عدم التمكن الا ان في البواقي كلاما لان ظهور لفظ القاسم فيما ذكره مم لتحقق القسمة في صدقات الغلات ايضا
لانها ايض كمال المقاسمة يؤخذ بالنسبة والمقابلة للمصدق غير مفيدة لجواز اختصاص استعمال المصدق عندهم باخذ صدقات الانعام واما لزوم التكرار
ففيه ان ما مضى هو حكم اصل البيع والمسؤل عنه البيع اكتفاء بالكيل الاول ولذا سئل عن الغنم ثانيا مع كونه في السؤال الاول ايضا ولو سلم الظهور
فكون الماخوذ مال مقاسمة السلطان مم لجواز ان يكون الارض ملك القاسم قاسمها الزارع كما يشعر به قوله حظه ويكون المراد بالقاسم من قاسم المالك
ويكون السؤال من جهة بيع حظه فلا كيل اعتمادا على المكيل الاول كما دل عليه الجواب واما بعد كون المصدق من جانب العدل فهو وان كان كذلك
الا انه يمكن المراد به الفقير الذي هو اخذ الصدقة لا من اخذه من جانب السلطان ولما كون صدر الرواية كالصريح في مخالفة المشتري لبايعه
فيه فهو ان كان في الصدقة كذلك ولكن الظاهر في عجز الرواية الذي يستدل به على المقاسمة بعكس ذلك الا ان اشتراط الاقباض بالكيل وحضور
المشتري يابى عن حمل ذلك ايض على ارادة الاستبعاد وحسنة الحضرمي ما يمنع ابن ابي سمال ان يخرج شباب الشيعة فيكفونه ما يكفيه الناس و
يعطيهم ما يعطي الناس ثم قال للراوي لم تركت عطاءك قال مخافة على ديني قال ما منع ابن ابي سمال ان يبعث اليك بعطاءك اما علم ان لك في
بيت المال نصيبا حيث جوز اولا لشباب الشيعة اخذ ما يعطي الحاكم الناس المعينين له ومن جملة ما يعطيهم وجوه الخراج والمقاسمة وثانيا للراوي
واخذ العطاء من بيت المال الغالب فيه اجتماع وجوه ما فيه وفي دلالتها تامل لعدم معلومية ما يعطيه ابن سمال للمعينين له فيجوز ان يكون من

شكال

غير وجوههما او نصيبه من بيت المال يمكن ان يكون من غير جهة الخراج والمقاسمة وبالجملة الاستدلال مع هذا النوع من الاجمال في غاية الا
والاخبار المجوزة للشراء مما لم يظلم فيه احدا من القابل بعد السؤال عنه من جهة ترك الاستفصال مما يشترى منه فيفيد العموم لجميع اموال التي
منها ما نحن فيه ولا يخفى ما فيه فانا ندعي ان ما نحن فيه ما علم انه ظلم فيه كما هو مقتضى الاصل مع ان باشتراط المالكية في المبيع يخرج جواز شراء
ذلك لعدم كونه ملكا للعامل قطعا فالتجويز انما هو لجواز كونه من مال العامل بعينه كما في ساير اموال الظلمة ومنه يعلم وهن الاستدلال باطلا
المجوزات للشراء من الظلمة واخذ جوائزهم مع ان المتبادر منها ان السؤال والتجويز لما يعرض في اموالهم من الشبهة والاختلاط ورواية الهاشمي عن
الرجل يتقبل خراج الرجال وجزية رؤسهم وخراج النخل والشجر والاجام والمصايد والسمك والطير وهو لا يدري لعل هذا لا يكون ابدا او يكون
يشتريه وفي اي زمان يشتريه ويتقبل منه فقال اذا علمت ان من ذلك شيئا واحدا قد ادرك فاشتره وتقبل منه وقريبة منها روايتها الاخرى
وموثقة سماعة عن شراء الخيانة والسرقة قال اذا عرفت انه كذلك فلا الا ان يكون شيئا يشتريه من العمال وبمضمونها روايات كثيرة وجه
الدلالة عموم المستثنى الشامل للمفروض وان خرج غيره بالاجماع وفي دلالتها نظر اما الاول فلوروده في بيان حكم تقبل ما يدرك وفي اعتبار اطلا
مثل تامل واما الثاني فلعدم صدق الخيانة والسرقة على المفروض الا ببعض من التجوز واذا انفتح بابه فليس ذلك اولى من غيره المسئلة التاسعة

في بيان انه لا يجوز بيع الاراضي المفتوحة عنوة ولا صلحها ولا هبتها

لا يجوز بيع الاراضي المفتوحة عنوة اي قهرا وغلبة ويقال لها ارض الخراج ايضا ولا وقفها ولا صلحها ولا هبتها ولا بد من ذكر نبذة من الاخبار
الواردة فيها والمناسبة لها اولا وهي كثيرة جدا الاولى صحيحة الحلبي عن السواد ما منزلته فقال هو لجميع المسلمين لمن هو اليوم ولمن يدخل في الاسلام
بعد اليوم ولمن لم يخلق بعد فقلنا الشراء من الدهاقين قال لا يصلح الا ان يشترى منهم على ان يجعلها للمسلمين فان شاء ولي الامر ان
ياخذها اخذها قلنا فان اخذها منه قال يرد اليه راس ماله وله ما اكل من غلتها الثانية لا يشترى من ارض السواد شيئا الا من كانت له ذمة فانما
هو فيء للمسلمين الثالثة رواية محمد بن شريح عن شراء الارض من ارض الخراج فكرهه وقال انما ارض الخراج للمسلمين فقالوا له فانه يشتريها
الرجل وعليه خراجها فقال لا باس الا ان يستحيي من عيب ذلك الرابعة رواية ابي برده كيف ترى في شراء ارض الخراج قال من يبيع ذلك وهي
ارض المسلمين قال قلت يبيعها الذي هي في يده قال ويصنع بخراج المسلمين ماذا ثم قال لا باس ان يشترى حقه منها ويحول حق المسلمين عليه
ولعله يكون اقوى عليها واملى بخراجهم منه الخامسة رواية صفوان والبزنطي قالا ذكرنا له الكوفة وما وضع عليها من الخراج الى ان قال وما اخذ
بالسيف فذلك للامام يقبله بالذي يرى كما صنع رسول الله ص بخيبر قبل سوادها وبياضها يعني ارضها ونخلها الى ان قال ان اهل مكة
رسول الله ص عنوة وكانوا اسراء في يده فاعتقهم فقال اذهبوا انتم الطلقاء السادسة صحيحة البزنطي وفيها وما اخذ بالسيف فذلك الى
الامام يقبله بالذي يرى كما صنع رسول الله ص بخيبر قبل ارضها ونخلها الحديث السابعة مرسلة حماد الطويلة وفيها والارضون التي
اخذت عنوة بخيل ورجال فهي موقوفة متروكة في يد من يعمرها ويحييها ويقوم عليها على ما يصالحهم الوالي على قدر طاقتهم من الحق
والثلث والثلثين على قدر ما يكون لهم صلاحا ولا يضرهم فاذا اخرج منها ما اخرج بدئ فاخرج منه العشر من الجميع مما سقت السماء او سقي
سيحا ونصف العشر مما سقي بالدوالي والنواضح الى ان قال ويؤخذ بعد ما بقي من العشر فيقسم بين الوالي وبين شركائه الذين هم عمار الارض
واكرتها فيدفع اليهم انصباؤهم على قدر ما صالحهم عليه ويؤخذ الباقي فيكون ذلك ارزاق اعوانه على دين الله عز شانه وفي مصلحة ما ينوبه
من تقوية الاسلام وتقوية الدين في وجوه الجهاد وغير ذلك مما فيه مصلحة العامة ليس لنفسه من ذلك قليل ولا كثير الى ان
قال والانفال الى الوالي وكل ارض فتحت ايام النبي ص الى اخر الابد ما كان افتتاحا بدعوة النبي ص من اهل الجور واهل العدل لان ذمة رسول
الله ص في الاولين والاخرين ذمة واحدة الحديث الثامنة صحيحة محمد عن سيرة الامام في الارض التي فتحت بعد رسول الله ص فقال ان امير المؤمنين
قد سار في اهل العراق بسيرة فهي امام لساير الارضين التاسعة صحيحة عمر بن يزيد وفيها وكل ما في ايدي شيعتنا من الارض منهم يحللون كل ذلك
حتى يقوم قائمنا فيجبيهم طسق ما كان في ايديهم ويترك الارض في ايديهم واما ما كان في ايدي غيرهم فان كسبهم من الارض حرام عليهم العاشرة
رواية يونس او المعلى ما لكم في هذه الارض فتبسم الى ان قال فما سقت او استقت فهو لنا وما كان لنا فهو لشيعتنا الحادية عشر رواية ابن المغيرة
وفيها وكل من والى اباءي فهم في حل مما في ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغايب الثانية عشر رواية البرقي الناس كلهم يعيشون في فضل مظلمتنا
الا انا احللنا شيعتنا من ذلك الثالثة عشر رواية ابي حمزة ان الله جعل لنا اهل البيت سهاما ثلثة في جميع الفيء الى ان قال وقد حرمناه على
جميع الناس ما خلا شيعتنا والله يا ابا حمزة ما من ارض تفتح ولا خمس يخمس فيضرب على شيء منه الا كان حراما على من يصيبه فرجا كان او مالا الرابعة
عشر مرسلة حماد يؤخذ من الغنائم فيجعل لمن جعله الله ويقسم الاربعة اخماس بين من قاتل عليه الى ان قال وليس لمن قاتل شيء من الارضين الا ما غلبوا
عليه الا ما احتوى عليه العسكر الحديث الخامسة عشر حسنة معوية بن وهب السرية يبعثها الامام فيصيبون غنائم كيف يقسمون قال ان قاتلوا عليها
مع امير امره الامام عليهم اخرج منها الخمس لله وللرسول وقسم بينهم ثلثة اخماس وان لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كل ما غنموا للامام يجعله
حيث احب السادسة عشر موثقة سماعة عن الخمس فقال في كل ما افاد الناس من قليل او كثير السابعة عشر مرسلة احمد الخمس من خمسة اشياء
من الكنوز والمعادن والغوص والمغنم الذي يقاتل عليه الحديث الثامنة عشر مرسلة الوراق اذا غزا قوم بامر الامام كان للامام الخمس التاسعة

اذا غزا قوم بغير اذن الامام فغنموا كانت الغنيمة كلها للامام

عشر

كتاب المكاسب

عشر رواية الهاشمي عن رجل اشترى ارضا من اراضي الخراج فبنى فيها او لم يبن غير ان اناسا اهل الذمة نزلوها له ان ياخذ منهم اجور البيوت اذا ادوا جزية رؤسهم قال يشارطهم فما اخذ بعد الشرط فهو حلال العشرون صحيحة زرارة رفع الى امير المؤمنين رجل مسلم اشترى ارضا من اراضي الخراج فقال امير المؤمنين ع له ما لنا وعليه ما علينا مسلما كان او كافرا له ما لاهل الله وعليه ما عليهم الحادية والعشرون صحيحة ابن سنان ان لي ارض خراج وقد ضقت بها ذرعا فسكت هنيئة فقال ان قائمنا لو قد قام كان نصيبك من الارض اكثر منها الثانية والعشرون موثقة زرارة لا باس بان يشترى ارض اهل الذمة اذا عمروها واحيوها فهي لهم الثالثة والعشرون حسنة زرارة من احيى مواتا فهو له الرابعة والعشرون حسنة الفضلاء وهي مثل سابقتها الخامسة والعشرون رواية السكوني ومرسلة الفقيه من غرس شجرا او حفر واديا بدءا لم يسبقه اليه احد واحيى ارضا ميتة فهي له قضاء من الله عز وجل ورسوله ص وبمضمونهما اخبار كثيرة اخرى السادسة والعشرون رواية ابي بصير كل شيء قوتل عليه شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص فان لنا خمسه السابعة والعشرون صحيحة الحلبي لا باس بان يتقبل الرجل الارض واهلها من السلطان وعن مزارعة اهل الخراج بالربع والنصف والثلث قال نعم لا باس به قد قبل رسول الله ص خيبر اعطاها اليهود الحديث الثامنة والعشرون رواية عبد الله بن محمد عن رجل استاجر من السلطان من ارض الخراج بدراهم مسماة او بطعام مسمى ثم اجرها ويشترط لمن يزرعها ان يقاسمه النصف واقل من ذلك او اكثر وله في الارض بعد ذلك فضل ايصلح له ذلك قال نعم اذا حفر نهرا او عمل لهم عملا يعينهم بذلك فله ذلك الحديث ثم تحقيق الحال في تلك الاراضي يستدعي بيان **فروع** لا خلاف في كون تلك الاراضي للمسلمين قاطبة ونقل الوفاق عليه متكرر والاخبار به مصرحة كما في الاخبار الاربعة الاولى وهل كونها لهم بعنوان ملك الرقبة او لها نوع اختصاص لهم ولو من جهة صرف منافعها في مصالحهم صرح بعض اصحابنا بعدم ملك الرقبة وصرح بعض اخر بالتملك وكلام الاكثر خال عن القيدين بل قالوا انها لهم وفي كتاب احياء الموات من الكفاية ان المراد بكونها للمسلمين ان الامام ياخذ ارتفاعها ويصرفه في مصالحهم على حسب ما يراه الان من شاء من المسلمين له التسلط عليها او على بعضها بلا خلاف والتحقيق انه ليس في الاخبار ما يدل على الملكية وغاية ما فيها اما الاضافة ويكفي فيها ادنى الملابسة او اللام وكونها حقيقة في الملكية خاصة غير ثابتة بل احد معانيها الاختصاص والاستحقاق فيحتمل اختصاص الارتفاع واستحقاقه ولذا ذكر في الخامسة انها للامام مع انه ليس له الاختصاص قبالها واستحقاقها كما صرح به في ساير الاخبار مع ان الملكية لا يمكن ان يكون لغير المعين اذ لا معنى لها ولطائفة معينة من المسلمين لانها خلاف الاجماع والاخبار بل في الاولى انها لجميع المسلمين لمن هو اليوم ولمن يدخل في الاسلام بعد اليوم ولمن لم يخلق بعد ولا لجميعهم الى يوم القيمة اذ لو كان كذلك لكان ارتفاعها مشتركة بين الجميع كما هو مقتضى الملكية فان قيل يجري مثل ذلك في نوع الاختصاص الذي انت تقول به ايض قلنا نوع الاختصاص الثابت هو وجوب صرف منافعها في مصالحهم لا مصالح الجميع او مصالح كل واحد بل مصالح المسلم من حيث الاسلام في الجملة واحدا كان او اكثر والتعميم لاجل بيان استواء الجميع وعدم اختصاص طائفة كاختصاص الاصناف الثمانية بالصدقات ولا يجري مثل ذلك في الملكية فان قيل يلزم بقاء رقبتها بلا مالك قلنا لا محذور فيه كما في الزكوة قبل تسليمها الى مستحقيها وهو احد محتملات قوله موقوفة في السابقة اي عن الملكية مع انه يمكن ان يكون ملكا لله سبحانه كما في الاعيان الموقوفة على راي ومقتضى قوله سبحانه ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده بل يمكن ان يكون رقبتها وملكيتها للامام ايض بل هو مقتضى الاصل الثابت بالعمومات المصرحة بان الارض كلها للامام وبالجملة ان قلنا بافادة اللام للملكية يحصل التعارض بين الخامسة وبعض ما تقدم عليها ويجب الرجوع الى الاصل المذكور ولو لم نقل بافادتها لها لا يثبت الملكية من هذه الاخبار ويرجع الى الاصل اذ ليست هي املاكا لعمارها قطعا لخروجها عن ملكية اربابها بالاجماع فيدخل تحت العمومات فلو قلنا بان ملكيتها للامام كان اظهر في الفتوى واوفق بالادلة وان تعين صرف منافعها الى مصالح خاصة من مصالح رعاياه كما في الموقوف على القول بملكية الله سبحانه فيصرف منافعه في مصالح عباده **ب** ما ذكر انما هو حكم تلك الاراضي واما منافعها وارتفاعها فهو للمسلمين بمعنى انه يصرف في المصالح العامة بلا خلاف بل بالاجماع وهو الدليل عليه مضافا الى صريح الرواية السابقة بل ساير الروايات المتضمنة لانها للمسلمين **ج** ما ذكر انما هو حكم غير الخمس من ارتفاع تلك الاراضي واما خمسها فهل هو ايض للمسلمين او هو لاهله فيجب اخراجه لهم بل وكذلك الكلام في نفس الاراضي لو لم نقل بان الجميع ملك للامام ظاهر الاكثر هو الثاني وهو صريح الحلي وخمس الشرايع والفاضل في المنتهى والمحقق الاردبيلي وعن ط انه مقتضى المذهب وقيل هو الظ من جميع الاصحاب وهو الحق للرواية الثالثة عشر والخمس المنقحة لها والسادسة والعشرين وهي وان كانت معارضة مع عمومات الاخبار المصرحة بانها لجميع المسلمين بالعموم من وجه الا ان الترجيح لاخبار الخمس لموافقة الكتاب ومخالفة العامة **د** لا اشكال فيما ذكر من الاحكام اذا كان القتال والاستغنام باذن الامام الحق واما اذا لم يكن كذلك فهل هو ايض كذلك او يكون الارض من الانفال ورقبتها ومنافعها للامام صرح فخر المحققين ووالده العلامة على ما نقل عنهما وعلي بن عبد الحميد الحسني في شرح فع بالثاني وذكره الشيخ في ط ايض والحق ان الاصل فيما فتح بغير اذن الامام وان كان كونه من الانفال كما دلت عليه الرواية الثامنة عشر الا ان الحكم الاراضي المفتوحة بعد زمان رسول الله ص باجمعها حكم المفتوحة عنوة باذن الامام بمعنى ان الامام الذي هو مالك الانفال اجرى عليها حكمها كما يدل عليه الرواية الثامنة بضميمة الاولى والثانية ولا يعارض بينها وبين الثامنة عشر لان مدلول الثامنة عشر ان ما اغتنم بغير اذن الامام كله للامام ومدلول هذه ان الامام سار في الاراضي التي

في بيان ان منافع الاراضي ملك المسلمين

فيمن بعد رسول الله ص سيره المفتوحة عنوة مع انه لو قلنا بالتعارض كانت هذه بملاحظة اصالة عدم الاذن اخص مطلقا من الثامنة عشر فيخصصها قطعا وبما ذكرنا ظهر وجه ما قاله الاكثر من كون ارض السواد مفتوحة عنوة اى انها بحكمها ويريدون بذلك المعنى واما الحكم بكونها ع باذن الامام فليس هو مراد الاكثر وان ذكره بعضهم نظرا الى ما نقل من الحسنين عليهما السلم كانا مع العسكر وان عمار بن ياسر كان امير امؤيدا بقبول سلمان تولية المداين ومشاورة عمر للصحابة خصوصا امير المؤمنين ع في الاكثر سيما الحروب ففي ثبوت جميع ما ذكر ثم ثبوت اذن الامام في الجميع نظر ظاهر هـ ما ذكرنا في حكم المفتوحة عنوة انما هو اذا كانت محياة وقت الفتح واما الموات منها فقالوا انها مال الامام خاصة وحكمها حكم ساير الموات لا يجوز التصرف فيها بدون اذن الامام مع حضوره ومع عدمه فيملكها من احياها وقيل ان الظ عدم الخلاف بين الاصحاب في ذلك وفي الكفاية بلا خلاف اقول لو ثبت الاجماع على جميع ما ذكروه فهو والا ففي ثبوت كونها من الانفال نظر من جهة التعارض بين الاخبار الدالة على ان منافع جميع الاراضي المفتوحة عنوة للمسلمين والاخبار الدالة على ان جميع الاراضي الميتة للامام بالعموم من وجه وعدم المرجح نعم لا اشكال في ثبوت الحكم الاخير اي ثبوت التملك لمن احياها للرواية الثانية والعشرين والثلث المتعقبة لها وما بمضمونها ولا يتوهم معارضها مع الاخبار الدالة على ان الاراضي المفتوحة عنوة للمسلمين اذ لا كلام لنا حينئذ في كونها لهم او لا وان كانت مواتا قبل الفتح بل الكلام في ان الموات منها هل خرج عن كونها كك بالاحيا ودخلت في ملكية المحيي ام لا مقتضى اخبار احياء الموات الخروج والدخول واما عدمهما فليس الا مقتضى الاستصحاب واصل العدم ولا عمل عليهما مع دلالة عموم الاخبار المتكثرة على خلافهما والمعروف من مذهب الاصحاب والمدلول عليه بالاخبار كالخامسة والسادسة والسابعة والثامنة وغيرها والثانية من سيرة امير المؤمنين ع فيما فتح بعد الرسول ص ان تولية هذه الاراضي والنظر فيها الى الامام يصنع فيها ما يراه من تقبيلها ممن يريد كيف يريد وظاهر ذلك بل صريح قوله وذلك للامام او اليه ومقتضى اصالة عدم جواز التصرف في ملك الغير بدون اذنه على ما ذكرنا من ملكية هذه الاراضي فيه سبحانه او للامام عدم جواز التصرف لاحد فيها الا باذنه وهو كذلك مع ظهوره ع ولما بدونها فقد وقع الخلاف فيمن له التصرف فيها فظاهر الشيخ في التهذيب جواز التصرف فيها واباحته لكل احد من الشيعة قال واما اراضي الخراج واراضي الانفال والتي قد انجلى اهلها منها فانا قد ابحنا ايضا التصرف فيها ما دام الامام مستترا انتهى وهو الظ من الكفاية حيث قال بعد نقل كلام عن بعضهم دال على ان المتولي هو السلطان الجاير ويحتمل جواز التصرف مط انتهى وقيل لا يجوز التصرف فيها الا باذن السلطان الجاير ولو امكن التصرف فيها بدون اذنه بل نقل بعضهم على ما في الكفاية اتفاق الاصحاب عليه وقال في لك في حكم هذه الارضين في زمان الغيبة وهل يتوقف التصرف في هذا القسم منها على اذن الحاكم الشرعي ان كان متمكنا من صرفها في وجهها بناء على كونه نايبا عن المستحق ع مفوضا اليه ما هو اعظم من ذلك الظ ذلك اوح فيجب عليه صرف حاصلها في مصالح المسلمين ومع عدم التمكن امرها الى الجاير واما جواز التصرف فيها كيف اتفق لكل احد من المسلمين فبعيد جدا بل لم اقف على قايل به فان المسلمين بين قايل باولوية الجاير وتوقف التصرف على اذنه وبين مفوض الامر الى الامام العادل فمع غيبته يرجع الامر الى نايبه فالتصرف بدونهما لا دليل عليه وليس هذا من باب الانفال التي اذنوا الشيعتهم في التصرف فيها في حال الغيبة لان ذلك حقهم فلهم الاذن فيه مطلقا بخلاف المفتوحة عنوة فانها للمسلمين قاطبة ولم ينقل عنهم الاذن في هذا النوع انتهى وحاصله ان النظر في هذه الاراضي في زمان الغيبة للنايب العام ومع عدم تمكنه للجاير دون غيرهما اقول قوله واما جواز التصرف فيها كيف اتفق لكل احد من المسلمين الخ ان اراد منهم الشيعة وغيرهم فهو كك وان اراد الشيعة خاصة فقد عرفت انه الظاهر من كلام بب ويشعر به كلمات بعض اخر ايض فالقول به متحقق ظاهرا والظاهر انه الاقرب اي يكون لكل واحد من الشيعة التصرف في هذه الاراضي والنظر فيها وتقبيلها واجارتها في زمان عدم تسلط الامام والدليل عليه عموم الرواية التاسعة حيث يدل على ان الشيعة محللون في ذلك التصرف والعاشرة حيث يدل على ان ما كان لهم فهو مباح لشيعتهم والتصرف في تلك الاراضي كان لهم والحادية عشر فان التصرف في تلك الاراضي وتقبيلها حق للامام فيكون حلالا للشيعة والثانية عشر فان تقبيل الناس لتلك الاراضي ايض مظالم للائمة فيكون حلالا للشيعة ومن ذلك يظهر فساد ما في المسالك من ان هذا ليس من باب الانفال الخ فان ذلك حقهم فلهم الاذن فيه الخ فان ما للمسلمين هو منافع هذه الارضين او مع رقبتها واما التصرف والتقبيل فحق للامام فيكون له الاذن فيه للشيعة وكذا يظهر فساد ما ذكره من عدم نقل الاذن فانه وان لم ينقل في خصوص تلك الاراضي ولكن يثبت بالعموم ما ثبت بالخصوص ما لم يكن له معارض كما في المسئلة وظهر مما ذكرنا عدم توقف جواز التصرف والتقبيل لاحاد الشيعة على اذن النايب العام او السلطان الجاير وهل يجوز التقبيل من السلطان الجاير اي المخالف ام لا الظاهر الاكثر ذلك وقيل الثابت من الادلة والاخبار الواردة في هذه المسئلة ومسئلة الخراج والمقاسمة هو حلية اخذها من الجاير بالبيع والشراء والحوالة وغيرها وحلية التصرف في تلك الاراضي باذنهم وامرهم وتقبيلهم اذا كانوا متسلطين عليها بحيث لا يمكن الاستنقاذ من ايديهم والتخلص من اذيتهم وضررهم واما لو امكن التصرف في الارض الخراجية بدون مظنة ضرر من قبلهم وامكن التصرف في المقاسمة والخراج كذلك فلم يظهر وجوب استيذانهم بل ولا جوازه ايض من الادلة انتهى وفي المستفاد منه جواز التصرف باذن الجاير مع عدم امكانه بدونه والتردد في الجواز به مع الامكان بدونه وقال صاحب الكفاية بعد نقل القول باشتراط اذن الجاير وقد نازع فيه بعض المتاخرين من الاصحاب وقال لا دليل عليه من الكتاب لا من السنة بل قد يستنبط منهما خلافه فانه هذا معاونة على الاثم ومعونة للظالم وقول

في بيان ان الموات من الاراضي المفتوحة عنوة مخصوص بالامام ع

بان له

بان له ولاية وعهدا من الله عز وجل اذ من لا سلطنة له من الله ورسوله في امر جاز خلافه في تلك الامر والكتاب والسنة قاطعان بالنهي عن
هذه الامور وايضا لو كان الامر على ما ذكر لم يكن على الجاني والعامل وامثالهما من عمال الجور شيء نظرا الى ان اخذهم وجمعهم انما هو لما يحرم على الماخوذ
منه منعه وهو نوع بر واحسان بالنسبة الى الماخوذ منه ومعاونة على ابراء ذمته من الواجب هذا مع كونه فتح باب لاقامة الباطل وخمول الحق
عقلا ونقلا امر مردود بخصوص ما رواه الشيخ ونقل روايات دالة على المنع من الدخول في اعمالهم قال وفيه نظر لان كون ذلك اثما انما يكون على تقدير
كون اخذ الجاير حراما مطلقا باي غرض كان وهو مم وقد مرت الاشارة اليه وتقوية الظالم انما يسلم تحريمه في الظلم وفي مطلقه اشكال انتهى **اقول**
لا ينبغي الريب في كون تصرف الجاير المخالف وتقبيله لتلك الاراضي محرما مما نهي عنه كيف وقد صرح في الرواية التاسعة بكون تصرف غير الشيعة فيها حراما
وخص في غير واحد من الاخبار تحليل الحق بالشيعة وكيف لا يكون حراما وهو تتمة غصب منصب الولاية وهذا الجاير هو الغاصب وهو المانع عن استقلال ل
الامام في زمان الحضور وقوله وقد مرت الاشارة اليه اشارة الى ما ذكره عند بيان حكم الخراج من عدم ثبوت حرمة تصرف الجاير اذا كان غرضه
جمع حقوق المسلمين ولا يخفى انه بعد ثبوت كون الجمع والتقبيل وظيفة شخص معين وحقه يكون عمله حراما سيما اذا كان مانعا لولي الامر عن التصرف
مع ان العلم بغرضه ذلك والوفاء به مع ما هو عليه من الفسق الظاهر وصرف اموال المسلمين في غير مصارفه غير ممكن الحصول فان قلت قد ورد في بعض
الاخبار جواز التقبيل من السلطان الجاير كما مر في الرواية الحادية والعشرين والسابعة والعشرين والثامنة والعشرين وعلى هذا فلا يكون تقبيل
السلطان الجاير حراما او يكون هذا النوع من الاعانة على الحرام مستثنى قلنا على الاول يكون تلك الاخبار معارضة مع ما يدل على حرمة تصرف
المخالف في تلك الاراضي كما مر وعلى الثاني مع الاخبار الناهية عن المعاونة على الاثم والدخول في اعمال الظلمة وتعارضهما مع الفريقين بالعموم من
وجه لكون السلطان في تلك الاخبار اعم من المحق وغيره كما يصرح به الاستشهاد بتقبيل رسول الله ص في السابعة والعشرين وكون الارض فيها اعم
من الخراجية وغيرها واحتمال كون تصرف الراوي في الحادية والعشرين بغير اذن السلطان ايضا والترجيح للمعارض للمخالفة لمذهب العامة والموافقة للكتاب
مع انه لولا الترجيح على الاول كانت قضية الاصل ايضا الحرمة هذا مضافا الى انه لا دلالة للحادية والعشرين اصلا كما لا يخفى والمقصود من السابعة
والعشرين بيان حكم اصل قبالة الارض حيث انها كان مما يشكك فيها ونفي الباس متعلق بذلك لا عن قبالة السلطان بل يمكن ان يكون الارض من عن ؟
املاك السلطان دون الاراضي الخراجية وفي الثامنة والعشرين عن استيجار ارض مسابره مفصل ولذا اجاب فيها بما اجاب فلا يدل الا على
حكم التقبيل من السلطان اصلا او يقال بكشف الاعم على الجواز باخبار اخر كرواية الهاشمي في الرجل يتقبل بجزية رؤس الرجال وخراج النخل
والاجام والطير وهو لا يدري لعله لا يكون من هذا شيء ابدا او يكون قال اذا علم من ذلك شيئا واحدا انه قد ادرك اشتراه وتقبل به وقريب منها
الاخرى ولا يخفى ما فيه فانه ليس السؤال فيها عن حكم تقبيل الخراج سيما عن الجاير من حيث هو بل نفي الباس عن تقبله قبل ان يدرك ولا عموم في
اصل الخراج وترك الاستفصال ليفيد لو كان السؤال عن حكم نفس الخراج وصحيحة ابن سنان في الرجل يكون له الارض عليها خراج معلوم وربما زاد وربما
نقص فيدفعها الى رجل على ان يكفيه خراجها ويعطيه مائتي درهم في السنة قال لا باس وفيه ان السؤال فيها ليس عن التقبيل بل حكم فضل ما يقبل و
ليس الكلام في التقبيل من السلطان الا في ان يكون لاحد ارض خراج يتصرف فيها ياخذ السلطان منه خراجا ظلما ولا يقول انه يجب ترك تلك الارض
والحاصل انه لا يثبت منهما الا نفي الباس عن اداء الخراج لا عن التقبيل من السلطان ومنه يظهر عدم دلالة ما بمضمونهما كروايتي يعقوب بن شعيب
ورواية ابي بردة وموثقة سماعة ورواية ابراهيم بن ميمون وكرواية الهاشمي عن رجل استاجر من السلطان من ارض الخراج بدراهم مسماة او بطعام اخرى ؟
مسمى ثم اجرها وشرط لمن يزرعها ان يقاسمه النصف او اقل من ذلك او اكثر وله في الارض بعد ذلك فضل ايصلح له ذلك قال نعم اذا حفر لهم نهرا
او عمل لهم شيئا يعينهم بذلك فله ذلك وفيه مضافا الى ما مر انا لا ننكر انه اذا ارتكب المحرم وتقبل فيكون تصرفه واجارته بعد ذلك حلالا انما الكلام في
اصل التقبل كمن دخل دار قوم بغير اذنهم واخذ مال نفسه منها الى غير ذلك وبعد الاحاطة بما ذكرنا تقدر على رد سائر ما اورد في هذا المقام
من الاخبار ثم ان مقتضى ما ذكر عدم جواز التقبل من السلطان المخالف سواء في ذلك امكان التصرف بدونه وعدمه الا انه يمكن ان يمنع كون
التقبل منه لاجل الحاجة او استيفاء الحق او نحو ذلك اعانة على الاثم او على الظلم او دخولا في اعمال الظلمة فان للقصد مدخلية في تحقق
الاعانة كما بيناه في موضعه وعلى هذا فيمكن ان يقال بان الثابت من الادلة وان كان حرمة تقبيل الجاير ولكن الاصل بضميمة ما مر من جواز
تصرف احاد الشيعة فيها بمقتضى جواز تقبيل الشيعة منه اذ لا دليل على حرمته الا كونه معاونة على الاثم او للظالم او دخولا في عمله والكل مم
فيجوز لهم التقبيل منه ويدل عليه تقريرهم عليهم السلام وجماعة من الشيعة على ذلك فعليه الفتوى ويظهر ايضا جواز التقبيل من سلاطين
الشيعة اذا كان شيئا من تلك الاراضي في ايديهم وجاز لهم التصرف فيها بان لم يكونوا انتزعوها من يد شيعة اخرى قهرا حيث ان التصرف اولى
من غيره بل معه ايضا لان غايته حرمة الاخراج لا حرمة التصرف بعده وهؤلاء السلاطين لكونهم من الشيعة يكونون محللين مما في ايديهم ولو
ما ذكر كان حكم تقبيل نفس الارض واما طسقها فقضية الاصل الثابت من الاخبار المتقدمة وجوب صرفها الى مصالح المسلمين ولا مخرج بعض ؟
عنها بل هو مقتضى اختصاصها بالمسلمين وتحليل الامام كان مختصا بحقوقهم وما كان لهم لا لحقوق المسلمين ولم يثبت تحليل الجميع فعلى كل متصرف
ولو من احاد الشيعة صرفها فيه ولا شك انه لا يجب في صرفها اذن السلطان الجاير لعدم دليل عليه الا اذا لم يمكن بدونه واتقى من تركه وهل

في بيان جواز بيع الارض المفتوحة عنوة وعدمه

من
يتوقف على اذن النايب العام الاحوط ذلك وان كان الحكم بالوجوب محل النظر ولو تقبله من سلطان الشيعة فلا شك في وجوب دفع الزائد
الطسق اليه لانه حقه واما الطسق فالظ انه كك الا اذا علم عدم ضرر اباه في مصارفه ح اختلفوا في جواز بيع الاراضي المفتوحة عنوة فمنهم
من منع منه مطلقا ومنهم من جوزه في زمان الغيبة كك ومنهم من فصل نوعا من التفصيل والحق انه لا يجوز بيع نفس رقبتها ولا نقلها بعقد اخر
ولا يجوز بيع الاثار المملوكة الكاينة فيها من شجر او بناء او نحوهما وبتبعيتها يملك المشتري حق التصرف فيها اذا بيعت الاثار كاينة فيها وكان
مقصودهما بقاء الاثار فيها بمعنى انه اذا بيعت تلك الاثار يحق للمشتري التصرف في نفس الارض ايض تبعا لها وكذا يصح صلح حق التصرف اي اولويته
وان لم يكن فيها اثار اما عدم جواز بيع نفس الرقبة او نقلها بعقد اخر فلعدم كونها ملكا لاحد بخصوصه حتى يصح نقلها كما عرفت مع انه لو قلنا
بكونها ملكا للمسلمين فهي يكون ملكا لجميعهم من الموجودين وغيرهم كما صرح به في الرواية الاولى ويكون كل جزء مشتركا بين الجميع ولا يعلم قدر
حصة احد فكيف يصح بيع ارض معين او نقلها كما هو المط ويدل عليه ايض نفي صلاحية شرائها في الرواية الاولى واما ما استثناه فهو ليس
شراء حقيقيا قطعا اي تملك رقبتها والا لم يجز لولي الامر اخذها منه ولم يجب عليه جعلها للمسلمين فهما قرينتان على عدم ارادة الشراء الحقيقي
من المستثنى فالمراد منه اما صورة الشراء لاخراجها من ايدي الدهاقين او شراء حق التصرف مجازا او لا يتعين معناه المجازي فيكون مجملا غير
مفيد لتجويز اشتراء نفس الرقبة لتوقفه على ثبوت الحق فيها وهو غير ثابت بل المراد جواز شراء الاثار او بيع حق التصرف واولويته مجازا بل
يدل عليه ايضا الرواية الثابتة الناهية عن اشتراء ارض السواد واما جواز بيع الاثار فظاهر واما انتقال الاولوية وحق التصرف بنقل الاثار
مع قصد ثبوت الاثار وبقائها فلان اولوية التصرف حق مملوك للبايع يجوز له نقله الى غيره بما يتحقق منه النقل ويصلح له وبيع الاثار مع قصد
البقاء متضمن لاشتراط تصرف المشتري من حيث كونها محلا لما اشتراه من الاثار فيها والشرط الذي يتضمنه عقد لازم لازم واما جواز صلح هذه الاولوية
فلعموم ما دل على مشروعية الصلح المذكور في مظانها واستدل من جوز بيعها مطلقا باخبار لا دلالة لاكثرها على كونها واردة في خصوص ارض الخراج او ما
بيعها او ما كان له دلالة عليه فيعارض ما تقدم من الروايات ح فاما يتساقطان ويرجع الى الاصل الذي هو عدم جواز الشراء لعدم ثبوت
الملكية او يحمل الشراء فيه على ما يشهد له الروايات من المعنى المجازي او شراء الحق ط لا بد في ثبوت كون ارض مفتوحة عنوة من العلم
الحاصل من التواتر او الخبر المحفوف بالقرينة او نحوهما او الظن الثابت حجيته شرعا من حديث او شهادة العدلين او اقرار ذي اليد واما
مطلق الظن كالظن الحاصل من قول ارباب السير والتواريخ او من شهرة مفيدة للظن فلا لعدم ثبوت حجيته والاصل عدم ثبوت احكام
المفتوحة عنوة وعلى هذا فنقول كل ارض شك في كونها من الاراضي المفتوحة عنوة اما يكون عليها يد مسلم او مسالم او لا فعلى الاول اما
يقر بكونها مفتوحة عنوة ويعمل فيها معاملتها او لا فعلى الاول يحكم بما يقر به وعلى الثاني فاما لا يدعي ملكيته نفسه لها ويقول بعدم كونها
ملكا له وان لم يعين حالها فيكون مجهول المالك ويلزمها حكمه او يدعي الملكية لا بمعنى انه يدعي العلم بكونها مفتوحة عنوة بل بمعنى انه يدعي
عدم العلم بحقيقتها ويقول اني لا اعلم الحقيقة ويدعي عليها يد التملك كاليد في ساير المملوكات فيحكم بملكيتها الان لان الاصل الثابت من الادلة في
اليد الملكية وان لم يكن عليها يد مسلم او من في حكمه يلزمها حكم مجهول المالك لكونها مجهول المالك عندنا ثم ما ذكرنا اعم من ان يكون الارض في
بلدة لم يعلم كونها مفتوحة عنوة او علم كون اصل البلدة او لا كذلك ولكن لم يعلم خصوص تلك الارض وذلك لان كون بلدة مفتوحة عنوة لا يوجب
كون كل ارض فيها كذلك لاحتمال كون هذه الارض مواتا حين الفتح فيملكها احد بالاحياء والاصل وان كان عدم التغيير اي كون العامر وقت
الفتح ولكن يعارض هذا الاصل اصالة تاخر الحادث الذي هو احياء تلك الارض فيتساقطان ويبقى اصل اليد خاليا عن المعارض وهذا جار
في جميع اراضي تلك البلدة وكون اصل البلدة مفتوحا عنوة لا يثبت الحكم في شيء من هذه الاراضي لان البلدة اسم للقدر المشترك بين ما يصدق
على هذا الموجود باجمعه وبعضه وعلى ما يقرب منه فيمكن ان يكون العامر وقت هذا الفتح من الموات والعامر ح من الموات قبل الفتح واصالة
تاخر الحادث يرجح ذلك نعم لو علم قطعا وجود العامر وقت الفتح في تلك الاراضي ولم يعلم التعيين لم يجز شراء الجميع وبعضه وان جاز في كل قطعة
قطعة كما في الارض التي علم نجاسة موضع منها ثم ان منهم من اعتبر مطلق الظن قال في الكفاية بعد نقل الاخبار الدالة على كون ارض السواد
مفتوحة عنوة فان علم كون بلد اخر كذلك فذاك وما لم يعلم فيه ذلك وكان مشتبها فالظ ان يعمل بالظن فيه بيان ذلك انا نعلم ان بعض البلاد
كان مفتوحا عنوة وبعضها صلحا اشتبه امره في ان الصلح وقع على ان يكون الارض لهم او على ان يكون الارض للمسلمين فيكون حكمه حكم المفتوحة
عنوة فهذا البلد المشتبه اما يكون على سبيل الاول او الثالث فيكون للمسلمين وعليه الخراج او على سبيل الثاني فلم يكن عليه خراج فاما ان
يجري عليه خصوص حكم بلا امر دال عليه او امارة ظنية ففيه ترجيح حكم بلا مرجح او يرجع فيه الى الظن واذا بطل الاول تعين الثاني وايضا اذا
كان المظنون فيه امرا كان خلافه مرجوحا فاما ان يعمل فيه بالراجح او بالمرجوح او لا يعمل فيه بشيء منهما الاوجه للثالث وهو ظ ولا للعمل
بالمرجوح فتعين الاول انتهى كلامه طاب ثراه اقول قوله فهذا البلد المشتبه الخ فيه احتمالات اخر احدها ان يكون ارض من اسلم اهله طوعا وثانيها
ان يكون مواتا احياها المسلمون وثالثها ان يكون من خمس الامام فنقلها باحد وجوه النقل قوله فاما ان يجري عليه الخ اقول يعمل فيه بما يعمل
فيه لو لم يكن هناك امارة ظنية ايض والحاصل انه يحكم في اراضيه بمقتضى اليد ان كانت وبمقتضى الجهل بالمالك وليس شيء منهما حكما بلا دليل وهو

في بيان طريق معرفة كون الارض مفتوحة عنوة

لعدم

وما كان صلحا

ظاهر

كتاب المكاسب

الحكم

ظاهر ومنه ظهر فساد قوله واذا ابطل الاول تعين الثانى لعدم الحصر لجواز جريان حكم بدليل دال عليه كاليد واصالة تأخر الحادث ونحوها قوله واذا كان المظنون يرجح فيه ان المرجوح باعتبار الظن قد يصير راجحا باعتبار اخر كانضمام اليد ونحوها معه فلا يكون ترجيحا للمرجوح والمراد ان ذلك المرجوح وان كان مرجوحا بكونه مفتوحا عنوة واقعا لكن يمكن ان يصير راجحا كونه مملوكا على الظاهر كما اذا حصل من انكار المدعى عليه ظن اقوى من الظن الحاصل من شهادة عدلين للمدعى وكالظنون فى الاحكام الشرعية فان هذا القايل لا يعمل بمطلق الظن فيها ثم قال بعد كلام لا يقال اذا كان البلد تحت يد المسلمين كان محكوما بكونه ملكا لهم والقول بخلاف ذلك يحتاج الى امر مفيد للعلم ولا يكفى الظن فى ذلك فانا نقول نحن نعلم ان تلك الاراضى كانت تحت يد الكفار ثم طرء عليها دخولها تحت يد المسلمين اما على وجه كونها ملكا لجميع المسلمين و الان لصاحب اليد اولوية التصرف فيها واما على وجه الامر الى كونه ملكا لصاحب اليد فاذا اشتبه الامر لم يكن لنا ان نحكم بشىء من ذلك الا بحجة لا يعرف ان اليد فى مثال هذه الاراضى يقتضى الحكم باختصاصها بصاحب اليد على وجه الاختصاص الملكى وان سلمنا ذلك فى المنقولات والاشجار والابنية وامثالها ومن المعلوم ان المتصرف ايضا لا يدعى ذلك ولا يعلمه ولو ادعى شيئا من ذلك لا نصدقه لانا نعلم انه لا يعلم ولا يمكن دعوى الاجماع فيما نحن فيه ولا دعوى نص يدل على اكثر مما ذكرنا واذا علم كون بلد مفتوحا عنوة وحصل الاشتباه فى بعض مزارعه وقراه فسبيل تحصيله ما ذكرنا وكذلك السبيل فى معرفة كون الارض عامرة وقت الفتح او مواتا فانه يعول عليها بالامارات الظنية عند تعذر العلم انتهى قوله نحن نعلم ان تلك الاراضى كانت تحت يد الكفار الخ فيه منع لجواز عدم دخولها تحت ايديهم بكونها محياة للمسلمين قوله ولا نعرف ان اليد الخ وفيه ان مطلق اليد دليل على الملكية سواء كانت على الاراضى او غيرها كما صرح به فى كتاب احياء الموات ودلت عليه الاخبار العامة للارض ايضا بل منها الواردة فى خصوص الارض كما ورد فى رد امير المؤمنين ع على ابى بكر حيث طلب البينة عن سيدة النساء عليها السلم لاجل فدك قوله ومن المعلوم ان المتصرف ايضا الخ اقول لا يشترط فى دلالة اليد على الملكية علم ذى اليد بالواقع فان كل من فى يده شىء لا يعلم حقيقة الامر فان العبد الذى ورثه احد او اشتراه يمكن ان يكون فى الواقع حرا او مسروقا او نحو ذلك قوله ولا يمكن دعوى الاجماع الخ بل يمكن دعوى الاجماع والنص الدال على الاكثر موجود كما اشرنا اليه قوله فسبيل تحصيله ما ذكرناه فيه منع بل يعمل فيه بالاصول والقواعد وقد يستدل على اعتبار مطلق الظن هنا بانسداد باب العلم وبقاء التكليف وكون الامر فى التكاليف على الظن سيما فى الموضوعات ولا فرق فى ذلك بين الرجوع الى اهل الخبرة فى الارش والى العرف واللغة فى فهم المعنى والى الهيئة فى القبلة اقول ما دليل انسداد باب العلم فذكرنا ما فيه فى كتبنا الاصولية مستوفى وكون البناء على مطلق الظن فى الاحكام والموضوع عام والرجوع الى اهل الخبرة واللغة والهيئة فانما هو لادلة خاصة بها فهى الفارقة وان لم يكن فيها دليل فيمنع الرجوع فيها ايضا ومما قد يجعل دليلا على كون الارض مفتوحة عنوة ضرب الخراج من الحاكم وان كان جايرا اعلاما بان الاصل فى تصرفات المسلم الصحة واعترض عليه بانه انما يتم اذا كان الحكم بكونه خراجيا مصححا لتصرفه وتسلطه على الاخذ واما ان قلنا ان فعله كتسلطه وضربه واخذه حرام وان حكمنا بكونها خراجية فلا ورد بان المراد من اصالة صحة فعل المسلم انما هو صحة فعله على ما يعتقده صحيحا فاذا انحصر عندهم جواز اخذ الخراج فى الاراضى الخراجية فاذا رايناهم ياخذون الخراج من احد نحكم بصحة فعلهم عندهم وان كان اصل الفعل باطلا عندنا مع انا اذا راينا المسلمين فى الاعصار ياخذون منهم خراج تلك الاراضى نحمل افعالهم على الصحيح فيدلنا على ان الارض كانت خراجية اقول فيه مضافا الى ان الحمل على الصحة لو سلم فانما هو فى افعال الشيعة خاصة ومع التسليم مطلقا لا يثبت الا كون الارض خراجية عند من ياخذ الخراج او مع من يقبله عنه وذلك غير كاف للثبوت عند مجتهد اخر اذ معتقد طائفة لا يفيد لغيرهم ان تلك الاراضى التى يؤخذ منها الخراج لانه اما يكون فى يد السلطان يتقبلها ويوجرها لمن يشاء وياخذ طسقها باسم الخراج فهذا اعتراف من صاحب اليد بكونها خراجية وهذا كاف فى الثبوت ولا حاجة الى الحمل على الصحة او يكون فى يد الرعية وهم ايضا يعطون الخراج معترفين بكونه حقا فهذا ايضا كالاول او ياخذ منهم الخراج كرها مع عدم اعترافهم بالحقية بل تصريحهم بعدمها وفى هذا كما ان حمل فعل السلطان على الصحة يثبت الخراجية حمل اكراه الرعية على الصحة ايضا يدل على عدمها فيتعارضان نعم لو اعترف الرعية المتصرف لها لم يتحقق التعارض ولكن لا يفيد ايضا لساير ما ذكرنا قد تلخص مما ذكرنا انه ليس لنا اليوم ارض مخصوصة يتم لنا الحكم بكونها مفتوحة عنوة اذ لا دليل علميا على شىء منها ولا ظنيا ثابت الحجية الا بعض الاخبار الواردة فى ارض السواد او مكة وهى مع وجود التعارض لبعضها لا يثبت حكم كل ارض بخصوصها وحكم الجملة غير مفيد كما مر ولا يحصل من اقوال ارباب التواريخ شىء يمكن الركون اليه مع اختلافها فى الاكثر قال بعض اصحابنا ان ما وجدنا فى بعض كتب التواريخ وكانه من الكتب المعتبرة فى هذا الفن ان الحيرة وكانها من قرى سواد العراق بقرب كوفة فتحت صلحا وان نيشابور من بلاد خراسان فتح صلحا وقيل عنوة وبلخ منها وهرات وفوشنج والتوابع فتح صلحا وبعض اخر فتح سنها صلحا وبعض عنوة وبالجملة حال بلاد خراسان مختلفا فى كيفية الفتح واما بلاد شام ونواحيه فحكى ان حلب وحمص وطرابلس فتح صلحا وان دمشق فتح بعضها بالدخول من بعض غفلة بعد ان كانوا اطلبوا الصلح من غيره وان اهالى طبرستان صالحوا اهل الاسلام وان اذربايجان فتح صلحا وان اهل اصفهان عقدوا امانا وان الرى فتح عنوة وقد حكى فى المنتهى عن الشافعى ان مكة فتح صلحا ام عنوة وحكم العلامة بامان قدم لهم قبل دخوله وهو منقول عن ابى سلمة بن عبد الرحمن ومجاهد [illegible] من المذاهب انها فتحت بالسيف ثم امنهم بعد ذلك ونقل من مالك وابى حنيفة والاوزاعى وحكى عن الشافعى عن بعض الشافعية ان سواد العراق فتح صلحا قال وهو منقول عن ابى حنيفة وعن بعض الشافعية انه اشتبه الامر على ولا ادرى [illegible] وحكم العلامة فى المنتهى [illegible] بان السواد فتحه عمر بن الخطاب وحده فى العرض من منقطع الجبال بحلوان الى طرف القادسية المتصل بعذيب

من ارض العرب ومن تخوم الموصل طولا الى ساحل البحر ببلاد عبادان من شرقي دجلة واما الغربي الذي يليه البصرة فانها اسلامي مثل شط عثمان

كتاب البيع

ابن ابي العاص انتهى نقلناه بطوله لما فيه من بعض الفوائد **كتاب البيع** وهو عرفا نقل الملك بعوض من مالك الى اخر بعقد مخصوص وتخصيص
من العقد اعم من اللفظي ليشمل التقابض على القول بكفايته وذلك العقد سبب النقل كما ان النقل سبب الانتقال وعرفه جماعة بالعقد وهو
غير جيد لانه مركب من الايجاب والقبول فيلزمه عدم كون المتعاقدين بايعا وعد صحة باع فلان حقيقة ولا يلزم ذلك في النقل لان الناقل احدهما وان توقف (احدهما)
صيرورته ناقلا على قبول الاخر والتحقيق انه لا فائدة مهمة في ذلك النزاع لتوقف تحقق البيع على ذلك العقد على القولين وانما المهم بيان ذلك العقد و
شرايطه وساير احكام البيع واقسامه ونذكره في مقاصد **المقصد الاول** في عقد البيع وشرايطه وفيه ثلثة فصول **الفصل الاول**

الفصل الاول في بيان عقد البيع وشرائطه

في بيان ما يتحقق به البيع اي العقد المخصوص وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان الشارع رتب احكاما على البيع وليس هنا نص او اجماع
دال على ان البيع او ما يتحقق به البيع ما هو وح فاما يقال انه ليس له معنى لغوي او عرفي معلوم لنا مع قطع النظر عن الشرع فيلزم ح علينا الاقتصار في
ترتب الاحكام بما انعقد الاجماع على تحقق البيع به او يقال ان له معنى كذلك معلوما لنا وح فاما ثبت شرعا باجماع او غيره شرط لتحقق البيع
او لا فان ثبت فيقتصر في تحقق البيع شرعا بما هو واجد للشرط وان لم يثبت فيحكم بالترتب في جميع ما يتحقق به البيع عرفا او لغة ومن ذلك ومما سيأتي
حصلت الاختلافات في عقد البيع فمن ظن عدم ظهور معنى لغوي او عرفي يضطر الى الاقتصار على موضع الاجماع وهذا محط قول جماعة بتخصيص
البيع شرعا بما كان مع الصيغة المخصوصة الجامعة لجميع الشرايط المختلف فيها ومن ظن ظهوره ولكن زعم الاجماع على اشتراط الصيغة في تحقق
البيع لزمه القول به ولكن يقتصر في الشرط بما هو محل الاجماع بزعمه على اشتراطه وهذا مناط قول جمع من يقول باشتراط الصيغة في تحقق البيع و (يعني ما يثبت الاجماع)
لكن يوسع فيها ومن لم يظهر ذلك الاجماع له ولم يعثر على دليل اخر ايضا على الاشتراط يوسع في تحقق البيع بما يتحقق به لغة او عرفا والى هذا ينظر من اكتفى
بمطلق اللفظ او بالمعاطاة ايض وههنا امر اخر وهو انه بعد تعيين معنى البيع او ما يتحقق به البيع عرفا وانه ما سيأتي من انه ما يدل على نقل المالك
ملكه الى اخر بعوض معلوم بالطريق المعهود قد يقع الخلاف في الدال فقد يقال باختصاص الدال الصريح بالصيغة المخصوصة فلذا يقول في
تحقق البيع بها والى هذا نظر طائفة من المشترطين للصيغة وقد لا يقال بالاختصاص فيعمم واذ عرفت ذلك فنعلم ان وظيفتنا اولا الفحص عن انه
هل للبيع معنى لغوي او عرفي يعلمه وانما هو فنقول ان من البديهيات التي لا شك فيه ان لفظي البيع والشرى مما يستعمله عامة الناس من اهل الاسواق
والبوادي والخارجين عن شريعتنا بل عن مطلق الشريعة استعمالا شايعا خارجا عن حد الاحصاء وليسوا شاكين في معناه ولا مترددين ولا محتاجين في
فهمه الى القرينة فهذا يقول بعت واشتريت وذاك ابيع واشتري وثالث هل بيع وهل يشتري الى غير ذلك ويفهم المخاطب مراده من غير قرينة اصلا
ولو لم يعلم القدر المجمع عليه شرعا ولم يفهم اجماعا ولم يقرع سمعه صيغة فيقطع بذلك ان ما يتحقق به البيع عرفا امر مضبوط معلوم عند اهل العرف مع (او شرعا)
قطع النظر عن الشرع وهو ما يدل عرفا على نقل المالك ملكه الى اخر بعوض بقصد المبايعة اذ عند حصول ذلك يستعمل لفظ البيع عندهم ويتبادر عنه
حصوله ولا يجوزون سلب الاسم معه سواء كان ذلك بقبض كل من العوضين وهو المسمى بالمعاطاة او بقبض احدهما مع ضمان الاخر او بالفاظ دالة على
ذلك وعلى هذا فلا يشترط في تحقق البيع عرفا بصيغة مخصوصة من حيث انها هي وان وجب كون الفعل او اللفظ دالا على النقل المذكور عرفا وهذا
هو الذي يظهر من كلمات الاكثر واليه ينظر قول المحقق الشيخ علي في ح عد تارة ان المعاطاة بيع بالاتفاق ولغويته المعروف من الاصحاب واما ما يظهر
من بعضهم من الخلاف في تسمية المعاطاة بيعا وهو بين شاك فيها ونافيها بل عن الغنية الاجماع على العدم وفي ضمن انفاقهم على انها ليست بيعا
فالظاهر ان المراد البيع الشرعي اي ما يوجب الانتقال شرعا حيث يزعم اشتراط صيغة خاصة وانعقاد الاجماع عليه فلا يخالف بين دعوى الاجماعين
ولو ارادوا نفي البيع العرفي ففساده ظاهر لوجوه منها الاستعمال فانه يقال ابتعت الخبز واللحم وبعته ولو لم يتحقق امر سوى المعاطاة والاصل فيه
الحقيقة واعميته انما هو مع تعدد المستعمل فيه وهو هنا غير ثابت واستعماله فيما كان مع الصيغة بدون التقابض لا يثبت لجواز كون المستعمل
فيه فيهما هنا غير ثابت الاستعمال فيما كان مع الصيغة بدون التقابض لا يثبت لجواز كون المستعمل فيه هو القدر المشترك وهو النقل المذكور
بل هو كذلك ولذا لو فرض لمستقر اذ عرف على المبايعة بعمل او لفظ اخر يصح استعمال البيع والشراء بعد تحققه ومنها عدم صحة السلب فانه اذا اتخذ
احد حرفته بيع الكرابيس او الرقيق او غيرهما وكان بيعها مدة بالمعاطاة يقال انه يبايع الكرباس مثلا ولو لم يتلفظ بصيغة ابدا ولا يجوز ان يقال
ليس كذلك كما نشاهد في اهل السوق وارباب الحرف ولو امر احد ببيع كرباس فباعه بالمعاطاة او بلفظ غير الصيغ المخصوصة لا يجوز له ان يقول
ما بعته ولو عاتبه لعدم الامتثال لذم وهذا ظاهر جدا ومنها التبادر فانه يجاور ذكر البيع والشراء حد الاحصاء عند اهل القرى والبوادي
ويفهمون معناه ويتبادر عندهم مع انهم لا يعرفون صيغة بل لم يسمعونها في الاكثر ويدل عليه ايض قول القايل بعت منك ولكن ما اجريت الصيغة
وصحة الاستفسار بعد قوله ذلك انه هل اجريت صيغته ويجري اكثر تلك الوجوه وجميعها في قبض احد العوضين مع ضمان الاخر وفي التلفظ
بالالفاظ المفهمة لنقل المالك ملكه بها بالقصد المذكور فيتحقق البيع بجميع ذلك عرفا ثم ان بما ذكرنا كما يثبت ان البيع يتحقق عرفا بحصول ما يدل
على النقل المتقدم مطلقا سواء كان لفظا او غير لفظ كذلك يثبت عدم انحصار الدال على ذلك النقل في اللفظ المخصوص بل ولا في مطلق اللفظ
وجميع ما ذكرنا يدل عليه وبعد ثبوت تحقق البيع بما ذكر عرفا يثبت لغة وشرعا ايض بضميمة الاصل واذ ثبت كونه بيعا شرعا يكون جايزا او بلغ

التصرف

كتاب البيع

النصرف لكل من الطرفين فيما نقل اليه ولو لم يتلفظ بالصيغة بعموم ما الكتاب والسنة الدالة على حلية البيع وجوازه مضافا الى الاجماع القطعي المستفاد من عمل الناس في الاعصار والامصار حتى زمان النبي من غير نكير ومن فتاوى العلماء بالنسبة الى المعاطاة وقول من يقول بكون المعاطاة بيعا فاسدا فيلزمه عدم جواز التصرف شاذ مع انه ايض قد رجع عنه ويلزم من جوازه شرعا وامضاء الشارع اياه زوال ملكية المبيع من البايع وحصولها للمشتري شرعا اذ لا معنى لتحليل الشارع وامضائه نقل الملك الذي هو معنى البيع بل قوله في موارد متكثرة بع وبيعوا وامثالهما الا بمعنى النقل شرعا ويدل عليه ايض جواز بيع السلعة للمشتري ولو بالمعاطاة بالاجماع واطلاق الاخبار في جواز بيع ما اسع الشامل لما اشترى عرفا وفي الصحيح بعد السؤال عن بيع كذا وكذا بدرهما فباعه المشتري بربح قبل القبض واعطاء الثمن لا باس بذلك الشراء اليس قد كان ضمن لك الثمن قلت نعم قال فالربح له وهو يدل على جواز البيع بمجرد ضمان الثمن وان لم يجر صيغة خاصة وانحصار للمشتري بيعه يكون ملكا له اذ لا بيع الا فيما هو ملك للبايع كما نطقت به الاخبار ففي صحيحة الصفار المكاتبة رجل له قطاع من ارضين فحضره الخروج الى مكة والقرية على مراحل من منزله ولم يؤت بحدود ارضه وانما عرف حدود القرية فقال للشهود اشهدوا اني قد بعت فلان جميع القرية التي حد منها كذا والثاني والثالث والرابع وانما له بعض هذه القرية وقد اقر له بكلها فوقع ع لا يجوز بيع ما ليس يملك وقد وجب الشراء على البايع على ما يملك وفي صحيحة محمد بعد السؤال عن رجل اتاه رجل فقال ابتع لي متاعا لعلي اشتريه منك فابتاع الرجل من اجله ليس به باس انما يشتريه بعد ما يملكه ويدل على التملك الشرعي ايض من غير حاجة الى الصيغة اطلاق ما دل على ان من ابتاع شيئا فهو له كما في صحيحة جميل الواردة في من اشترى طعاما وارتفع او نقص اي في القيمة وقد اكتال بعضه فابى صاحب الطعام ان يسلم ما بقي وقال انما لك ما قبضت حيث قال ان كان يوم اشتراه ساعره على انه له فله ما بقي وفي صحيحة العلا اني مر بالرجل فيعرض علي الطعام الى ان قال فاقول له اعزل منه خمسين كرا او اقل او اكثر بكيله فيزيد وينقص واكثر ذلك ما يزيد لمن هو قال هو لك الحديث بل الاخير ظاهر في عدم جريان الصيغة ولو منع الظهور يكفي العموم المستفاد من ترك الاستفصال

المسئلة الثانية

واذ عرفت حصول نقل الملك عن البايع وحصول التملك للمشتري بحصول البيع العرفي مطلقا فلزوم ذلك هل يتوقف على صيغة خاصة او على مطلق اللفظ او يحصل بحصول البيع عرفا ولو بالمعاطاة او مثلها المش هو الاول بل كاد ان يكون اجماعا كما في ضه ولك في موضعين بل ظاهر الاخير كصريح الغنية انعقاده ونقل في لك الثاني عن بعض معاصريه والثالث ظاهر المفيد وجمع من المتاخرين وهو الحق لنا عموم الغاية في الاخبار الصحيحة المتكثرة المصرحة بان البيعان بالخيار حتى يفترقا وعموم الصحيحين في احدهما فاذا افترقا فلا خيار بعد الرضا منهما وفي الاخر فاذا افترقا فقد وجب البيع والخبر اذا صفق الرجل على البيع فقد وجب وان لم يفترقا خرج عنها المخرج بالاجماع فيبقى الباقي وترك الاستفصال في اخبار خيار الشرط والعيب كما في الصحيح عن الرجل يبتاع الجارية فيقع عليها فيجد فيها عيبا بعد ذلك قال لا يردها على صاحبها وفي الاخر كان القضاء الاول في الرجل اذا اشترى الامة فوطيها ثم ظهر على عيب ان البيع لازم وفي الخبر الرجل يشتري زق زيت فيجد فيه دردريا قال ان كان يعلم ان الدردري يكون في الزيت فليس له ان يرده وفي الموثق عن رجل باع جارية على انها بكر فلم يجدها على ذلك قال لا يرد عليه ولا يجب عليه شيء انه يكون يذهب في حال مرض او امر يصيبها وفي رواية هذيل بن صدقة عن الرجل يشتري المتاع والثوب فينطلق به الى منزله ولم ينفد شيئا فيبدو له فيرده هل ينبغي ذلك له قال لا الا ان يطيب نفس صاحبه ومكاتبة جعفر بن عيسى المتاع يباع فيمن يزيد فينادي عليه المنادي فاذا نادى عليه برئ من كل عيب فيه فاذا اشتراه المشتري ورضيه ولم يبق الا نقده الثمن فربما زهد فاذا زهد فيه ادعى فيه عيوبا وانه لم يعلم بها فيقول له المنادي قد برئت فيها فيقول المشتري لم اسمع البراءة منها ايصدق فلا يجب عليه الثمن ام لا يصدق فيجب عليه الثمن فكتب عليه الثمن الى غير ذلك احتج للمش بالاجماع المنقول وبالاصول وبان اللزوم انما يكون في البيع وهو انما يتحقق بتحقق ما يدل على نقل الملك به اي انشائه بالطريق المتقدم صريحا والدال صريحا على ذلك منحصر في الصيغة المخصوصة وبعض الظواهر كالصحيح الرجل يجيئني فيقول اشتر هذا الثوب واربحك كذا وكذا فقال اليس ان شاء اخذ وان شاء ترك قلت بلى قال لا باس انما يحلل الكلام ويحرم الكلام والخبر رجل اشترى من رجل عشرة الاف طن قصب فقال البايع قد بعتك من هذا القصب عشرة الاف طن فقال المشتري قد قبلت واشتريت ورضيت الى ان قال فاصبحوا وقد وقع النار في القصب فاحترق منه عشرون الف طن وبقي عشرة الاف فقال العشرة الاف التي بقيت للمشتري والموثق لا تشتر كتاب الله عز وجل ولكن اشتر الحديد والورق والدفتين وقل اشتري منك هذا بكذا وكذا والمرسل لا تشتر كتاب الله ولكن اشتر الحديد والجلود وقل اشتري هذا منك بكذا وكذا ومثله رواية اخرى ايض والجواب عن الاول بمنع الحجية وعن الثاني باندفاعه بما مر من الادلة مضافا الى انه ان اريد اصالة عدم الملك او الانتقال او ترتب احكام البيع فقد عرفت ثبوتها وان اريد اصالة عدم اللزوم فممنوعة لان قبل ملك المشتري لم يكن لزوم ولا عدم لزوم وبعده فلا يعلم المتحقق منهما وليس احد الفصلين اوفق بالاصل من الاخر وعن الثالث انه ان اريد بالدال صريحا الدال بحسب الوضع الحقيقي فمع تحكم التخصيص ليست الصيغة المخصوصة ايض كذلك وان اريد مطلقا فالانحصار ممنوع وعن الرابع انه ليس ظاهرا في مطلوبهم بل لاحتماله له لانه لا يلائم جعل قوله انما يحرم تعليلا للسابق بل المراد انه كان بحيث ان شاء اخذ وان شاء ترك ولم يدل ما يوجب البيع لا باس والا ففيه باس لانه يحرم ويحلل بكلام فان اوجب البيع يحرم والا يحلل كما ورد في صحيحة يحيى بن الحجاج عن رجل قال لي اشتر هذا الثوب وهذه الدابة وبعنيها اربحك فيها بكذا وكذا قال لا باس بذلك قال ليشترها ولا يواجبه البيع قبل ان يستوجبها او يشتريها وقد ورد بهذا المعنى في احاديث اخر كصحيحة الحلبي عن

في بيان انه هل يشترط في وقوع البيع على صيغة خاصة ام لا

حه كذا بكتاب م

من ع

قصب من انبار بعضها على بعض من اجمه واحده والانبار فيه ثلثون الف طن ع

الرّجل يزرع الارض فيشترط للبذر ثلثا قال لا ينبغي ان يسمّي شيئا فانّما يحرم الكلام ونحوه في صحيحة سليمان بن خالد ورواية ابي الربيع
الشامي وعن الخامس بانه لا يدلّ الا على اللّزوم مع الصيغة واين هذا من الحصر وعن الخامس بمنع الدلالة على توقف الصحة او اللزوم على القول
المذكور من جهة تحقق البيع بل هو لاجل تعيين المبيع في مقام لا يمكن تعيينه الا باللفظ فالمراد ذكر المبيع لفظا مع انّ اللفظ مختلف في الروايات ايضا

تتمّة

في بيان انه يكفي في تحقق البيع الاشارة المفهمة والكتابة اذا تعسر التكلم او تعذر

الثالثة قد ظهر مما ذكرنا انه يكفي الاشارة المفهمة للنقل بعنوان البيع اذا افادت القطع وكذا الكتابة سواء تيسّر التكلم او تعذّر واما على المشهور فلا
يكفي على الاول واما على الثاني كالاخرس فصرّحوا بالكفاية ووجهه عند من يعمّم البيع ويثبت اشتراط الصيغة ظ ولكنه لم يظهر وجهه عند من يخصّص
البيع بما كان مع الصيغة او يقول بعدم دلالة الاشارة على المنقل الا ان يدعي الاجماع على عدم الاشتراط ح والقول بانها يدل ظنا فيكتفي
بها عند عدم امكان العلم مردود بعدم دليل على قيام الظن مقام العلم عند تعذره مطلقا سيما مع امكان التوكيل واحتياجه الى الصيغة عند المشهور
لعدم كونه من العقود اللازمة واصالة عدم وجوبه مندفعة بانها انما يكون لو اوردنا الوجوب الشرعي واما الشرطي كما هو المقصود فلا معنى
لاصالة عدمه بل هو مقتضى الاصل **الرابعة** قد ظهر ايضا انه يمكن تحقق البيع باللفظ وان لم يتحقق قبض شيء من الطرفين واذا تحقق به تحقق
لزومه ايضا ولا ينحصر ذلك في لفظ خاص من عربي او غيره نعم يجب كونه دالا على انشاء النقل المتقدم ذكره ولو مع قرينة حالية او مقالية ولا ريب
في دلالة الماضي عليه ولو لم يكن قرينة سوى التلبس بالبيع بخلاف غيره من المضارع والامر والاستفهام فانها غير دالة مع ذلك ايضا بل لا بد ان
يوجد قرينة دالة على ارادة انشاء البيع منها الا ان يصرّح اولا باني اريد الانشاء منها ولا يشترط تقديم الايجاب ولو كان القبول بلفظ
قبلت اذا اضاف اليه باقي الاركان والتفرقة غير جيدة **الخامسة** على القول باشتراط الصيغة كما هو المشهور فهل هي شرط اللزوم خاصة
او مع انتقال الملك ايضا او هما مع اباحة التصرف لا ينبغي الريب في الاباحة بدونها للاصل والاجماع واذن المالك في التصرف والقول بكونه بيعا فاسدا
مع شذوذه لا يبقى الا الاباحة الشرعية من جهة البيع لا مطلقا مع ان حرمة التصرف في المقبوض بالبيع الفاسد بجميع افراده حتى ذلك لم يثبت
نعم ينبغي تقييد اباحة التصرف من كل منهما لعدم قصده الرجوع بما له حال التصرف لانه المعلوم من الاذن واما الاولان فيجب بناؤهما على كون المعاطاة
ونحوها مما تجرد عن الصيغة عندهم ح وتخصيص عمومات اللزوم بالاجماع وانحصاره في اشتراط اللزوم ظاهر او مع بعض الظواهر الذي منه حرمة التصرف
بدون الصيغة ويبقى عمومات حلية البيع خالية عن المعارض فيصير البيع في الشرع قسمين لازم وجائز وان لم نقل به فالحق هو الثاني او بدل على
اشتراط الصيغة ح الاصول المتقدمة وهي جارية في نفي الملك ايضا واطلاق القول بنقل الملك مع المعاطاة تمسكا بانه لولاه لما تحقق الملك
بالتلف ضعيف جدا

في بيان جواز الرجوع لكل من المتعاقدين في المعاطاة مع بقاء العينين

السادسة على القول بتوقف اللزوم على الصيغة فيجوز لكل منهما الرجوع في المعاطاة مع بقاء العينين والوجه فيه ظاهر
كما في عدم الرجوع مع تلفهما معا لعدم امكان الرجوع في العين واصالة عدم الاشتغال بالمثل او القيمة ولو تلفت احديهما خاصة فلا يجوز الرجوع
ايضا التالفة وهل لمن يرد الموجودة بل المطالبة بشيء لو اراده لمصلحة وامتنع صاحبها الظ نعم لاصالة عدم اللزوم ولصاحب الموجودة الرجوع اليها
لذلك ايضا على الاقوى ثم الاخر يرجع الى قيمة التالفة او مثله كذا قالوا وهو باطلاقه مشكل بل الموافق للقواعد ان يقال لو كان التلف لا من جهة
صاحب الموجودة فلا يرجع اليه بشيء لاصل البراءة وعدم دليل على الاشتغال وان كان منه فان قصد الرجوع قبل الاتلاف فعليه المثل او القيمة
او كونه ماذونا في الاتلاف انما كان مع عدم قصده الرجوع فمعه يكون غاصبا فيعمل فيه بقاعدة الغصب وان لم يقصده قبله فمقتضى الاصول وان
كانت برائة ذمته عن المثل والقيمة لعدم كونه غاصبا وجواز رجوعه الى عينه للاصل الا ان الاجماع ونفي الضرر يمنعان عن الامرين معا فلا بد
من احدهما ولكن تعيين احدهما مشكل وتعيين الاشتغال مطلقا او على كون المعاطاة اباحة محضة لقاعدة الغصب كعدم الرجوع على كونها
تمليكا لئلا يلزم الجمع بين المالين بط لمنع صدق الغصب وتسليم جواز جمع المالين اذا اشتغلت ذمته بمثل احدهما او قيمته الا ان تعين الاشتغال
باثبات جواز الرجوع بمثل الناس مسلطون على اموالهم وعلى اليد ما اخذت ولو كان التالف بعض احدهما او كليهما ففيه احتمالات قد يختلف باختلاف
كونهما مثليين او قيميين او التالف بعضه في صورة التلف منهما ولو لم يتلف العين ولكن وقع التصرف فيها فان كان بنقل الملك اللازم فكالتلف
لانه سلطه على ذلك وان كان بالتزلزل فيحتمل اللزوم والالزام بالاسترداد وبالمثل والقيمة والتصرف فيه بالاباحة للغير كالموجود وبمثل اللبس و
الركوب لا يمنع الرجوع في العين وهل يجوز في الاجرة يحتمل الجواز لنفي الضرر والعدم للاصل واستناد الضرر الى تقصيره الكرفي التحفظ بايجاب
البيع ولعله الاظهر الا اذا قصد الرجوع قبل التصرف فيصير غصبا وكذا لا يمنع الرجوع تغيير العين كطحن الحنطة وقص الثوب وليس للغير الرجوع الى
اجرة العمل الا اذا كان الرجوع من الاخر اشكال ومثله ما لو حدث بالتغيير اثر متجدد في العين كصبغ الثوب وكذا الاشتباه بالغير او الامتزاج بحيث لم
يمكن التميز وامتناع الراد بعينه عن ضاير او يكون الحكم ح كالحكم فيما اذا اشتبه او امتزج عدوانا او خطاء ولا رجوع بالنماء الحاصل اذا تلف

على ع

في بيان شرائط المتعاقدين

ويرجع به مع بقائه **الفصل الثاني** في شرائط المتعاقدين وهي امور منها البلوغ فلا يصح بيع الصبي مطلقا مميزا كان او لا باذن الولي
او بدونه في ماله او مال غيره وعن الشيخ قول بالجواز فيمن بلغ عشرا عاقلا وعن بعض جوازه مع اذن الولي اذا اراد اختباره واستظهر بعض المتأخرين
الجواز في الدون وفيما اذا كان الصبي آلة واستشكل في كف في المميز لنا بعد الاصول رواية حمزة بن حمران المعتضدة بعمل الاصحاب في هذه المسئلة
ومسئلة تحديد البلوغ الصحيحة عن الحسن بن محبوب الذي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وفيها الجارية اذا تزوجت ودخل بها ولها تسع سنين

ذهن

كتاب البيع

ذهبت عنها اليتم ودفع اليها مالها وجاز امرها في الشرى والبيع واقيمت عليها الحدود التامة واخذت بها قال والغلام لا يجوز امره في الشراء
والبيع ولا يخرج عن اليتم حتى يبلغ خمس عشرة سنة او يحتلم او يشعر او ينبت قبل ذلك وصحيحة علي بن رئاب عن رجل مات وترك اولادا صغارا
وترك مماليك غلمانا وجواري ولم يوص فما ترى فيمن اشترى منهم الجارية يتخذها ام ولد قال لا باس بذلك اذا باع عليهم القيم الناظر
لهم فيما يصلحهم دلت بمفهوم الشرط على الباس في غير بيع القيم ويدل على المطلب ايضا قوله سبحانه وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم
رشدا فادفعوا اليهم اموالهم حيث ان المراد بالدفع المنهي عنه بالمفهوم قبل البلوغ هو التسليط على التصرف قطعا والبيع والشراء ولو بمجرد
تصرف لانه تمليك او تملك ويؤيد المطلب بعض الظواهر الاخر ايضا وبما ذكر يخصص عمومات البيع واطلاقاته ولا حاجة الى بعض التمحلات التي قد
ترتكب للتفصي عنها ويظهر منه ايضا وجه التفصي عن بعض ما يتوهم منه الجواز من الروايات الواردة في احكام الصبي فانها بين شاملة للمبحث
بعموم او اطلاق يجب تخصيصه او مخصوصة بغيره دليل الشيخ على ما قيل بعض الظواهر الدالة على جواز عتق الصبي وتصدقه ووصيته وجوابه ظ
وحجية الاية لشمول الاختبار للبيع والشراء وفيها بعد تسليم الشمول وافادتها الامر بالعموم انها مخصصة بما مر ومستند المجوز في المدون وفيما
كان التدريج العسر وجريان العادة بحيث يعطي الاجماع وفيه انهما لا يثبتان الا اباحة التصرف دون ترتب احكام البيع مضافا الى مثلهما وقد يزاد
في دليل الثاني ان مع كونه آلة يكون البايع والمشتري حقيقة من له الاهلية وفيه انه ان اريد بكونه آلة ان يصدر ما ينقل به الملك من اللفظ او مثله ان مع
من البايع وهو بامر الصبي بمجرد الاعطاء والاخذ الغير المحتاجين الى قصد بيع وشراء فهو ليس بيعا وشراء وان اريد ان يكون القاصد للنقل والعاقد
للبيع هو الصبي فهو البايع حقيقة ولا يكون الا ان يكون مثل الوكيل وترتب الاثر على فعله يحتاج الى الدليل ولم اعثر لمن يستشكل في المميز على حجة
سوى اطلاقات البيع وقد عرفت جوابها هذا ثم انه هل يجوز التصرف فيما يؤخذ من الصبي ثمنا او مثمنا ام لا ان ثبت حرمة التصرف فيما اقبض بالبيع الفاسد
مطلقا فحكم الجواز ظاهر والا فكذلك ان لم يعلم اذن الولي او المالك وان علم ففيه تفصيل ياتي في بحث الحجر مع ساير ما يتعلق باخذ المال من الصبي
او دفعه اليه ومنها الرشد فلا يصح بيع السفيه بالاجماع والاية المتقدمة وقوله سبحانه ولا تؤتوا السفهاء اموالكم بالتقريب المذكور وبه يظهر دلالة
رواية هشام ايضا ان احتلم ولم يونس رشده وكان سفيها او ضعيفا فليمسك عنه وليه ماله ويدل عليه الموثق ايضا اذا اتت عليه ثلث عشرة
سنة كتبت له الحسنات وكتبت عليه السيئات وجاز امره الا ان يكون سفيها او ضعيفا دل على ان السفيه لا يجوز امره ولكونه منفيا يفيد العموم ومنه
يمكن استفادة عدم بيعه ولو كان باذن الولي او المالك ومنها العقل فلا يصح بيع المجنون ولا المغمى عليه ولا السكران بلا خلاف ومنها القصد الى

ومن شرائطه العقل والقصد الى البيع

النقل فلا يصح من الهازل اجماعا ولما ياتي وكذا لا يصح من الغضبان المستولي على العقل ومنها الاختيار فلا يصح بيع المكره الا ما استثني للاجماع و
رواية محمد ممن اشترى طعام قوم وهم له كارهون قص لهم من لحمه الى يوم القيمة وهو في قوة النهي الدال على الفساد في مثله على الاقوى وقوله رفع عن
امتي ما استكرهوا عليه اي احكامه والاخبار الواردة في فساد طلاق المكره بضميمة الاجماع المركب ولعدم ثبوت كونه بيعا شرعا او ليس بيعا عرفا ايضا
اذ قد عرفت ان تحققه عرفا يتوقف على وقوع ما يدل على ارادة نقل الملك به بقصد البيع وكيف يدل ما صدر عن مكره عليها والتوضيح انه قد دل
العرف وانعقد الاجماع القطعي على لزوم قصد النقل وتحقق البيع او التلفظ باللفظ الظاهر فيه او الاتيان بعمل ظاهر فيه مع عدم العلم بعدم
القصد من قرينة خارجية وعدم ضم ما يوجب ظهور عدم القصد وثبت اعتبار ذلك الظهور ووجوب اتباعه بالاجماع بل الضرورة ولكن يشترط
فيه ان لا ينضم امر خارجي معارض لذلك الظهور يوجب ظهور خلافه فانه لو ضم مثله لا يظهر القصد ولا دليل على اعتبار مجرد اللفظ ولا شك ان
الاكراه من الامور المنافية لظهور القصد بل يوجب ظهور خلافه فمعه لا يحكم بتحقق البيع ويتحقق الاكراه بحكم العرف بتوعده بما يكون ضارا له بحسب
نفسه او من يجري مجراه مع قدرة المتوعد على ما يوعده وحصول الظن بانه يفعل به لو لم يفعل ما يامره به مع العجز عن الدفع سواء كان المتوعد
قتلا او قطعا او جرحا او ضربا او شتما او اخذ مال او اتلافه او منع حق ويختلف ما عدا القتل والقطع باختلاف طبقات الناس واحوالهم
بل باختلاف المبيع فقد يؤثر القليل فيما لا يؤثر في غيره الكثير ومنهم من جعل اخذ المال من قبيل القتل والاول اقوى والضابط حصول الضرر
عرفا بوقوع المتوعد عليه والمراد بالعجز عن الدفع اعم من الفرار والاستعانة بالغير والمقاومة ونحوها ومن هذا يظهر فساد ما قيل من ان الاكراه لا
ينافي القصد الى نقل الملك بان يكون قاصدا للبيع حقيقة وان كان منافيا للرضا نعم الظاهر منه عدم القصد ولذا يحكم بالبطلان معه حيث
لا يعلم تحقق القصد ح وعلى هذا فيرد الاشكال ح فيما علم قصده من امارة خارجية ووجه الفساد ان القصد لكونه امرا باطنيا وليس لعدمه
امر خارجي يظهر للمكره فيما نحن فيه لا يمكن الاكراه عليه لامكان الدفع فكلما فرض تحققه يكون من غير اكراه وان اكره على البيع ابتداء فكلما علم
حصول القصد يحكم بصحة البيع ولو تخير المكره بين البيع وغيره فان كان الفرد الاخر مما يمكن من فعله من غير عسر ومشقة لا يكون فيه ضرر او
نحوه ولكن كان مما يجب عليه كدفع نفقة زوجته او دية جناية او مثلهما فيصح البيع لامكان الدفع باختيار الفرد الاخر الذي لا ضرر فيه او يجب عليه
ولان ذلك لا يصدق عليه الاكراه عرفا وليس يوجب ظهور عدم القصد اصلا ويزيد في الثاني بانه لم يخيره الا على احد الامرين اللذين اخبره
الشارع على احدهما بخصوصه فالمكره لم يفعل ازيد مما فعله الشارع بل وسع عليه حيث خيره بينه وبين بدله ولان لعله يعلم كون المكره غاصبا
في اكراهه وبكونه ذي حق يوجب البيع سقوط حقه في بعض الموارد يمكن ان يكون راضيا فلا ينافي ظهور القصد المستفاد من اللفظ او العمل

مع ان حمل افعال المسلمين على عدم المعصية يثبت تحقق القصد فى بعض موارد الفرض ويدل عليه ايضا النص الوارد فى ذلك فى باب الاكراه على الطلاق بضميمة الاجماع المركب فان كان الاخر مما لا يتمكن من فعله كاجبار الفقير على البيع او نفقة الزوجة او يمكن ولكن مع العسر والمشقة كالبيع والمشى واجلا عشرين فرسخا بالنسبة الى من يكون ذلك مشقة شديدة عليه كان اكراها للصدق العرفى وكذا ان كان الفرد الاخر مما فيه ضرر لا يجب عليه تحمله فهو اكراه موجب لفساد البيع لصدق الاكراه عرفا لعدم ظهور القصد منه حيث انه عاص ظالم ولو لم يكن يكرهه على خصوص البيع ولكن اكرهه على امر اخر يضطر بسببه الى بيع ماله ولو بثمن بخس فان كان قصد المكره ايضا بيع المال وجمع من يده وعلم البايع منه ذلك ولم يندفع ظلمه الا به فهو ايضا اكراه على البيع ومفسد اياه وان لم يكن قصده ذلك بل كان مقصوده ذلك الامر الاخر ولكنه باع بنفسه ماله ليدفع به الاكراه كمن يكرهه على دفع مال فباع ارضا ليؤدى من ثمنها ذلك المال فهو ليس اكراها على البيع قطعا نعم لو استشكل فيما اذا توقف دفع الاكراه على البيع كان يطلب منه ما لا و لم يتمكن من ادائه الا ببيع ارض بان لا يكون له الا تلك الارض سيما اذا علم المكره بذلك لم يكن بعيدا بل الظاهر انه مع علمه به اكراه للصدق العرفى واما بدونه ففى الصدق اشكال والامر الاحتياط واضح ولا يتوهم انه وان لم يعلمه المكره ولكن المكره غير راض بالبيع فلا يكون صحيحا قلنا لا نم انه غير راض بل قد يكون هو غاية مطلوبه لدفع الظلم عن نفسه فان البيع لا يجب ان يكون لاجل نفع دائما بل قد يكون لدفع ضرر كمن يبيعه لاداء دين او دفع جوع فان مثل ذلك لا يسمى اكراها الا انه وان لم يرتكب البيع لو خلى نفسه ولم يتحقق هذا الباعث ولكن مع حصول ذلك الباعث يرضى به غاية الرضا فالمناط فى البطلان صدق الاكراه على البيع عرفا او ظهور عدم القصد وبدون الامرين يصح البيع ومنه يظهر الضابط فى الفساد لاجل الاكراه ومنها المالكية فلا يصح البيع من غير المالك الا ما استثنى والاجماع فى الجملة والاخبار كصحيحة الصفار ومحمد المتقدمتين فى الفصل الاول وصحيحة منصور فى بعل امر رجلا ان يشترى لمصلحة ما يشتريه منه قال لا باس بذلك انما البيع بعد ما يشتريه وما ورد من انه لا بيع الا فيما يملك والقول بان النهى فى المعاملات لا يقتضى بطلا عنك بطره رواية سليمان بن صالح الدالة على نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن بيع ما ليس عندك واراد وما لا بيع تملكه مما لا يملك او نفى لزوم البيع دون صحته والجهل على نفى بيع البايع لنفسه لا فضولا وان كانت ممكنة فى بعض تلك الاخبار الا انها غير جارية فى الجميع وبتلك الادلة يقيد عمومات البيع واطلاقاته حيث ان بيع ملك الغير ايضا بيع لغة وعرفا لانه ليس الا نقل الملك مما يدل عليه كما مر ولا يختص بنقل ملك الناقل نفسه ولذا يصح الاطلاق عرفا واستعمل البيع فى الاخبار الكثيرة فى نقل ملك الغير ايضا كيف لا والمعاملة غير منحصرة فى صدورها عن المالك خاصة لجواز صدورها من الوكيل والاب والجد والوصى ونحوهما نعم الظاهر اختصاص الصدق بما اذا باعه لا عن غصب لا نادويا بنقل ملك نفسه او الاملاك لنفسه حتى ينقله عنه فلا يمكن تحقق القصد بالنقل فيه ايضا ولما رواية اسحق ابن عمار ما احب ان يبيع ما ليس له فهو وان كان مشعرا بالجواز الا انه يجب ايصاله الى ادلة الحرمة جمعا وههنا مسائل الاولى الظاهر عدم الخلاف فى عدم تاثير اجازة البيع ممن تقدم عدم جواز بيعه بعد رفع المانع او ممن يصح منه الاجازة الا فى الاخيرين اى المكره وغير المالك اما الاول فاكثر من ذكر المسئلة افتى بكفاية الاجازة بعد زوال الاكراه وقوى الفاضل الاردبيلى عدم التاثير ونقله المحقق الشيخ على وكذا المتردد والحق فيه عدم التاثير اما على القول بعدم معلومية معنى البيع عرفا ولزوم الاقتصار فيه على المجمع عليه فظاهر واما على ما ذكرنا فلان ما اتى به حال الاكراه ليس بيعا لعدم القصد كما مر ولا اجازة تحقق الاجازة فيوط وصدق البيع عرفا على مجموع الامرين سيما بعد مضى مدة طويلة من البين غير معلوم فلا يشمله ادلة البيع وليس دليل اخر فمقتضى الاصول المسلمة عدم صحته احتج المثبت بعموم اوفوا بالعقود وبانه بالغ عاقل صدر عنه عقد وليس ثم مانع الا عدم القصد الى العقد حين ايقاعه وقد لحقه بعد الاجازة ولا دليل على اشتراط الاقتران كالفضولى لاصل ويرد على الاول منع الدلالة كما بيناه فى موضعه وعلى الثانى عدم المانع غير كاف بل اللازم وجود المقتضى ووجوده غير معلوم اذ لم يعلم كونه عقدا ولا بيعا شرعيا او عرفيا ولا دليل غيره وفرقه مع الفضولى واضح لان قصد النقل الموجب لصدق البيع فيه متحقق كما مر بخلاف هذا هنا مع انه لو صح ذلك لورد فى مثل عقد الصبى والمجنون والهازل للاشتراك فى المانع والمقتضى فان المانع وهو عدم اعتبار العقد بنفسه وان اختلف وجهه مشترك وعموم الاية ان كان بحيث يشمل العقد الغير المعتبر شمل عقد الصبى ايضا وان خص بالمعتبر منه فى نظر الشرع لم يشمل عقد المكره ايضا ودعوى تاثير اجازته بعد زوال المانع معارضة بالمثل والجواب بان المراد العقود المعتبرة شرعا الصادرة عمن يكون له اهلية خاصة دون غيرها وعقد الصبى غير معتبرة بل وجودها كعدمها فالمانع عن عدم دخول عقده فيه وهو سلب العبرة عنه لازم لذاته غير منفك عنه فلا يتصور فيه زوال المانع بخلاف المكره فان المانع عن دخول عقده امر خارج عن ذات العقد يمكن الزوال فاذا زال دخل فى العموم مردود بان امثال ذلك امور اقناعية لا مستند له شرعا مع انه ان كان يوجد الصدور حال الصغر وصف العقد الصبى فليوجد الصدور حال عدم القصد وصف العقد المكره وان اخذ خارجا عنه فكذا ههنا واما ما فى المسالك من التفرقة من ان القصد من المكره حاصل دون من سبق لان غير العاقل لا يقصد الى اللفظ ولا الى مدلوله وذلك كاف فى صلاحيته وقبوله للصحة اذا لحقه القصد الى مدلوله ففيه منع عدم قصد السفيه والصبى المميز الى اللفظ مضافا الى ان كفاية لحوق القصد الى المدلول دون القصد اليه والى اللفظ ليست الا من الاستحسانات ولا يستند الى دليل شرعى واما الثانى وهو المعروف بالفضولى ففى صحته قولان الاول الصحة واللزوم بعد الاجازة من

ومن شرائط البيع المالكية

ماف

حال

فى بيع الفضولى

المالك وهو مذهب الاسكافي والمفيد وابن حمزة والشيخ في النهاية وهو الاشهر بين المتاخرين بل مطلقا كما في ضه ولك وكلام جماعة بل قيل كاد ان يكون اجماعا والثاني عدم الصحة والبطلان من غير تاثير للاجازة وهو مختار الشيخ في ف وط وابن زهرة والحلي والحلبي وفخر المحققين ونقله في التنقيح عن شيخه السعيد واختاره من المتاخرين المحقق الاردبيلي والسيد الداماد في رسالته الرضاعية بل ادعى الاولان كما حكي والشيخ الحر العاملي وبعض مشايخنا الاخباريين عليه الاجماع وظاهر القواعد والكفاية التردد والحق هو الثاني لما مر من النهي عن بيع ما لا يملكه البايع احتج المجوز بخبر البارقي العامي وهو ضعيف سندا ودلالة اما الاول فظاهر غاية الظهور والشهرة الجابرة لو اجرينا ها والاخبار العامية ايض مع انه محل البحث هنا غير ثابتة والمحكية منها معارضة مع ما مر من دعوى الاجماع من الجليلين المتقدمين على الفساد كما مر واما الثاني فلعدم صراحته ولا ظهوره في شرائه وبيعه فضولا لجواز ان يكون لكان الدينار قرضا لنفسه انكالا على اذن الفحوى كما يقال في الاقباض على الحمل على الفضولي واشترى الشاتين لنفسه وباع احدهما لك وجاء بالدينار الماخوذ والثاني الى النبي صلعم بيع عقيل داره بمكة وضعفه ظ دلالة وما ورد من جواز ذلك في النكاح مع كون الامر في الفروج اشد وهو قياس غير جايز عندنا وبما روي في الصحيح انه قضى امير المؤمنين عم في وليدة باعها ابن سيدها وابوه غايب فيشتراها الذي اشتراها فولدت منه غلاما ثم جاء سيدها الاول فخاصم سيدها الاخير فقال وليدتي باعها ابني بغير اذني فقال ع الحكم ان تاخذ وليدتك وابنها فناشده الذي اشتراها فقال خذ ابنه الذي باعك فتقول لا والله لا ارسل ابنك حتى ترسل ابني فلما راى ذلك سيدها الوليدة اجاز بيع ابنه وفيه اولا انها ظاهرة في رد الاب بيع الابن اولا وفسخه والقايل بالفضولي يقول بصحته مع عدمه والقول بان ارادة عدم الرضا بالاقباض ممكنة والمعنى انه خاصم سيدها الاخير في القبض والتصرف حيث انه باعها ابنه بغير اذنه واذا كان كذلك لا يجوز التصرف بمثل هذا البيع مردود بانه خلاف الظاهر اذ لو لا رد البيع وعدم رضا به لما كان تخاصم في الاقباض فهو دال على الرد بل قوله الحكم ان تاخذ وليدتك صريح في انه رد البيع اذ بدونه ليس الحكم ذلك قطعا وثانيا انه لم يثبت كون الاجازة حقيقة في الرضا بالبيع السابق فيمكن ان يكون المراد من اجازة بيع ابنه نقله الملك بالبيع كما فعله ابنه اي تجديد البيع فلا ينفعهم وثالثا انها لا تدل الا على ان السيد الاول اجاز البيع واما ان اجازته كافية فلا يستفاد من الرواية هذا كله مضافا الى ما في الرواية من الاشكال من جهة الامر باخذ ابن السيد حتى يرسل ابن الوليدة والامر لسيد ابن الوليدة فان الحكمين غير جايزين مط ان كان وطي المشتري وطي شبهة يكون ابنه حرا غاية الامر وجوب اعطاء قيمته والا فكان ملكا للسيد الاول فلا يجوز حكمه باخذ ابن السيد وقوله لا والله حتى يرسل ابني وقد يستدل لها ايض بعموم اوفوا بالعقود بتقريب تقدم في المكره واشير الى ضعفه مع انه لو سلمت دلالته يكون اعم مطلقا من ادلة عدم جواز بيع غير المالك فتخصيصه بها لازم والشراء الفضولي كالبيع لانه ايض بيع ونقل ملك للثمن الى البايع

فرع في بيان انه هل يشترط في صحة بيع الفضولي قصد النقل عن المالك ام لا

لو قلنا بصحة البيع الفضولي فهل يعم مطلق بيع ملك الغير او يشترط كونه يقصد النقل عن المالك وله ويظهر الفايدة في اجارة المبيع غصبا ظاهر جمع الثاني والتحقيق انه ان قلنا بعدم جواز بيع ما لا يملك فلا يخرج الا الثاني وان قلنا باصالة صحة جميع العقود للاية وغيرها وضعفنا دلالة عموم فساد بيع ما لا يملك واخرجنا ما ليس معه اجازة بالاجماع فالاصل التعميم ولا يخفى كلامهم في هذا المقام عن اضطراب لان طائفة من الاصحاب يجعلون البايع غصبا ايض في حكم الفضولي ويظهر من كثير كلماتهم ان المراد الغاصب البايع لنفسه ومنهم من يدعي عدم الفصل بين الفضولي والغاصب وطائفة اخرى يحملون اخبار النهي عن بيع ما ليس عندك والسرقة والخيانة على البيع لنفسه بل فعل ذلك بعض من صرح بكون الغاصب كالفضولي ايض والفرق غير معلوم بل ولا ظاهر بل الفاضل في كره بعدم جواز بيع مال الغير بقصد ان يشتريه من ذلك الغير ويسلمه وكذا في لف وصاحب التنقيح وفي كره لا نعلم فيه خلافا وظاهر ذلك كما صرح به بعضهم عدم جواز البيع لنفسه اذ ظاهر ان قصد الشراء بعد ذلك لا يوجب الفساد سيما مع تصريحهم بكفاية اجازة البايع الفضولي لو انتقل اليه المال بعد البيع فضولا وقبل الاجازة وتجويز كون الغاصب لنفسه اقرب الى الصحة من بيع غير الغاصب كذلك مع عدم دليل شرعي فارق بعيد جدا والتحقيق ما ذكرنا من التفصيل بل على القول باصالة عدم صحة بيع ما لا يملك كما هو الحق يختص خروج الفضولي على القول بصحته في جميع موارده بما ثبت خروجه

فرع قد عرفت انه على القول باصالة عدم صحة بيع ما لا يملك يقتصر بما ثبت خروجه فيعلم ان من يقتصر في دليل الخروج بخبر البارقي ونحوه يجب ان لا يصح عنده بيع الغاصب ولا يفيد اجازة المالك في الصحة بل يحكم ببطلان بيع ملك الغير في غير مورد الخبر واشباهه او ما اخرجه الاجماع المركب فيلزمه ايض عدم افادة الاجازة في صحة الفضولي اذا ردته المالك اولا وفيما لو انتقل الى البايع الفضولي قبل الاجازة فاجازه ذلك البايع وفيما لو باعه فضولا ثانيا بعد بيعه كذلك اي الاول فالحكم للاول خاصة وفيما لم يعلم البايع مالكه وقصد النقل من مطلق المالك بل لو علم مرددا بين متعدد وفيما باع بظن الفضولي وقصده ثم بان ان البايع هو المالك وفيما مات المالك قبل الاجازة واجازه الوارث وفيما علم البايع الفضولي عدم رضا المالك حين العقد وان جوز الرضا بعد ذلك وفيما باع فضولا من الصبي او المجنون فاجاز بعد الاكمال الى غير ذلك

ح لو باع المالك السلعة قبل الاطلاع على تحقق البيع الفضولي واجازته لزم ذلك البيع وبطل الفضولي لو قلنا بصحة الفضولي مطلقا او في بعض الموارد واجازه المالك ولزم العقد فهل هي ناقلة للملك من حينها ام كاشفة عن حصوله من حين العقد نسب الثاني الى الاشهر استنادا الى انه مقتضى الاجازة اذ ليس معناها الا الرضا بمضمون العقد وليس مضمونه الا انشاء نقل العوضين من حينه بل لو كان المراد الاجازة من حين الاذن بمعنى انه يتحقق البيع فهو لم يجز العقد المتقدم اذ المقصود منه وقوع البيع من حينه فهذا يحتاج الى انشاء جديد والحاصل انه عقد يشمله عموم

اوفوا بالعقود وليس ما يخرج به لان المخرج هو ما اذا لم يلحقه الاجازة ويرد على الاول انا لا نسلم ان معنى الاجازة الرضا بمضمون العقد وهو
انتقال المبيع اليه من حين العقد ولكن لا دليل على كون ذلك الرضا موجبا لتحقق النقل الشرعي من حينه والتوضيح انه لا شك ان مجرد الرضا
بانتقال شيء لاخر الى هذا الزمان او زمان سابق لا يوجب نقله اليه ما لم يتحقق عقد وكذا المفروض انا لا نعلم قبل الاجازة والرضا حصول الانتقال من حين
العقد بل نقول بعدم النقل بذلك العقد لو لم يلحقه الاجازة وانما علمنا حصول النقل بهما معا واى ملازمة شرعية بين حصول الرضا بمقتضى عقد فى
زمان وتحقق مقتضاه شرعا بل لولا الدليل الشرعي لم نقل بتحققه شرعا من حين الرضا ايض وعلى الثاني ان دلالة الاية على لزوم العقود غير تامة
سلمنا ولكن الاخبار الدالة على عدم جواز بيع غير المالك كما مر اخرج هذا العقد منه فتحقق مقتضاه يحتاج الى دليل اخر وذهب المحقق الاردبيلي الى
الاول بل قال انه على ما اظنه ظاهر مع انى ارى اكثرهم لا يقولون الا بانه كاشف وما ارى له دليلا واستدل عليه بان الظ من الايات والاخبار
والعقل والاجماع ان رضا المالك جزء او سبب او شرط فكيف يصح العقد بدونه ويكون كاشفا لا سببا وبانه ان لم يكن الرضا جزء المفروض عدم
جزء اخر بالاتفاق فيلزم الحكم بالصحة من دون اجازة ايض وبانه لو لم يجز المالك يلزم الحكم بفساد العقد مع وجود جميع ما يتوقف عليه واجيب
عن الجميع بتسليم كون الرضا شرطا ولكن لا يجب مقارنته للعقد ولا يلزم من صحة العقد السابق بعد تحققها صحة العقد بدون الشرط اذ بعد
حصول الاجازة يعلم كون العقد جامعا للشرايط وبعدمها يعلم فساد العقد ولا منافاة بين تاخر الشرط عن المشروط فان علل الشرع معرفات **اقول**
توضيحه ان صحة العقد عبارة عن ترتب الاثر عليه والمراد بالاثر الانتقال الاعم من المتزلزل واللازم والمراد بكون الاجازة كاشفة عن الصحة باحد
المعنيين ان العقد حين ايقاعه صار موجبا لاحد الانتقالين وترتب عليه هذا الاثر فى الواقع ولكن لم يكن ذلك معلوما لنا فلما تحققت
الاجازة علمنا بان احد الانتقالين كان متحققا حين العقد وان لم يتحقق يعلم فساد العقد اولا فان قيل ان لم يتوقف احد الانتقالين على
الاجازة فيحصل العلم به عند العقد ولم يكن الاجازة كاشفة وان توقف عليها فلا معنى لحصول احد الانتقالين قبل تحقق الشرط قلنا الاجازة
شرط فى ترتب الاثر واقعا ولكن ليس الشرط وجودها عند العقد بل فى وقت ما والحاصل انه يتوقف تاثير العقد على وجود الاجازة لا بمعنى توقفه
على وجودها الفعلي بل على وجودها ولو فى وقت اخر فلو كان العقد فى الواقع بحيث يتعقبه الاجازة بعد مدة يكون حين الصدور سببا تاما
واذا كان فى الواقع بحيث لم يتعقبه الاجازة يكون فاسدا فاذا وقع العقد فهو فى الواقع لا يخ اما ان يكون متعقبا للاجازة او غير متعقب لها
فعلى الاول يكون فى الواقع ناقلا من حين العقد وان لم يعلم به وعلى الثاني يكون فاسدا وان لم يعلم به واذا تحققت الاجازة علمنا انه كان فى
الواقع متعقبا لها وصحيحا فمرادهم من قولهم السبب الناقل هو العقد المشروط بشرائط التي منها رضا المالك ان العقد المشروط بهذا الشرط
المتضمن لحصوله ولو فى وقت سبب ناقل لا ان العقد المشروط بهذا الشرط المتضمن لحصوله حين العقد وهو سبب الناقل وبذلك يظهر توضيح
كلام الشهيد الثاني فى ضه عند شرح قول المصـ وهي كاشفة عن صحة العقد وقد يجاب عن الدليل ايض بمنع كون الرضا سببا او شرطا للانتقال و
الصحة وكذا لانه لا دليل على ذلك اصلا بل الانتقال فى الجملة الحاصل فى ضمن المتزلزل حاصل قبل الاجازة والاجازة شرط اللزوم والاستقرار
نظير انقضاء الخيار فى البيع اللازم **اقول** لو قلنا بكون البيع الفضولي بيعا عرفا وبتمامية دلالة اية الوفاء بالعقود وقلنا على التقدير بعدم
تمامية شيء من الاخبار الدالة على عدم جواز بيع غير المالك او عدم شمولها للفضولي وخصوصا دليل اشتراط رضا المالك بالاجماع لتم كل من
الجوابين المذكورين بل لم يحتج على صحة البيع الفضولي بعد الاجازة على دليل ايض واما لو قلنا بان القاعدة المستفادة من الاخبار عدم جواز
بيع المالك وعدم الجواز موجب للفساد وان اخراج الفضولي يتوسط الخبرين المتقدمين فلا يتم شيء من الجوابين اذ لم يعلم من الخبرين الا حصول غير
الانتقال بعد الاجازة واما حصوله قبلها وان توقف العلم به على حصولها او ترتب الاثر على العقد المذكور وكون الرضا شرط اللزوم فلا دليل
عليه ومن هذا يظهر سر ما ذهب اليه الاكثر وانه مبني على مقدمتين مقبولتين عندهم احدهما تمامية دلالة الاية وثانيهما عدم تمامية دلالة الاخبار
على عدم صحة بيع الفضولي ولكن ظهر ان الحق على القول بكفاية الاجازة وتاثيرها هو كون الاجازة ناقلة من حينها لعدم صحة المقدمتين هـ ثم على تقدير
عدم الاجازة فيما يفيد فيه الاجازة ومطلقا فيما لا يفيد فيه قالوا كان للمالك ان يرجع الى المشتري فى عين ماله اذا كان باقيا مع نمائه الباقي
متصلا كان او منفصلا او بقيمة ماله ونمائه او مثلهما مع كونه تالفا بفعل المشتري او غيرها وبعوض منافعها المستوفاة وغيرها سواء فى كل ذلك
كون المشتري عالما بانه مال الغير او جاهلا ولم نعثر على مصرح بالخلاف فى شيء من تلك الاحكام واكثرها مصرح به فى كلام الاكثر بل مجمع عليه و
يدل على جميع تلك الاحكام وما رواه الشيخ فى اماليه عن زريق عن ابي عبد الله ع فى رجل اشترى ارضا الميت بغير اذن ورثته فقال له الرجل
للمشتري جعلني الله فداك كيف اصنع فقال ترجع بمالك على الورثة وترد المعيشة الى صاحبها وتخرج يدك عنها قال فاذا انا فعلت ذلك بمالي
فله ان يطالبني بغير هذا قال نعم له ان يأخذ منك ما اخذت من الغلة من ثمن الثمار وكل ما كان مرسوما فى المعيشة يوم اشتريتها يجب عليك ان
كان ترد ذلك الا ما كان من زرع زرعته فان للزارع اما قيمة الزرع واما ان يصبر عليك الى وقت حصاد الزرع فان لم يفعل ذلك كان ذلك له ورد عليك
القيمة وكان الزرع له قلت جعلت فداك وان كان هذا قد احدث فيها بناء وغرسا قال له قيمة ذلك او يكون ذلك المحدث بعينه يقلعه وياخذه
قلت ارايت ان كان فيها غرس او بناء فقطع الغرس وهدم البناء فقال يرده ذلك الى ما كان او يغرم القيمة لصاحب الارض فاذا رد عليه جميع ما

من غلاتها

من غلاتها الى صاحبها ورد البناء والغرس وكل محدث الى ما كان او رد القيمة كما يجب على صاحب الارض ان يرد عليه كلما خرج عنه في اصلاح المعيشة من قيمة غرس او بناء او نفقة في مصلحة المعيشة ودفع النوائب عنها كل ذلك فهو مردود اليه وضعفها غير ضاير اما عندنا فظاهر واما على المشهور بين المتاخرين فلانجبارها بالشهرة بل الاجماع ودلالتها على الرجوع في العين الباقية والنماء الباقي وقيمة التالف منهما بفعل المشتري ظاهرة واما دلالتها على الرجوع في التالف من المشتري وفي عوض المنافع المستوفاة وغيرها فقوله ع كل محدث الى ما كان او رد القيمة حيث يستفاد منه وجوب رد كل ما يحدث عند المشتري مع امكانه ورد قيمته ان كانت له قيمة مع عدمه سواء كان الحدوث من المشتري ام لا ولا شك ان تلف العين والنماء وان لم يكن بفعل المشتري امر محدث صحت رد قيمته وكذا استيفاء المنافع بل اثبات يد المشتري يده على العين اثبات ليده على منافعه مطلقا وتصرف فيه وهذا ايضا امر محدث فيجب رد قيمته مثلا اذا تصرف المشتري في دار زيد واثبت يده عليه في شهر فهو تصرف في حق السكنى فيها في ذلك الشهر وان لم يسكن فيه وهذا امر محدث ولما لم يمكن رد ذلك اى رفع التصرف في هذا الشهر المخصوص فيجب قيمته وهي اجرة المثل وترك الاستفصال في الرواية يدل على ثبوت الحكم في صورة علم المشتري وجهله بل الظ من قوله اما للمزارع الخ وقوله كما يجب على صاحب الارض ان المشتري كان جاهلا ويدل على جميع تلك الاحكام ايض في صورة علم المشتري بانه مال الغير صحيحة ابي ولاد الطويلة حيث سئل الراوي انه اكرى بغلة من الكوفة الى بني هبيرة بمبلغ في طلب غريم فلما خرج اخبرانا الغريم ذهب الى النيل فلما ذهب اليه اخبر توجهه الى بغداد فتوجه اليه وظفر به ورجع فاراد ارضاء المالك بالتواضع والتبذل فلم يرض وحكم بعض قضاة العامية بانه لا حق له فاجاب الامام ع بان عليه مثل كرى البغل ذاهبا وجائيا قال قلت جعلت فداك فقد علفته بدراهم فلي عليه علفه قال لا لانك غاصب فقلت ارايت لو عطب البغل او نفق اليس كان يلزمني قال نعم قيمة البغل يوم خالفته قلت فان اصاب البغل كسرا او دبرا او عقرا فقال عليك قيمة ما بين الصحة والمعيب يوم ترده عليه قلت فمن يعرف ذلك قال انت وهو اما ان يحلف على القيمة فيلزمك فان رد اليمين عليك فحلف على القيمة لزمك ذلك او ياتي صاحب البغل بشهود يشهدون ان قيمة البغل حين اكرى كذا وكذا فيلزمك الحديث وجه الدلالة ان قوله لانك غاصب يدل على ان كل من تصرف في ملك الغير بغير اذنه مع علمه به وان جوز رضاه ولو ببذل مال كما في المورد يكون غاصبا ومن القواعد المعلومة بالاجماع بل الضرورة انه يجب على الغاصب رد ما غصبه مع بقائه وضمانه للقيمة مع التلف وكلما ثبت عليه ثبت على المشتري فيما نحن فيه اذا علم انه مال الغير من العين والنماء والمنافع المستوفاة وغيرها من هذا القبيل بل يدل بابهامه نعم قيمة بغل لعدم القول بالفصل بين البغل وغيره من الاموال ويدل على بعض هذه الاحكام قوله ع الناس مسلطون على اموالهم وعلى اليد ما اخذت وموثقة جميل في الرجل يشتري الجارية من السوق فيولدها ثم يجيء مستحق الجارية فقال ياخذ الجارية المستحق ويدفع اليه المبتاع قيمة الولد ويرجع على من باعه بثمن الجارية وقيمة الولد التي اخذت منه ورواية زرارة قال قلت لابي عبد الله ع رجل اشترى جارية من سوق المسلمين فخرج بها الى ارضه فولدت منه اولادا ثم اتاها من يزعم انها له واقام على ذلك البينة قال يقبض ويدفع اليه الجارية ويعوضه في قيمة ما اصاب من لبنها وخدمتها وفي رواية اخرى له قال قلت لابي جعفر ع الرجل يشتري الجارية من السوق فيولدها ثم يجيء رجل فيقيم البينة على انها جاريته ولم يبع ولم يهب قال فقال يرد اليه جاريته ويعوضه مما انتفع ويستفاد من الموثق وجوب دفع قيمة النماء ايضا اذا كان باقيا ولم يمكن دفعه شرعا ولو تلف نماء متصل وبقيت العين كالسمن ورد العين يجب رد قيمة النماء ايضا لما مر ولكنه مخصوص بما اذا كانت له قيمة والوجه ظاهر ثم المستفاد من تلك الاخبار رجوع المالك الى المشتري وقد ذكر كثير منهم تخيير المالك في صورة تلف العين بين الرجوع اليه او الى البايع ووجهه في صورة مسبوقية تصرف المشتري بتصرف البايع في التلف ظ واما في عدم المسبوقية بان يكون العين في يد المشتري فلعل البايع او في يد ثالث فلم اعثر لجواز الرجوع على البايع على وجه والظ عدم جوازه و

في بيان ان العبرة في الرجوع الى القيمة يوم التصرف او يوم التلف

في القيمة التي يرجع اليها المالك اذا تفاوتت من حين التصرف الى زمان الدفع اقوال ذهب المحقق في فع والشيخ في موضع من ط الى انها قيمة يوم التصرف ونسبه في يع الى الاكثر وقال الشيخ في بعض وف وموضع من ط وابن حمزة والحلي الى انها اعلى القيم من حين التصرف الى التلف ومال اليه في سر واختاره في اللمعة وضه ونسبه في لف وقيح الى الاكثر وذهب القاضي والفاضل في لف الى انها قيمة يوم التلف ونسبه في سر الى الاكثر وقيل بانها اعلى القيم من حين التصرف الى وقت الدفع اختاره بعض المتاخرين والحق هو الاول لا لما قيل من انه زمان اشتغال ذمته وضمانه للقيمة لمنع ضمانه للقيمة حينئذ وانما هو ضامن لرد العين وانما يضمن القيمة لو تلفت العين بل لصحيحة ابي ولاد المتقدمة وليس محط استدلالنا فيها قوله قيمة البغل يوم خالفته حتى يرد انه يحتمل ان يكون قوله يوم خالفته يكون متعلقا بقوله حتى يلزم المدلول عليه لقوله نعم ويكون المراد نعم يلزمك لو هلك قيمة البغل من يوم المخالفة ويكون دفعا لتوهم الزمان لو تلف قبل المخالفة بل قوله او ياتي صاحب البغل بشهود يشهدون ان قيمة البغل حين اكرى كذا وكذا فيلزمك فان معناه فيلزمك قيمة البغل حين اكرى ولا يرد انه ليس حين المخالفة فيلزم القيمة قبل المخالفة وهو مخالف للاجماع لانه لا فاصلة يعتد بها بين وقتي المخالفة والاكراء في المورد كما يدل عليه صدر الحديث والمراد بالمخالفة في الحديث التصرف بدون الاذن دون التصرف مع النهي لعدم نهي صاحب البغلة عن التجاوز فلا يرد ان المخالفة غير متحققة فيما نحن فيه واختصاصها بالعالم بانه ملك الغير غير ضاير لعدم القول بالفصل احتج المخالف الاول بان اشتغال ذمة المتصرف يقيني ولا يحصل العلم بالبراءة الا بدفع اعلى القيم وبانه مضمون في جميع حالاته التي من جملتها حالة اعلى القيم ولو تلف فيها لزم ضمانه فكذا بعده ويرد على الاول ان المتيقن اشتغال ذمته به وهو ادنى القيم من القيم الاربعة المذكورة لا مطلقا وقال

صاحب الكفاية لتقوية هذا القول ان المتصرف في اول زمان التصرف مكلف بايصال العين الى المالك في ذلك الوقت فان لم يفعل كان عليه ان يجيء النقصان الذي حصل للمالك بسببه وهو اما برد العين في زمان اخر او قيمته في الزمان الاول عند تعذر ذلك وكذا في الزمان الثاني والثالث فاذا فرض زيادة القيمة في بعض هذه الازمنة كان عليه ردها عند تعذر العين ويظهر ما فيه مما مر فان مع بقاء العين ليس على المتصرف الا ردها ولا يشتغل ذمته بالقيمة مطلقا الا عند التلف واحتج الثاني بان الانتقال الى القيمة انما هو عند التلف فيعتبر في تلك الحال وفيه منع استلزام التلف الانتقال الى القيمة حينه اذ لا مانع من تعين قيمة اخرى بدليل اخر وبان الاعتبار الازيد منه لا دليل عليه واعتبار الادون يوجب الضرر المنفي وفيه منع ايجاب اعتبار الادون للضرر اذ ليست القيمة السوقية في حال مما يحصل بالمنع عن استيفائها ضرر ولذا لو منع مانع احدا عن بيع ماله حتى نقص قيمته لا يحكم بضمانه وقد يقال انه قد ورد في الاخبار الامر بقيمة التالف والمتبادر من قيمته قيمته وقت التلف وفيه منع تبادر ذلك ولكن الظاهر عدم الريب في ان المتردد فيه من امثال ذلك في العرف انما هو قيمته وقت التصرف ووقت التلف واما غيرهما فلا يحتمله اصلا ومن هذا يظهر فساد غير القول الاول والثالث مط والترديد انما هو بينهما ولولا الصحيح المتقدم وحكم النماء التالف ايض حكم العين في اعتبار وقت التصرف واما المنافع فلكونها تدريجية غير قارة فلا يجري فيها ذلك الخلاف هذا كله اذا كان التفاوت من جهة السوق وتلف العين اما اذا كان العين باقية وردها فلا يضمن التفاوت السوقي بلا خلاف للاصل كما انه لا خلاف في ضمان الاعلى اذا كان التفاوت من جهة زيادة عينية كالسمن او وصفية كتعلم صنعة ونسيانها سواء كان حصول الزيادة بفعل المتصرف اولا وسواء كان نقصها بتفريطه ولا فرق في ضمان قيمة تلك الزيادة عند تلفها بين بقاء العين وردها او بين تلفها ورد قيمتها نعم لو زاد في العين ما قيمته كسمن مفرط فلا ضمان فيه وظهر مما ذكر انه لو كان للمبيع فرس مثلا وكان قيمتها يوم القبض ثلثين درهما وكان مهزولا فسمن وتلف وكانت القيمة حينئذ عشرين درهما لاجل السوق بحيث لو كان حينئذ مهزولا كالاول كانت قيمته عشرة دراهم يجب عليه دفع اربعين دراهم ثلثون قيمة يوم القبض وعشرة قيمة الزيادة التالفة وانه لو كان حين القبض سمينا وقيمته عشرون درهما ثم هزل ولكن كان قيمة السوقية ثلثين درهما ورده يجب على المتصرف دفع التفاوت بين قيمة السمين والمهزول يوم القبض ايضا الى غير ذلك من الفروعات المتكثرة ويجيء شطر منها مع ساير ما يناسب هذا الباب في كتاب الغصب ولو اختلف قيمة العين او النماء في بلد القبض والتلف او الدفع فالظ اعتبار مكان يتحقق فيه ضمان القيمة ويحتمل اعتبار الادون من قيم الامكنة الثلثة للاصل وعلى تقدير بقاء العين اذا احتاج رده الى مؤونة فعلى الدافع لوجوب الدفع عليه وتوقفه عليها ط ثم اذا رجع المالك الى المشتري فيما ذكر مما اغرمه للمالك اجماعا للاصل واما الثمن فان كان موجودا فللمشتري الرجوع به على الاقوى وفاقا لجماعة منهم المحقق في بعض تحقيقاته والفاضل في لف وكره والشهيدان في اللمعة وشرحه وذلك لاصالة عدم الانتقال وتسلط الناس على اموالهم وان لم يكن موجودا فلا يرجع به وفاقا للاكثر ونسبه في كره الى علمائنا للاصالة براءة ذمته وعدم دليل على ضمانه ولم يثبت عموم ضمان كل من اتلف مال غيره بحيث يشمل ما نحن فيه ايضا ووجه منصرف البايع لو سلمنا لا يستلزم الضمان وقوله ع على اليد ما اخذت يدل على اداء العين لا وجوب العوض ورواية الامالي وموثقة جميل المتقدمتان مخصوصتان بالجاهل اما الاولى فلما مر واما الثانية فللامر فيها باخذ الولد واعطاء قيمته فان قيل ان المشتري اذن في التلف بشرط عدم تحقق اخذ العوض وقد انتفى الشرط فينتفي المشروط فيكون متلفا لمال الغير بدون اذنه وهو موجب للضمان قطعا قلنا الاشتراط مم بل نعلم قطعا انه يريد تسليمه اياه قبل تحقق استرداد المبيع او عوضه ان يتصرف فيه كيف شاء ولو كان كما قيل فان كان المراد اشتراط الاذن بعدم تحقق استرداده في بعض الاوقات فقد حصل الشرط وان كان اشتراطه بعدم تحقق استرداده في شيء من الازمنة يلزم ان يكون منظوره عدم التصرف فيه ابدا وهو منفي قطعا نعم مقصوده اخذ العوض لو تحقق استرداد المبيع او عوضه وذلك القصد غير موجب للضمان بلا دليل على ايجابه له لو كان منظور البايع رد عوضه ايضا نعم لو كان البيع فضوليا لاجل المالك وسلم المشتري الثمن الى البايع ليسلمه المالك لو اجازه واتلفه البايع فالوجه الرجوع اليه والوجه ظ اما اذا انفسخ لا من جهة البايع فلا رجوع اليه ايضا وان كان المشتري جاهلا فيرجع الى البايع بالثمن الذي اعطاه البايع مطلقا تالفا كان ام باقيا للرواية الامالي وموثقة جميل ايضا وكذا بساير ما اغترمه للمالك مما لم يحصل له في مقابلته له عوض بلا خلاف يعرف كزيادة الثمن التي يؤدونها في صورة التلف وقيمة النماء التالف واجرة ما لم ينتفع به وقيمة الولد وامثالها ومنها ما صرف في اصلاح المبيع بل تزيينه وكلما يجوز للمالك الملك صرفه فيه ويدل عليه بعد ظاهر الاجماع موثقة جميل بضميمة الاجماع المركب وعموم قوله ع المغرور يرجع على من غره نقله المحقق الشيخ علي في حاشيته على الارشاد وضعفه غير ضاير لان الشهرة بل الاجماع له جابر بل هذه قاعدة مسلمة بين جميع الفقهاء متداولة عندهم يستعملونها في مواضع متعددة كالغصب والتدليس في المبيع والزوجة والجنايات وامثالها ويدل عليه العلة المنصوصة في رواية رفاعة قضى امير المؤمنين ع في امرأة زوجها وليها وهي برصاء ان لها المهر بما استحل من فرجها وان المهر على الذي زوجها وانما صار عليه لانه دلسها واما ما اغترمه فيما حصل له في مقابلته نفع كعوض الثمرة واجرة السكنى ففي الرجوع به الى البايع وعدمه قولان الاول للمحقق في تجارة يع وضمان التنقيح والثاني للشيخ في ط وف والحلي ولعل الاظهر هو الاول لما مر من رجوع المغرور الى الغار والعلة المنصوصة ولكن يجب التخصيص بما اذا كان البايع عالما بانه ملك الغير فيتحقق التغرير والتدليس والا فلا يرجع للاصل وعدم القول بالفصل غير معلوم ولولا الاطلاق موثقة جميل وظاهر الاجماع لقلنا بمثل

في ان مؤنة الدفع على البايع في الدفع

ام لا ع

ذلك فيما لم يحصل في مقابلته نفع ايضا ى لا يخفى ان ظاهر كثير من عباراتهم ان ما يتعقبه في المبيع في المشتري لاصلاحه ودفع النوائب منه ونفقته حكمه حكم ما اغترمه المشتري ولا نفع له فيجوز له الرجوع فيها على البايع وصريحة رواية الامالي انه لا يجب على المالك رد جميع ذلك ومع ورود النص الصريح بمجرد مخالفة جمع من المتاخرين غير جائز نعم لو ثبت الاجماع على الاول لكان هو المتعين ولكنه غير ثابت فالفتوى على الثاني ولكن ذلك مختص بصورة الجهل واما مع العلم فلا يرجع به الى احد كما صرح به في صحيحة ابي ولاد **المسئلة الثانية** لو باع المملوك له ولغيره صفقة في بيع واحد وقف البيع في غير المملوك على الاجازة على القول بصحة الفضولي وبطل على القول المختار وصح في المملوك مطلقا سواء حصلت الاجازة في غيره ام لا اما الاول فوجهه ظاهر مما مر واما صحته في المملوك الحق المشهور بين اصحابنا بل عن الغنية وكره الاجماع عليه وصرح بعضهم بعدم الخلاف فيه ووجهه على ما ذكرنا من معنى البيع عرفا ظاهر فانه قد ورد البيع عرفا على هذا البعض المملوك ولو في ضمن وروده على الكل وانضمام شئ اخر معه لا يخرج هذا البعض عن كونه مبيعا ولا البايع عن كونه بايعا له فيشمله عمومات صحة البيع ولزومه وصحيحة الصفار المتقدمة في اوايل المبحث نعم يشكل على القول باشتراط تحقق البيع وصحته على الشرع اذ لا دليل شرعا على ان بيع الكل بيع لجزئه الا ان يدعى الاجماع في خصوص المسئلة كما هو الظاهر واحتمل بعض المتاخرين البطلان راسا اى بعد عدم اجازة مالك البعض الاخر على القول بتاثيرها او مطلقا على غيره لان العقد تابع للقصد والمقصود هو بيع المجموع لا الجزء وايضا الجزء ليس نفس ما وقع عليه البيع فلا بيع فيه ويرد على الاول انه ان اريد انه لم يقصد بيع الجزء اصلا فبطلانه ظاهر لان قصد بيع الكل يستلزم قصد بيع جزئه وما لا يقصد بيع جزئه لا يقصد بيع كله وان اريد انه قصد كونه جزء المبيع اى بشرط كونه في ضمن الكل ففيه انه مع غاية الامر انه لا يعلم قصد كونه مبيعا براسه ايضا وهو غير مضر والتوضيح انه علم قصد بيعه قطعا ولكنه يحتمل ان يكون مراده بيعه مطلقا سواء اجاز مالك البعض الاخر ايضا ام لا وان يكون بيعه منضما مع البعض الاخر والثابت من عمومات البيع مطلقا سواء قصد استقلال ما قصد بيعه او جزئيته لغيره او لم يعلم شئ منهما خرج ما علم فيه الجزئية وانتفاء الجزء الاخر بالاجماع فبقي الباقي وعلى الثاني انه يصح على القول بوجوب الاقتصار في تحقق البيع بما علم كونه بيعا شرعا واما على ما ذكرنا من انه يتحقق بتحقق كل ما دل على نقل الملك به بقصد المبايعة فلا اذ هو اعم من ان يكون الدلالة بالمطابقة او التضمن او الالتزام ولذا لو باع احد داره وفرسه صفقة يقال انه باع فرسه ثم ان اجاز مالك البعض الاخر وقلنا بتاثيرها والا فان كان المشتري عالما بان بعضه مال الغير ولم يدع البايع الاذن فلا خيار له للاصل والكلام في الرجوع على البايع بثمنه وغيره كما تقدم وان كان جاهلا او ادعى البايع الاذن قالوا كان له الخيار في المملوك ايضا واستدلوا عليه تارة بان تبعض الصفقة او الشركة عيب موجب للخيار واخرى بانهما موجبان للضرر المنفي وفي اطلاقهما نظر الا ان الظاهر عدم الخلاف ولا يبعد ان يستدل عليه برواية عمر بن حنظلة الاتية الواردة فيمن باع ارضا على ان فيها عشرة اجربة فلما مسح فاذا هي خمسة اجربة والمسئلة محل اشكال لعله ياتي الكلام فيها فان فسخ المشتري يرجع كل مال الى مالكه وان امضى في المملوك فيلزم ويقسط الثمن على المالين وفي كيفيته كلام والوجه كما قيل ان يقال اذا لم يكن قيمة المجموع زائدة على مجموع قيمتي الجزئين يقوم واحد منهما مثل المملوك ويقوم المجموع ويراعى النسبة بين قيمته وقيمة المجموع ويأخذ البايع من الثمن بتلك النسبة ويرد الباقي على المشتري او يقوم غير المملوك والمجموع ويراعى النسبة بين مجموع قيمتي الجزئين وقيمة المجموع ثم من الثمن قدرها بتلك النسبة بازاء مجموع القيمتين والباقي بازاء الهيئة التركيبية ويأخذ البايع من الثمن بنسبة قيمة مملوكه الى مجموع القيمتين ويرجع المشتري على البايع بالباقي **المسئلة الثالثة** لو باع ما يملك مع ما لا يملك مطلقا كالحر او لا يملكه المسلم كالخمر والخنزير فيصح البيع فيما يملك دون ما لا يملك ويقسط الثمن عليهما على ما مر وطريق تقويم الحر فرض كونه عبدا بهذه الصفة ويقوم الخمر والخنزير عند مستحليهما والكلام فيما كان للهيئة الاجتماعية مدخلية كخفين احدهما جلد الخنزير كالسابق ولا يخفى ان تقويم الخمر والخنزير عند مستحليهما انما هو عند علم المتبايعين بكونه خمرا او خنزيرا اما مع ظن كونهما جلدا او شاة فيقوم مثله لو كان شاة او خلا على ما هو من الاوصاف ويقع الاشكال فيما لم يمكن اتحاد الاوصاف ثم ان الحكم بصحة البيع فيما يملك مع جهل المتبايعين بفساد البيع فيما لا يملك ظاهر واما مع علم احدهما او كليهما فظاهر اطلاق الاكثر الصحة الا ان الفاضل في كره نفى البعد عن الحكم بالبطلان مع علم المشتري واستشكل في ذلك الحكم بالصحيح ايضا لافضائه الى الجهل بالثمن حال البيع واقوى في ضمن الاشكال في صورة علم البايع وحده ايضا قيل الفرق بين ذلك وبين ما يكون الضميمة مال الغير انه يباع ملك الغير مع مملوك البايع والثمن انما هو بازاء المجموع والبيع في المجموع صحيح **اقول** على القول بعدم تاثير الاجازة او كونها ناقلة لم يتحقق البيع الصحيح في المجموع الا حال الاجازة واما قبلها فلم يتحقق بيع صحيح في المجموع فيتحقق الجهل بثمن المملوك حال البيع فيلزم فساد البيع فيه ولا يفيد الاجازة المتحققة بعد ذلك وكذا على القول بكون الاجازة كاشفة مع عدم الاجازة فانه يكشف عن فساد البيع في المجموع حال البيع فيتحقق الجهل بثمن المملوك ايضا نعم لو قلنا بكون الاجازة موجبة للزوم وعدمها للانفساخ لظهر الفرق ولكنه خلاف ما صرح به الاكثر وما ذكروه في النماء المتخلل **اقول** الصواب التفرقة بالاجماع وصحيحة الصفار المتقدمة ثم المتجه في محل النزاع الفساد في صورتي علم البايع او المشتري لما ذكر **المسئلة الرابعة** لا فرق في اشتراط المالكية بين المثمن والثمن فلو اشترى شيئا بثمن غير مملوك له بطل البيع لما مر والمراد بالشراء بالثمن الغير المملوك ان اشترى السلعة بهذا الثمن المعين واما لو اشترى بثمن غير مشخص ثم اعطى ثمنا غير مملوك له لم يبطل البيع ثم في صورة بطلان البيع كان لمالك الثمن الرجوع بعين ثمنه الى البايع مع بقائه والى كل من المتبايعين بمثله مع تلفه وليس له غير ذلك من الاجرة او المنافع شيئا الا اذا كان الثمن مما له نفع ويرجع البايع بالمبيع ونمائه المتصل والمنفصل مع البقاء الى المشتري مطلقا ومع التلف ان كان البايع جاهلا بان الثمن ملك الغير ويرجع اليه

في بيان انه اذا بيع المملوك وغير المملوك وقف البيع في غير المملوك على الاجازة

خ

تعدد البيع

نظر ع

ويرجع المشتري من الثمن بتلك النسبة وطريق الباقي وان كانت قيمة المجموع زائدة يقوم المملوك والمجموع ويراعى النسبة بين القيمتين ويأخذ البايع من الثمن بتلك النسبة ويرجع المشتري بالباقي او يقوم كل منهما والمجموع ويراعى النسبة م ح

ح بالمنافع المستوفاة وغيرها وان كان عالما فلا رجوع لشيء من التالف اصلا ووجهه ظاهر مما مر ومنها المغايرة الحقيقية بين المتعاقدين قال
بعضهم باشتراطها في الجملة والتوضيح انه سياتي في مباحث الحجر والتفليس جواز بيع الاب والجد للاب ووصيهما ان فقدا وشرائهم للاطفال والسفهاء والمجانين
المتصل سفههم وجنونهم بالبلوغ ثم من الحاكم وامينه ان لم يوجدوا ومطلقا ان طرء السفه او الجنون بعد البلوغ وكذلك الغايب ثم من احاد المؤمنين
مع تعذر الحاكم وامينه مع المصلحة وكذا ياتي في بحث الوكالة جواز بيع الوكيل وشرائه وليس كلامنا في هذا المقام في شيء من ذلك وانما الكلام في انه
هل يجوز لهؤلاء تولي طرفي المبايعة وذلك يكون على وجهين احدهما ان يتولى كل منهم طرفي العقد اي الايجاب والقبول بان يكون موجبا وقابلا معا
كان يتوكل الوكيل عن البايع والمشتري او عن احدهما مع كونه الاخر بنفسه ويتوكل الولي في المبايعة لمن له عليه الولاية عن الطرف الاخر او كان نفسه
هو الاخر وثانيهما ان يبيع كل منهم عن نفسه او يشتري له ان يبيع مال نفسه بالمولى عليه او الموكل الذي وكله في شراء ذلك او اشترى نفسه مال المولى
عليه او مال الموكل الذي وكله في بيعه اما الاول فالحق فيه الجواز ولعله الاشهر لصدق البيع والشراء عرفا اذ ليس البيع الا نقل الملك الى اخر وهو صادق
في المورد لتغاير الناقل والمنتقل اليه حقيقة ثم ان كان الموجب والقابل منهما واحدا فيكون جايزا ولازما بالعمومات ولا دليل على اشتراط المغايرة بين
موجد النقل وموجد قبوله وما قد يتشبث به لاعتبار التعدد هو اما انه لعدم الانفصال وان الايجاب نقل الملك عن الموجب والقبول نقله اليه
فيجتمع الضدان وفي الاولى ان العمومات مخرجة عن الاصل وفي الثاني ان الايجاب لنقل الملك عن المالك دون الموجب كما ان القبول للانتقال الى
مالك الثمن اي المشتري دون القابل واما الثاني فياتي الكلام فيه في مباحث الحجر والوكالة والوصايا **الفصل الثالث** في شرايط العوضين
وهي ايضا امور منها ان يكونا مملوكين اي ما يصح تملكه لما مر في اشتراط المالكية والمرجع في كون شيء ملكا ومالا الى العرف حيث انه لا دليل شرعي
على بيانه وان ثبت من الشرع عدم تملك بعض الاشياء فيشترط في صحة البيع كون كل من العوضين ملكا عرفا وعدم دليل شرعي على عدم صحة
تملكه فلا يصح بيع ما لا يملك شرعا كالحر او عرفا كالاشياء التي لا ينتفع بها فانها لا يسمى مالا في العرف لصحة السلب وتبادر الغير ولان الملكية او
المالية ربط حادث بين المالك والمملوك فهو مخالف للاصل لا يحكم به الا مع الثبوت ولم يثبت فيما لا نفع فيه والنفع المعتبر في صدق المال
هو ما كان معتبرا في نظر العقلاء فلا اعتبار بما لم يكن كذلك اما لكونه نفعا يسيرا لا يعتنى به العاقل او يعد مثله لغوا عنده لا نفعا للاصل المتقدم
وهل يشترط كونه معلوم الترتب على العين او يكفي الظن او الاحتمال ايضا وعلى التقديرين هل يشترط عدم ندرة الانتفاع به او يكفي مجرد الترتب وان كان
نادرا الحق كفاية الظن ومجرد الترتب ولذا يعد اكثر العقاقير التي يوجد عند الاطباء والمعاجين التي يصنعونها مالا مع ان ترتب المنافع المذكورة
لها عليها ليس الا ظنيا ولا يحتاج الى كثير منها الا نادرا نعم الظاهر عدم كفاية الاحتمال للاصل ولهذا قالوا لا يصح بيع مثل الخنافيش والعقارب و
الجعلان والقنافذ ونحوها ولا اعتبار بما يورد في الخواص من منافعها فانه لا يحصل بما اورد علم ولا ظن ولو فرض حصول العلم او الظن لا يقول
بعدم صحة بيعها او عدم عدها مالا الا لاجل عدم الظن بل لو حصل يلزم عدها من المال وعلى هذا فلو فرض وقوع مرض بين اهل بلدة اجتمعت حذاق
الاطباء على انه لو قال طبيب حاذق ان علاجه دهن العقرب او دم الخفاش ولم يهيئا لكل احد جمعهما فيجوز لمن اخذهما بيعهما ويكون صحيحا وقد يكون
الشيء مما ينتفع به ويكون مالا ولكن يبلغ في القلة حدا لا ينتفع به ولا يعد مالا عرفا كالحبة والحبتين من الحنطة وصرح جماعة بعدم جواز بيعه
قال في كره لا يجوز بيع ما لا منفعة فيه لانه ليس مالا فلا يؤخذ في مقابلته المال كالحبة والحبتين من الحنطة ولا نظر الى ظهور الانتفاع اذا ضم
اليها امثالها ولا الى انها قد يوضع في الفم او بيذر ولا فرق بين زمان الرخص والغلاء ومع هذا فلا يجوز اخذ حبة من صبرة الغير فان اخذت وجب
الرد وان تلفت فلا ضمان لانه لا مالية لها انتهى وربما يظهر من بعضهم التامل في عدم كونه مالا وبدل عليه عدم جواز اخذه ووجوب الرد وعدم
كونه من الافراد المتعارفة من المال او بيعه من افراد البيع المتعارفة لا يوجب بطلانه غاية الامر عدم جواز بذل المال بازائه ازيد منه لئلا يكون
سفها او تبذيرا فقد يشتري حبة حبة ويجتمع عنده ما يحصل فيه نفع كثير والتحقيق اختلافه باختلاف الاحوال والقصود فقد يمكن ان يكون مما
مما يترتب عليه فايدة مقصودة للعقلاء ومنها ان يكونا عينين فلو كانا منفعة كسكنى الدار مدة لم ينعقد للاجماع وعدم معلومية صدق البيع
على نقل ملك المنفعة عرفا وتجويز الشيخ في ط بيع خدمة العبد شاذ غير قادح في الاجماع ورواية اسحق بن عمار المجوزة لبيع سكنى الدار شاذة غير
معمول بها مع ما في متنها من تجويز بيع السكنى مع عدم كون السكنى فيها ملكا للبايع بعد عدم تجويزه بيع ما ليس له في جواب السؤال عن بيع اصل الدار
ومنها ان لا يكونا مما يشترك فيه جميع المسلمين من المباحات العامة كالكلاء والماء قبل حيازتهما وضبطها لنفسهما وكالسموك في البحار والانهار و
الوحوش في البراري للاجماع ولانتفاء الملكية فيها للاصل هذا اذا كانت المذكورات واقعة في مباح عام اما لو كان الكلاء في ارضه او الماء في بئره
فلا خلاف في صحة بيعه استقلالا او تبعا لما هو فيه وهذا هو المراد من رواية موسى بن ابرهيم عن بيع الماء والكلاء اذ لا باس ومنها ان لا يكونا
مما يشترك فيه جميع المسلمين من المباحات العامة كالكلاء والماء قبل حيازتهما وضبطها لنفسهما ثم من الاراضي المفتوحة عنوة وتحقيق الكلام فيها قدم
في مسقو ومنها انه لا يكون مما سبق علم جواز التكسب به مطلقا من الاعيان النجسة ونحوها ومنها ان لا يكون ملكا طلقا فلا يجوز بيع الوقف ولا الرهن
ولا ام الولد اما الوقف فعدم جواز بيعه في الجملة اجماعي وبالاجماع كذا صرح جماعة كالسيد والحلي وللت وغيرهم وهو الحجة فيما عدا محل النزاع مضافا
الى اصالة عدم جواز بيع غير ما يملكه البايع كامر وعموم الصحيح الوقوف على حسب ما يوقفها اهلها وخصوص صحيحة ابي علي بن راشد اشتريت ارضا الى

في بيان شرايط العوضين

ومن الشرائط ان يكون كل من المتعاوضين ملكا طلقا فلا يصح بيع الوقف

كتاب البيع

فيما لا يجوز بيعه [illegible]

ضيعتي بالفي درهم فلما وزنت المال جرت ان الارض وقف فقال لا يجوز شراء الوقوف ويؤيده ما ورد في وقوف ارباب العصمة كقول امير المؤمنين

في وقف بيبع كما في صحيحة الحذاء هي صدقة بتة بتلا في حجيج بيت الله وعابر سبيل الله لا تباع ولا توهب ولا تورث فمن باعها او وهبها فعليه لعنة الله

والملائكة والناس اجمعين الحديث وفي رواية ربعي هذا ما تصدق به علي بن ابي طالب وهو حي سوي تصدق بداره التي في بني زريق لا تباع ولا توهب حتى

يرثها الله الذي يرث السموات والارض وفي صحيحة البجلي تصدق موسى بن جعفر بصدقته هذه وهو حي صحيح صدقة حبسا بتلا بتا مثبوتة فيها ولا رد

ابدا ابتغاء وجه الله تعالى والدار الآخرة لا يحل لمؤمن يؤمن بالله واليوم الآخر ان يبيعها او شيئا منها ولا يهبها ولا ينحلها ولا يغير شيئا منها مما وضعته

عليها حتى يرث الله الارض وما عليها ومقتضى تلك الادلة وان كان عموم المنع كما ذهب اليه الاسكافي والحلي مدعيا عليه الاجماع وفخر المحققين على ما

حكي عنه الا ان اكثر الاصحاب على اختلاف شديد بينهم استثنوا منه مواضع الاول اذا خرب الوقف مطلقا وتعطل حكي عن المفيد والسيد في الخلاف

والديلمي وابن حمزة والمحقق الشيخ علي في بيع حق واستحسنه ثاني الشهيدين وصاحب المفاتيح الا ان المفيد قيده بما اذا لم يوجد له عامر الثاني اذا ذهب

منافعه بالكلية استثناه الاولان ووقع التحرير ويمكن ارجاع ذلك ايضا الى الاول الا ان المفيد جعله قسيما له الثالث مع حاجة الموقوف عليه

الضرورية الى البيع وهو منقول عن الاولين والرابع والخامس والسادس ونهاية الشيخ الا ان الثاني قيد الحاجة بكونها الى الثمن لشدة الفقر

والسادس بان لم يكن لهم ما يكفيهم من غلته والاخيران بكون معها البيع اصلح الرابع اذا كان بيعه اصلح واعود استثناه الاول وظاهر الكفاية

التردد فيه الخامس اذا علم اداء بقائه الى خرابه بحيث يعطل لاجل اختلاف الموقوف عليهم قاله صاحب التنقيح السادس بشرط كون البيع اعود في

بيع عدو يح السابع اذا خيف خرابه مطلقا استثناه في طوبه ونسبه في المهذب الى المحقق والعلامة مقيدا بعدم التمكن من عمارته الثامن اذا خيف الخراب

لاختلاف اربابه خاصة ذكره في وقف بروبع التاسع مع خلف بين اربابه استثناه صاحب الكفاية والمفاتيح والمحقق الشيخ علي الا ان الاخير قيده بما اذا

كان مخوفا لتلف الاموال ونسبه المحقق والعلامة مقيدا بكونه موجبا الفساد لا يمكن استدراكه العاشر مع خوف الخلف عن طوبه الا ان الاخير قيده

بما يؤدي الى فسادهم ومنهم من فرق بين المؤبد وغيره فلم يجوز في الاول مطلقا وفي الثاني جوز في الصور التي نقلناها عن به وهو المنقول عن الصدوق

والقاضي والحلبي وقد يجوز في الثاني خاصة مع الاتفاق مع الواقف او وارثه ذهب اليه صاحب التنقيح والذي وصل الي في هذا الباب من الاخبار

صحيحة علي بن مهزيار قال كتبت الى ابي جعفر ع ان فلانا ابتاع ضيعة فوقفها وجعل لك في الوقف الخمس ويسئل عن رايك في بيع حصتك من الارض

يقومها على نفسه بما اشتراها او يدعها موقوفة فكتب الي اعلم فلانا اني امره ببيع حقي من الضيعة وايصال الثمن ذلك الي وان ذلك رايي ان شاء الله

او يقومها على نفسه ان كان ذلك اوفق له وكتبت اليه ان الرجل ذكر ان بين من وقف هذه الضيعة عليهم اختلافا شديدا وانه ليس يامن ان يتفاقم

ذلك بينهم بعده فان كان ترى ان يبيع هذا الوقف ويدفع الى كل انسان منهم ما كان وقف له من ذلك امرته فكتب بخطه الي واعلمه ان رايي له ان كان

قد علم الاختلاف ما بين اصحاب الوقف امثل فانه ربما جاء في الاختلاف ما فيه تلف الاموال والنفوس ورواية جعفر بن حنان الصحيحة عن ابن محبوب الذي

عن رجل ٢ اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل وقف غلة له على قرابة من ابيه وقرابة من امه واوصى لرجل ولعقبه من تلك الغلة

بثلثمائة درهم الى ان قال ع جايز للذي اوصى له بذلك الى ان قال قلت ارايت ان مات الذي اوصي له قال ان مات كانت الثلثمائة درهم لورثته

يتوارثونها ما بقي احد منهم فاذا انقطع ورثته كانت الثلثمائة درهم لقرابة الميت يرد الى ما يخرج من الوقف ثم يقسم بينهم يتوارثون ذلك ما

بقوا وبقيت الغلة قلت فللورثة من قرابة الميت ان يبيعوا الارض اذا احتاجوا ولم يكفهم ما يخرج من الغلة قال نعم اذا كانوا رضوا كلهم وكان البيع خيرا

لهم باعوا وما رواه الطبرسي في الاحتجاج عن عبد الله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان ع انه كتب اليه روي عن الصادق ع خبر ماثور اذا كان الوقف على

قوم باعيانهم واعقابهم فاجتمع اهل الوقف على بيعه وكان ذلك اصلح لهم ان يبيعوه فهل يجوز ان يشترى من بعضهم ان لم يجتمعوا كلهم على البيع ام لا

فاجاب ع اذا كان الوقف على امام المسلمين فلا يجوز بيعه ٢ يجوز الا ان يجتمعوا كلهم على ذلك وعن الوقف الذي لا يجوز بيعه واذا كان على قوم من المسلمين فليبع كل قوم على ما يقدرون على بيعه مجتمعين

ومتفرقين ان شاء الله وليس محط الاستدلال بالاولى صدرها الدال على جواز بيع حصة الموقوف على الامام ع لجواز ان يكون غير مقبوضة بل

هو الظاهر من الخبر ولا يمكن الحكم بالعموم فيه لترك الاستفصال لعلمه ع بالحال في حقه مع ان غاية ما يستفاد من السؤال جعل الواقف شيئا له ع

هو اعم من الوقف فلعل الرخصة في البيع لعدم الوقف ولا ينافيه قوله او يدعها موقوفة لجواز ان يراد به معناه اللغوي اي متروكة بحاله لا

[illegible] لم يثبت الحقيقة الشرعية ومن ذلك يظهر ضعف تضعيف الرواية او ترجيح معارضها عليها بخروج صدرها عن الحجية حيث ليس ثمة شيء من

الاسباب المجوزة للبيع بل الاستدلال بتجويز بيع حصة الباقين واحتمال عدم القبض باعتبار وقوع البيع في الخبر من الواقف وهو ظاهر في بقائه في يده

[illegible] وباعتبار ظهور عدم القبض في حصته ع والظاهر اتحاد حال الجميع ضعيف لجواز كون الواقف ناظرا وعدم استلزام عدم القبض في حصته له

في حقهم كما ان ترجيح الحمل على الاعم او القبض بانه لولاه لكان الانسب التعليل بعدم القبض دون تلف الاموال والنفوس ولو لم يقع الاختلاف

في الوقف ضعيف ايضا اما الاول فلانه انما يصح لو كان التعليل لجواز البيع ولكنه تعليل للامثلية وعدم القبض لا يصلح علة لها واما الثاني فلعدم

تصريح في الخبر بكون الاختلاف في الوقف وعلى تسليمه لا يتوقف على القبض فيمكن ان يكون المراد ان الواقف لما راى بينهم اختلافا شديدا في امر تلك

الضيعة قبل الدفع اليهم او في امر اخر وليس يامن انه اذا دفعها اليهم او ملكها لهم لم يكن ليس ملوما انه اذا دفعها اليهم يتفاقم الامر بينهم فهل يدعها

موقوفة او يرجع عن الوقف و يدفع اليهم ثمنها وايهما افضل وعلى هذا فمقتضى ترك الاستفصال جعل الرواية اعمّ من القبض وعدمه ويخصص بها اخبار المنع ولا يتوهم ان تعارضها مع اخبار المنع المتقدمة بالعموم من وجه حيث ان لاخبار المنع جهة خصوص بكون المراد منها بعد القبض قطعا كما ان الصحيحة ايضا مختصة بحال الاختلاف ولا مرجح لاحدهما يمكن الاعتماد عليه فالتعويل على تلك الرواية فقط في بيع الوقف مشكل لان المناط في التعارض هو ظاهر الخبر دون ما يؤل اليه بعد الجمع بينه وبين ساير المعارضات كما بيناه في كتاب عوايد الايام وعلى هذا فيكون اخبار المنع اعمّ مطلقا لاعميتها من القبض وعدمه والصحيحة مخصوصة بحال الاختلاف ومنه يظهر جواز البيع في تلك الحال هذا هو المستفاد من الاولى ويدل الثانية على جواز بيعه مع احتياج الموقوف عليه و كون البيع خيرا واتفاق الكل مع التعدد وهي مختص بما بعد القبض من جهة كون الحكم لورثة القرابة ولاجل دلالة المفهوم على عدم الجواز مع عدم رضا الكل وعدم الخيرية وليس قبل القبض كذلك ومنه يظهر عدم جواز نحل الارض على حصة الرجل الذي اوصى له وانقطعت ورثته فينتقل الى ورثة الميت ملكا او جعل الورثة على ورثة الواقف وجعل الوقف منقطع الاخر باختصاصه بالقرابة دون عقبهم وعلى هذا فيكون هذه ايضا اخص مطلقا من اخبار المنع فيها يخصص تلك الاخبار ايض ومقتضاها جواز البيع مع كونه خيرا واتفاق الكل الا ان الظاهر منها ان اشتراط رضى الكل انما هو في بيع تمام الارض التي هي وقف على الجميع لانه المسئول عنه ولا شك انه موقوف على رضى الكل فلا يثبت منها اشتراط رضى الكل انما هو في بيع تمام الارض التي هي وقف على الجميع لانه المسئول عنه ولا شك انه موقوف على رضى الكل فلا يثبت منها اشتراط رضى الكل في بيع حصة كل واحد واما الثالثة فمحط الاستدلال فيها موضعان الحلّ وكذا الثالث وليس موضع الاستدلال منه قول الصاحب لانه لا يدل الا على ان ما يقدرون على بيعه يجوز لهم بيعه مجتمعين او متفرقين فيكون بيانا لحكم الاجتماع والافتراق ولا يظهر منه ما يجوز بيعه وما لا يجوز حيث ان ما لم يثبت جواز شرعا لا يقدر على بيعه لانه نقل الملك ولا يحصل النقل الا بامضاء الشارع بل محط الاستدلال هو الخبر الماثور عن الصادق عليه السلام وهو انه اذا كان في وقف على قوم باعيانهم واعقابهم يجوز بيعه مع اتفاق الكل وان هذا معلوم لنا ظاهر عندنا ولكن لا نعلم حكم بيع البعض والشراء منه اذا لم يجتمع الكل ولا نعلم ان الوقف الذي ورد عدم جواز بيعه اي وقف فقرره الصاحب على حجية ما ورد واجاب عن حكم الاول بجواز بيع البعض ما يقدر شرعا على بيعه اي وجد المشتري له واذا كان اصلح حيث انه ثبت معه جواز البيع بقول الصادق ع وعن الثاني بانه الوقف على امام المسلمين فيدل قول الص الذي رواه الثقة المعتضد بتقرير الامام الموافق لرواية جعفر بن حنان على جواز بيع الوقف اذا كان اصلح فيجب اتباعه ولاطلاقه بالنسبة الى الاجتماع والافتراق يحكم بالاطلاق ولا يتوهم دلالة مفهوم الثانية على عدم جواز البيع بدون اجتماع الكل مع انه لو سلمنا دلالتها على كون بيع مطلق الوقف مقيدا باجتماع الكل وكان مفهومه عدم الجواز بدونه ولكن لعموم المفهوم يخصص بخصوص جواب الامام الذي هو الموضع الثاني من موضعي الاستدلال بالثالثة بل وكذا لولا الخصوصية ايض لكون الثالثة احدث فيقدم على الاقدم كما هو القاعدة المنصوصة في الترجيح ولا يتوهم ان قوله ايض فيبيع كل قوم ما يقدرون على بيعه لا يفيد ازيد من جواز بيع ما يقدر على بيعه وما لم يثبت جواز بيعه شرعا لا يقدر على بيعه لانه نقل الملك ولا ينقل الا بامضاء الشارع ولا يثبت منه ما يجوز وما لا يجوز لانه ثبت ما يجوز بعد درج هو ما كان البيع فيه اصلح حيث صرح فيه بالجواز وعلى هذا ليست من هذه الرواية جواز بيع الوقف اذا كان اصلح مع الاجتماع والافتراق ولا يتوهم انه يخصص بصورة الاحتياج لمفهوم رواية ابن حنان لان قيد الاحتياج انما هو كان في كلام السائل دون الامام غاية ما في الباب ان تصديق الجواز يكون مقيدا به حيث ان السؤال كان عنه ولا يعتبر المفهوم في مثل ذلك اذ اعتباره انما هو اذا لم يظهر للتقييد سبب واختصاص السؤال هنا ظاهر لاختصاص الجواب فالحكم بمضمون الرواية عندنا متعين وهو بيع الوقف مع كون بيعه اصلح مجتمعين ام منفردين حصته نعم حيث لم يظهر قايل بهذا العموم سوى المفيد فالحكم بعمومه كما هو الموضع الرابع من المواضع العشرة المتقدمة مشكل مخالف للاحتياط ولكن الاشكال في جواز البيع في ساير المواضع ظاهر افعليه الفتوى عندنا بل على الموضع الرابع ايض مع الاشكال ولا يضر عندنا عدم كون الثالثة في الكتب الاربعة او صحيحا باصطلاح المتاخرين مع ان رواية ابن حنان المذكورة في الكافي والفقيه والتهذيب موافقة لذلك في الجملة صحيحة عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ومثله في حكم الصحيح عندهم **فروع** ا لا يخفى ان هذا الحكم مختص بالوقف الخاص كما هو مورد الاخبار اما الثاني فظاهر واما الاول فلقوله ويدفع الى كل انسان ما وقف له ويؤكده وقوع الاختلاف بينهم واما الثالث فلعطف قوله واعقابهم ويؤكده ذكر اجتماع الكل ايض ومن ذلك يحصل ضعف للمعارض ايض حيث ان اخبار وقف الائمة واردة في الوقف للجهة العامة ويشعر بعضها بالتعارض ب ثم المستفاد من الروايتين ان المتولي للبيع هو الموقوف عليه كما ان ظاهر قوله انا احتاجوا ولم يكفهم الغلة في رواية جعفر انه يصرف الثمن في حوائجهم بل يصرح به قوله في الرواية الاولى ويدفع الى كل انسان منهم فالقول بهما متعين وجعل المتولي الناظر الخاص ان كان لا وجه له اذ لم يثبت له الا جواز النظر في الوقف من حيث هو وقف فلا يتخطى عنه الا بدليل وكذا لا وجه للحكم بان يشتري بثمنه ما يكون وقفا على ذلك الوجه ان امكن مع تحصيل الاقرب الى صفة الموقوف فالاقرب مع انه لولا استفادة الصرف الى الموقوف عليه من الرواية لا يستفاد ذلك الحكم من جهة اصلا واما ما قيل من انه لعل المستند عدم العلم بجواز التصرف واستصحاب المنع الاول في ذلك ففيه ان عدم العلم بالمنع من التصرف كاف في جوازه ولم يكن منع في التصرف فيه حتى يستصحب والمنع عن التصرف في الوقف غير مفيد لتغير الموضوع ج ما ذكر كما عرفت انما هو في الوقف الخاص واما العام فلا يجوز بيعه الا اذا بطل الانتفاع به فيما وقف عليه بحيث لا ينتفع فيه بوجه من الوجوه مطلقا مع بقاء عينه كجذع منكسر وحصير خلق ونحوهما اما عدم جواز البيع في غير ما استثنى فلما مر واما استثناء ما ذكر فهو

في بيان ان المتولي لبيع الوقف هو الموقوف عليه

للمعروف من انه في بيع الكل ع

الصريح

المصرح به في كلام جماعة وقد يستند فيه الى انه احسان محض وما على المحسنين من سبيل وان الامر بعدم بيعه تضييع للمال وتجويز للعبث وانه
تحصيل لغرض الواقف ويرد على الاول منع كونه احسانا شرعا بعد اصالة المنع ومنع استلزام نفي السبيل للزوم البيع وصحته وعلى الثاني ان تضييع المال و
تجويز العبث ان كانا محرمين فيلزمهما وجوب البيع ولا قائل به والا فلا يثبتان شيئا وعلى الثالث ان غرضه استيفاء المنفعة من نفس العين الموقوفة
واما غير ذلك فلم يظهر كونه غرضا له وقد يوجه بان شاهد الحال يدل على رضا الواقف حين الوقف بالبيع مع سلب الانتفاع وفيه انه لو سلمنا ذلك
على ذلك فنقول لا يكفي رضاه في ذلك والتوضيح ان شاهد الحال انما يفيد فيما ثبت به ما علم ترتب حكم عليه كما في الاذن في التصرف في المال فانه
علم جواز التصرف في مال الشخص مع اذنه ورضاه فاذا علم الاذن بشاهد الحال يجوز التصرف فيه بخلاف ما اذا علم به رضاه ببيع ماله بثمن معين فانه
غير كاف في لزوم البيع بل يتوقف على التوكيل او الاجازة بعد البيع فلو بعنا متاع الغير الذي نعلم انه يريد بيعه بثمن معين بان يزيد منه من غير توكيل في
البيع لا يحكم بلزومه من غير اجازة وما نحن فيه من هذا القبيل اذ رضا الواقف ببيع الوقف عدم الجواز فالصواب الاستناد في الاستثناء الى عدم
كونه وقفا لان الوقف شرعا وعرفا تحبيس الاصل وتسبيل المنفعة بل لا معنى للوقف على جهة الا صرف منفعته فيها فلا يتحقق الا فيما يمكن فيه
تحقق الوصفين ولا يتحققان فيما لا يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه فلا يكون وقفا بل يختص بحال الانتفاع وايضا يشترط في الموقوف امكان الانتفاع
به مع بقاء عينه ابتداء اجماعا فهذا اما لا يمكن وقفه في مدة انتفاء المنفعة بخصوصها فكذا في ضمن المدة الشاملة لها ولو يونس في ذلك وفرق
بين وقف ما لا منفعة فيه بخصوصه وما فيه منفعة في وقت فنقول يكفي لنا عدم العلم بكونه وقفا بعد بطلان المنفعة فان القدر المسلم هو كون
ذلك وقفا خارجا عن ملك الواقف ما دام فيه منفعة واما بعده فغير معلوم ولا دليل عليه ولما استصحاب الوقفية فلا حجية فيه لمعارضته مع
استصحاب عدمها الثابت قبل الوقف كما بينا تحقيقه في كتبنا الاصولية وبمثله صرح في لك بناء حكم ما لو وقف على مصلحة فبطل رسمها وعلى هذا فيبقى العين
بعد بطلان منفعتها راسا على ملك مالكها الاول فان كان حيا يجوز له بيعه وصرف ثمنه في حوائجه والا فينتقل الى وارثه حين انتفاء المنفعة فان كانوا
معلومين لهم بيعه كذلك والا فيلحقه حكم مجهول المالك ويشترط في جواز بيعه كونه عديما عن المنفعة بوجه من الوجوه فلو علم عود نفعه لا يجوز اذ لا
يشترط في تسبيل المنفعة الفعلية بل يكفي اللاحقة وكذا لو احتمل لامكان تسبيل المنفعة المحتملة بمعنى انها مسبلة لو حصلت ولذا يصح وقف الاشجار
المثمرة للمادة في بدو الغرس مع امكان عدم بقائها الى زمان حمل الثمر ولو توقف عود منفعته الى نفقة لا يرجى عودها بدونها لم يجز بيعه لان الانتفاع
به بعد الانفاق ايضا منفعة فعلية فيكون مسبلة فلا يجوز بيع الدار التي كانت وقفا اذا خربت والقنوة اذا اهدمت والقدر الوقف اذا انكسر وامثال
ذلك ومن هذا يظهر ان اخبار وقوف الائمة المقيدة بقولهم لا يباع وفي بعضها لا يورث ابدا حتى يرث الله الارض لا ينافي جواز البيع فيما ذكرنا لانها فيما
لا يمكن فيه بطلان المنفعة بحيث لا يرجى عودها ولو بعد العمارة مع انها واردة في اعيان مخصوصة ووقوف خاصة ونحن لا ننكر عدم جواز بيع وقف
بطلت منفعته راسا اذا علم تصريح الواقف بذلك في ضمن عقد الوقف لانه على ما ذكرنا يكون ملكا له فله اشتراط ما يريد فيه من الشروط المجوزة
وفي حكم بطلان المنفعة راسا بطلان المنفعة التي سبلها بخصوصها وان تعقب في العين منافع اخرى يمكن استيفاؤها مع بقاء العين والوجه ظاهر مما مر
وقد يجوز بيع الوقف على مصلحة اذا ابطل رسمها وتحقيقه يطلب من بحث الوقف اما الرهن فلا يجوز للمالك بيعه الا باذن المرتهن ولا للمرتهن الا باذن
الراهن او الحاكم لو لم يمكن اذن الراهن او من باب المقاصة لو لم يبينه احدهما وقال المحقق الاردبيلي بجواز بيع الراهن مطلقا للاقتضاء ويجيء تفصيل الكلام
فيه في موضعه واما ام الولد فعدم جواز بيعها اجماعي الا فيما استثني ويذكر في مواضعه ومنها القدرة على تسليم كل من العوضين بلا خلاف بل
بالاجماع كما هو المحقق والمحكي في الغنية والتذكرة وهو الحجة مضافا الى انه بيع غرر وقد نهى النبي صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر كما رواه الفريقان والمراد به بيع موجب لحصول
المال في معرض التلف وضابط الغرر كما يستفاد من كلام اللغويين والفقهاء وصرح به الشهيد في شرح الارشاد احتمال مجتنب عنه عرفا لو تركه لوبخ
وبخ عليه واستحق اللوم في العرف وفي صحيحة الحلبي لا باس ببيع كل متاع كان تجده في الوقت الذي بعته فيه قال صاحب الوافي تجده اي تقدر عليه وهي ولا انها
وان كانت بمفهوم الوصف وهو ليس بحجة عندنا الا انها صالحة للتاييد في الاستدلال بما دل على النهي عن بيع ما ليس عندك كان حسنا لولا معارضته
مع ما دل على جوازه فلو باع الحمام الطاير او غيره من الطيور المملوكة لم يصح الا ان يقتضي العادة بعوده فيصح وفاقا لجماعة لعموم الادلة وانتفاء المانع
من الاجماع للخلاف مع شهرة الجواز والغرر لانتفائه عرفا بتنزيل اعتبار العود فيه منزلة التحقق خلافا للفاضل في يه فاحتمل بطلانه وكذا لا يصح بيع
الابق اجماعا ويدل عليه صحيحة رفاعة ايصلح لي ان اشتري من القوم الجارية الابقة واعطيهم الثمن فاطلبها انا قال لا يصلح شراؤها الا ان يشتري منهم
معها ثوبا او متاعا فيقول لهم اشتري منكم جاريتكم فلانة وهذا المتاع بكذا وكذا فان لم يقدر على العبد كان الذي نقده فيما اشترى معه وصريح الرواية
جواز بيع الابق مع الضميمة وهو كذلك لذلك وعليه الاجماع في ضا والغنية وقيح فلو وجد الابق والا كان الثمن بازاء الضميمة كما يستفاد من
الموثق وعليه الاصحاب من غير خلاف يعرف ويشترط في الضميمة ما يشترط في غيره من كونها مما يصح بيعه منفردا بالاجماع كما يشترط في الابق ايضا
ساير الشرايط غير القدرة على التسليم من كونه معلوما موجودا عند العقد لعموم الادلة فلو ظهر كونه حين العقد تالفا او لغير البايع او مخالفا للوصف
بطل البيع فيما يقابله من الثمن في الاولين وتخير المشتري في الثانيين ان لم يجزها الكل في الثاني على صحة الفضولي ولا يلحق بالابق غيره مما في معناه كالبعير
الشارد والفرس العاير والمملوك المتعذر تسليمه بغير الاباق وغيرها على الاشهر الاقوى اقتصارا فيما خالف اصالة عدم جواز بيع الغرر على المنصوص

فلا يجوز بيعه منفرداً ولا منضماً الا ان يكون الضميمة مقصودة بالذات كما يأتي ومنها جواز بيع غير المقدور على التسليم مطلقا كما قيل او خصوص
البعير الشارد والفرس العاير كما في ئق والمسالك والمجمع كما في اللمعة منفرداً او منضماً مراعى بالتسليم اي مع شرط الخيار لو لم يقدر على التسليم ام لا الا
في الآبق وهو الثاني لعموم الروايتين فان ثبت عدم القول بالفصل يثبت الحكم في غيره وإلا فالاظهر الجواز في غيره ايضاً اذا امكن القدرة عادة لعموم
الادلة وعدم المانع لانتفاء الغرر وعدم ثبوت الاجماع في الاجماع في غير البيع الآن وهل يجوز بيع ما تعذر تسليمه الا بعد مدة متعذر جواباً
مطلقاً ام لا الظاهر الثاني لانتفاء المانع من الاجماع لان المشهور الجواز والغرر لا ينحل على ما لو كان احد العوضين في معرض التلف والخطر وليس كذلك
هنا للعلم بالقدرة على التسليم بعد مدة نعم لو لم يعلم المشتري بالحال كان له الخيار دفعاً للضرر وعلى التقديرين لو لم يتعين وقت الامكان واحتمل طول
الزمان بقدر لا يرضى به المشتري او علم اتجه الفساد لصدق الغرر وفي لحوق ما اذا قدر المشتري على تحصيله دون البايع بغير المقدور مطلقاً او لا
المصرح به في كلام بعضهم الثاني فيصح البيع وربما ظهر من الاستبصار انه مما انفردت به الامامية وهو كذلك لما مر من عموم الادلة وانتفاء الموانع
من الاجماع او الغرر خلافاً للشيخ بل الشيخين كما في المهذب على ما حكاه عن القاضي والحلبي والديلمي وابن حمزة لاطلاق الروايتين وفيه نظر لظهورهما سيما
الموثق في عدم القدرة مطلقاً مع انهما مختصان بالآبق فالتعدي غير لائق ومنها معلومية كل من العوضين فلا يصح بيع المجهول والمبهم ولا بالمجهول و
المبهم وتحقيق المقام ان جهل احدهما او ابهامه اما يكون بحسب الواقع بمعنى ان لا يكون له امر متعين متميز في الواقع كأحد الشيئين او الاشياء
او يكون بحسب الظاهر فقط اي يكون مبهماً عند احد المتبايعين او كليهما وعلى التقديرين اما يكون الجهل والابهام في القدر او الجنس او الوصف
وعلى التقادير اما يكون الجهل موجباً للغرر ام لا فان كان الجهل موجباً للغرر فبطلان البيع به محل الاجماع ويدل عليه ما مر من الرواية المتفق عليها
بين الفريقين وكذا ان كان بحسب الواقع لان البيع انما هو لاثبات ملكية المشتري في المبيع والبايع في الثمن والملكية لكونها صفة وجودية معينة
لا بد لها من موضوع معين لامتناع قيام المعين بغير المعين ولان غير المعين لا وجود له لا خارجاً ولا ذهناً ولا واقعية له وقيام الصفة الوجودية به
ذلك محال وان كان بحسب الظاهر ولم يكن هناك غرر لصدق الانتفاء كان بحسب الكم والقدر وهو موجب لبطلان البيع مطلقاً ايضاً اذا كان مكيلاً
او موزوناً او معدوداً فلا يجوز بيعه الا بعد تقديره بالكيل في المكيل والوزن في الموزون والعد في المعدود ولو باعه جزافاً بطل خلافاً للمنقول عن الاسكافي
مطلقاً وعن السيد في مال السلم خاصة وعن الاسكافي فيما اذا كان المبيع صبرة مشاهدة وكذا الثمن مع اختلافهما جنساً ليسلم عن الربا وربما يحكى
التردد من بعض المتأخرين لنا بعد الاجماع المحقق والمحكي في كره على بطلانه بما يوجب الغرر وعلى بطلانه مطلقاً رواية محمد بن حمران قال قلت
لابي عبد الله (ع) اشترينا طعاماً فزعم صاحبه انه كاله فصدقناه واخذناه بكيله فقال لا بأس فقلنا أيجوز ان أبيعه كما اشتريته بغير كيل فقال لا اما انت
فلا تبعه حتى تكيله وتخصيص السؤال ببيعه كما اشتراه فيمكن ان يكون المراد بالوزن الذي اشتراه فيخرج عن محل الكلام لانه انما هو في البيع جزافاً والا جزاف
لان العبرة بعموم قوله فلا تبعه حتى تكيله وما رواه الفاضل في كره من ان النبي (ص) نهى عن بيع الطعام مجازفة وفي السرائر روي النهي عن الجزاف من غير
تقييد بالطعام وفي مجمع البحرين قوله (ع) لا تشتري شيئاً من مجازفة وضعفهما سنداً لاختصاص بعضهما بالطعام غير ضاير لانجبار الاول بالشهرة
العظيمة بل الاجماع والثاني بالاجماع المركب وفي صحيحة الحلبي في رجل اشترى من رجل طعاماً عدلاً بكيل معلوم ثم ان صاحبه قال للمشتري ابتع مني هذا
العدل الآخر بغير كيل فان فيه مثل ما في الآخر الذي ابتعت قال لا يصلح الا ان يكيل وقال ما كان من طعام سميت فيه كيلاً فانه لا يصلح مجازفة هذا مما
يكره من بيع الطعام والايراد بعدم ظهور نفي الصلاح في الفساد كما صرح به اللغويون وبيّنا مستوفى في كتاب العوائد نعم لا يتم الاستدلال بجزئه الا بما
تقدم قوله ما كان من طعام الخ بجواز ان يراد مما سمي فيه الكيل ما يبيع بوزن معين وقد يستدل ايضاً بمرسلة ابن بكير عن رجل يشتري الجص فيكيل
بعضه ويأخذ البقية بغير كيل فقال اما ان يأخذ كله بتصديقه واما ان يكيله كله وموثقة سماعة عن شراء الطعام مما يكال او يوزن هل يصلح
شراؤه بغير كيل ولا وزن فقال اما ان تأتي رجلاً في طعام قد كيل او وزن فيشتري منه مرابحة فلا بأس ان اشتريته ولم تكله او تزنه اذا كان
المشتري الاول قد اخذه بكيل او وزن فقلت عند البيع اربحك كذا وكذا وقد رضيت بكيلك ووزنك فلا بأس به دلت بالمفهوم على البأس الظاهر في
التحريم فيما اذا لم يكله المشتري الاول ولم يزنه وبالاخبار الناهية عن صاع غير صاع المصر وبما ورد من الامر بكيل الطعام معللاً بانه اعظم للبركة وفي الكل
نظر اما في الاول فلكونه اخباراً في مقام الانشاء وكلا لنهي على الوجوب غير ظاهرة واما في الثاني فلان مفهومه اثبات البأس مع عدم كيل المشتري الاول
اذا اشتراه الثاني مرابحة ولا يدل على منع بيع التولية فلا يثبت اشتراط الكيل والوزن مطلقاً بل ذلك حكم مخصوص ببيع ما اشترى مرابحة كما فصل في
الاخبار المتكثرة فحرم في المرابحة وجوز في التولية وبذلك يظهر النظر في الاستدلال بالاخبار الدالة على المنع عن بيع ما لم يقبض قبل الكيل والوزن
واما في الثالث فلعدم الملازمة بين عدم جواز البيع بصاع غير صاع المصر وبين عدم جواز البيع بغير صاع مطلقاً واما في الرابع فلعدم دلالته على
رجحان الكيل حين البيع بل يستفاد منه ان كيل الطعام موجب للبركة وظاهره كما في بعض رواياته انه عند اخذه للحاجة يرجح كيله وبما ذكر وان ظهر قصور
تلك الادلة عن صلاحية الاحتجاج ولكن لا ريب في كونها مؤيدة لما ذكرنا ما صححناه ثم ان اكثر ما ذكروان كان وارداً في الكيل والوزن وفي المبيع الا انه
يثبت الحكم في المعدود وفي الثمن ايضاً بالاجماع المركب وقد صرح جماعة بعدم الفصل بين المكيل والموزون وبين المعدود كما صرح به الفاضل في كره
بعدم الفرق في فساد البيع بالجزاف بين الثمن والمثمن عندنا مع ان روايات التذكرة والسرائر والمجمع شاملة للجزاف في المعدود والثمن ايضاً

ومن الشرائط معلومية كل من العوضين

مضافاً

كتاب البيع

مضافا الى الاول الى ظاهر التقرير في صحيحة الحلبي عن الجوز لا يستطيع ان يعده فيكال بمكيال ثم يعد باقيه ثم يكال ما بقي على حساب ذلك العدد فقال لا
باس به وفي الثاني الى العلة المنصوصة في رواية حماد بن ميسر عن جعفر عن ابيه انه كره ان يشتري الثوب بدينار غير درهم لانه لا يدري كم الدرهم من
الدينار واما صحيحة رفاعة ساومت رجلا بجارية فباعنيها بحكمي فقبضتها منه على ذلك ثم بعثت اليه بالف درهم فقلت هذه الالف درهم حكمي عليك
فابى ان يقبلها مني وقد كنت مسستها قبل ان ابعث عليه بالالف درهم قال فقال ارى ان تقوم الجارية قيمة عادلة فان كان قيمتها اكثر مما بعثت
اليه كان عليك ان ترد عليه ما نقص من القيمة وان كان قيمتها اقل مما بعثت اليه كان عليه ان يرد عليك ما نقص من القيمة ولكن كان قيمتها
اقل مما بعثت اليه فهو له قال فقلت ارايت ان اصبت بها عيبا بعد ما مسستها قال ليس لك ان تردها ولك ان تاخذ قيمة ما بين الصحة والعيب فهي
غير ناهضة لضعفها بمخالفتها العمل الاصحاب حيث تضمنت البيع بحكم المشتري بل الاجماع كما في لف وكره مع ما فيها من ضعف الدلالة وان كان
الجهل بغير ما ذكر فليس البيع باطلا لاجله للاصل سواء كان في القدر اذا كان يقدر بالمساحة او في الجنس او الوصف وسواء كان الجهل في الجنس
باعتبار عدم معرفة احد المتبايعين بالجنس مع كونه مشاهدا حاضرا وقت البيع كان يكون هناك جنس حاضر ولم يعرفه المشتري او مع البائع انه
الاهليلج والاملج وكان قيمتهما متساوية وكان المشتري طالبا لهما فيصح له ان يشتري هذا الجنس المعـ ...و وكان مشاهدا قبل البيع مع معرفته كان
يكون هناك اهليلج واملج وراهما المشتري قبل وقت المبايعة فسرق احدهما ولم يعلم التعيين فيجوز شراء الباقين او تساويا قيمة او وزنا او لم يكن مشاهدا اصلا
بل كان مذكورا بالوصف كما اذا كان لاحد اهليلجان واملج ووصفه لغيره بما ينتفي به الغرر وسرق احدهما ولم يعلم بعينه فيصح شراء الباقي ايضا مع تساوي الوزن
والقيمة ولو اختلفا وزنا وتساويا قيمة كان يكون احدهما رطلا والاخر رطلين ويساوي قيمة رطل من ذلك قيمة رطلين من هذا الصحيح
البيع للجهل بوزن المبيع وقد تلخص مما ذكرنا ان الجهل الداخل في البيع انما يفسده اذا كان باحد الوجوه الثلثة الاول ان يكون موجبا للغرر الثاني
ان يكون بحسب الواقع الثالث ان يكون في القدر اذا كان مكيلا او موزونا او معدودا واما ما سوى ذلك من اقسام الجهل المذكورة فلا دليل على كونه مبطلا
ثم ان ما ذكرنا وهو الاصل الكلي والقاعدة الكلية وقد يستفاد من الاخبار في الموارد الجزئية حكم اخر من الصحة او الفساد فيجب اتباعه كما ورد في بعض
الموارد البيع مع الضميمة المجهولة كونه غررا فروع الاول لا يكفي في الكيل والوزن المكيال الغير المتعارف والضميمة المجهولة سواء كان مشاهدا حاضرا كهذه
وهذه الضبرة او لا كخمس قصعات او ما يساوي خمس بطيخات لعدم صدق الكيل والوزن معه عرفا ولصحيحة الحلبي ورواية المصححين بعدم صلاحية
البيع بغير صاع المصر وفي الاخيرة نفي الحلية والمستفاد منهما اشتراط اشتهار المكيال كما هو المشهور فلا يكفي الكيل النادر والظاهر ان المراد اشتراط اشتهاره
وعدم حلية غيره من احدهما او الاعطاء بغيره مع اطلاق الكيل فاذا باع عشرة اكيال مثلا لا يجوز قصد غير الكيل المشهور من احدهما او اعطائه
والا فالظاهر عدم الاشكال في جواز البيع بما يكال به في بعض الامصار ولو نادرا مع التعيين عند المتبايعين ب الظاهر عدم الخلاف في جواز الاعتماد
في الكيل والموزون على القول البائع والتصريح به مستفيضة ولكن يجب التقييد بكونه مؤتمنا مصدقا فلو لا كذلك لم يجز كما هو المفهوم من الروايات
ج المحكي عن الاصحاب على ما قيل اعتبار الكيل والوزن فيما بيع بهما في زمان الشارع ولو لم يبع الان كذلك قيل واثباته من النص مشكل اقول لا اشك
في ان ما يباع الان كيلا او وزنا بعد بعيد بدوهما جزافا عرفا وقد ثبت نهي النبي صلى الله عليه وآله عنه فيجب اعتباره فيه البتة انما الاشكال فيما يباع كذلك في زمانه و
لم يكن كذلك الان والامر فيه هين لان ما علم فيه ذلك في زمانه مثل الطعام والزيت والجص وامثالها يباع الان كذلك ايضا وان غير الكيل بالوزن
في بعضها والعكس في اخر ولا باس به بناء على ما ياتي من جواز التبديل مطلقا د لبيع بعض الشيء صور لان ذلك الشيء اما متساوي الاجزاء او
مختلفها او على التقديرين اما معلوم بما يعتبر في صحة بيعه او لا وعلى التقادير اما يكون المبيع جزء معلوما بالنسبة كنصفه او ثلثه مشاعا او يكون
جزء مقدرا منه غير معين كذراع من ثوب وقفيز من صبرة او يكون جزء مقدرا من اجزائه المعينة المقدرة معينا كهذا الذراع منه او هذا القفيز
او غير معين كذراع واحد لا على التعيين من هذه الذراع المعينة من هذا الثوب بعد تقسيمه الى اذرع او صاع واحد من هذه الصيعان المعينة من الصبرة
بعد تفريق الصيعان او مرجعه الى واحد مخصوص لا على التعيين من هذه الوحدات المخصوصة فهذه ست عشر صورة الاول والثاني ان يباع الجزء المشاع
بالنسبة من الشيء المعلوم سواء كان متساوي الاجزاء او مختلفها وهو صحيح لعدم المانع والثالث والرابع ان يباع ذلك من الشيء المجهول قدرا وهو
لا يصح سواء تساوت اجزاء ذلك الشيء او اختلفت لسراية جهل الكل في الجزء المفروض ايجابه لبطلان بيع الكل فكذا الجزء وقال المحقق الشيخ علي
في حاشية الارشاد بصحته من المجهول اذا لم يكن مكيلا او ما في حكمه ولعله حمل الجهل على الجهل بالقدر مع ان المراد الجهل الموجب لبطلان بيع
الكل كيفما كان ولا ريب مع انه يبطل بيع الجزء منه ايضا الخامس والسادس ان يباع جزء مقدر غير معين من متساوي الاجزاء معلوم او مجهول علم
اشتماله عليه وهو يصح لانه بيع شيء معين وهو الكلي فيتخير في التسليم ولا مانع من الصحة ويدل عليه صحيحة معوية بن وهب الاتية السابع والثامن
ان يباع ذلك من مختلف الاجزاء وهو باطل لاستلزامه الغرر لان التخيير في بيع الكلي ان كان للبايع فالغرر على المشتري اذ لعل البايع يسلم الردي وان
كان للمشتري فعلى البايع لمثل ذلك والقول بالصحة اذ لوحظ الجميع وحصل الرضا باي جزء كان لانتفاء الغرر غفلة عن معنى الغرر وموجب الصحة
في كل ما يوجب الغرر اذ تحقق الملاحظة والرضا نعم لو قدر الجزء وقصد مع ذلك الاشاعة فلا شك في صحته من المعلوم واما من المجهول فالظاهر
من كلام جماعة كالفاضل في القواعد وكره والمحقق الشيخ علي ولك البطلان ووجهه ان الجزء المقدر كالقفيز والذراع حقيقة اما في الكلي او المعين

في بيان جواز الاعتماد في الكيل والوزن على قول البائع

اذا اطلق الكيل جاز ... قصد ...

باعتبار كون الكلي في ضمنه ولا يختص شيء منها مع المشاعة اما المعين فظ واما الكلي فلان مقتضا التخيير وعدم تلف شيء من المشتري لو تلف بعض
المبيع وليست الاشاعة كك فيكون المراد معناه المجازي وهو ما يكون نسبته الى الكل كنسبة القفيز او الذراع اليه وهذا مجهول فيلزم منه الغرر
وربما يشعر كلام بعض المتاخرين بالصحة ولعل وجهه ان ذلك وان كان مجهولا من حيث النسبة اي لا يعلم انه النصف او الثلث او غيرهما ولكن بعد تقديره
بما قدره لا يستلزم غررا عرفا ولا دليل على اشتراط العلم بخصوص النسبة اذا لم يستلزم الجهل بالقدر وهو قوي جدا وما ذكر من حكم قصد الاشاعة
في المقدر جار في متساوي الاجزاء ايضا واما الثمانية الباقية فيصح البيع في الاربعة الاولى منها بلا خلاف كما لا يصح في الاربعة الاخيرة منها كك اذا
كانت الصبرة معلومة يجوز بيعها باجمعها كل قفيز بكذا لعدم المانع ولا يجوز بيع كل قفيز منها بكذا للجهل الواقع بالمبيع واما مع الجهل فلا يصح شيء منها
عند الاكثر وحكي عن الشيخ الحكم بالصحة في الاول مطلقا وان كان مجهولا وهو الاظهر لعدم المانع من الجهل الواقع او الغرر ولو باع المقدار كقفيز
من الصبرة او ذراع من الثوب واطلق فهل ينزل على الاشاعة او في الجملة ويظهر الفائدة فيما لو تلف بعض الكل فعلى الاشاعة يتلف من المبيع بالنسبة
وعلى الثاني يبقى المبيع ما بقي قدره لا شك ان مقتضى حقيقة اللفظ الثاني على ما مر ويدل عليه ايضا صحيحة معوية بن وهب رجل اشترى من رجل عشرة
الاف طن في انبار بعضه على بعض من اجمة واحدة والانبار فيه ثلثون الف طن فقال البايع قد بعتك من هذا القصب عشرة الاف طن فقال المشتري
قد قبلت واشتريت ورضيت فاعطاه من ثمنه الف درهم ووكل المشتري من يقبضه فاصبحوا وقد وقع في القصب نار فاحترق منه عشرون الف
طن بقي عشرة الاف طن فقال عشرة الاف التي بقيت هي للمشتري والعشرون التي احترقت من مال البايع والظ من جمع من الاصحاب اختصاص ذلك
بمتساوي الاجزاء كما هو مورد الصحيحة واما في مختلفها فيرجحون الاشاعة مع دعوى قصدها اذا كان الكل معلوما ترجيحا لجانب الصحة وهو حسن لو ثبت
عموم حمل افعال المسلمين على الصحة بحيث يجري في المورد ولم يعارضه اصالة الحقيقة واما مع عدم العلم بالكل فلو قلنا بصحة الاشاعة كما ذكرناه فيكون كالعلم
ولو قلنا بعدمها كما هو المشهور فيبقى اصالة الحقيقة خالية عن المعارض ويبطل البيع وعلى هذا فالفائدة التي ذكروها في متساوي الاجزاء مختصة بصورة
العلم بالكل واما مع الجهل فالفائدة صحة البيع وبطلانه ز يجوز ان يعتبر المعدود بمكيال ويعد ما فيه ثم يؤخذ بحسابه وكذا الموزون للاصل حيث
ان دليل المنع غير جار ههنا لانتفاء الغرر والمجازفة المنهي عنهما عرفا بل ان مع عدم العلم بثبوتهما كاف وهو مما لا شك فيه ولا خصاص عدا القول
بالفصل بينها وبين المكيل بغير ذلك ويدل على الاول صحيحة الحلبي الواردة في الجوز المتقدمة وتقييدها بعدم الاستطاعة انما هو في كلام الراوي فلا
يضر وتقرير المعصوم لو افاد لا يفيد ازيد من رجحان العد مع الاستطاعة وهو غير بعيد لكونه اضبط فالجواز مط هو الاقوى كما عليه الشهيد الثاني
والمحقق الاردبيلي لا مع التعذر كالمحقق والعلامة بل كثير من الاصحاب كما في ضه ولا مع التعسر كبعضهم ويدل على الثاني ايضا رواية عبد الملك بن
عمرو قلت اشتري مائة راوية من زيت فاعترض راوية او اثنين ووزنهما ثم اخذ سائره على قدر ذلك قال لا باس وتفسير وزن مائة راوية بغير
معلوم كتخصيص الصور المتعارفة من العدول من العد او الوزن الى الاعتبار بالمكيال الواحد بما اذا تعذر او تعسر الا ان مورد الرواية وزن راوية
واحدة واخذ البواقي بهذا القدر وهو غير ما نحن فيه لانه انما اذا وزن ما في راوية واحدة واخذ البواقي بهذه الرواية على ذلك الوزن ويمكن ان يق
انه اذا اغتفر التفاوت المحتمل مع اختلاف الروايا فيكون مغتفرا في الراوية الواحدة بالطريق الاولى لان الجهل في الاول باعتبارين وفي الثاني
باعتبار واحد مندرج في الاول واما جواز وزن المكيل فالظ انه مما لا خلاف فيه لكونه اضبط فالنهي عن البيع قبل الكيل في رواية ابن حمران
المتقدمة مخصوص بما اذا لم يوزن ايضا فالتبديل في الثلثة جائز واما صحيحة الحلبي المتقدمة في العدل يؤخذ بمثل ما في العدل الاخر فهي غير منافية لما
ذكرنا لعدم صراحتها في النهي وعدم كونها من قبيل ما نحن فيه لمثل ما مر فان كلامنا في كيل الموزون او وزن المكيل وهي صريحة في الاخذ بغير كيل
ووزن فهي من قبيل اخذ روايا الزيت المتقدمة والاولوية المذكورة فيها جارية هنا كما لا يخفى نعم يحصل ح بين هذه الصحيحة ورواية الزيت
نوع تعارض لو كانت الصحيحة صريحة في النهي ولكن عرفت انها ليست كك مع ان تعارضها الناغيضا يرلان عدم الدليل على المنع كاف في التجويز
قالوا لا يشترط العلم بالذراع فيما يذرع كالكرباس ونحوه وبالمساحة فيما يمسح بل يكفي المشاهدة او الوصف الرافع للجهالة وفي التذكرة انه اجماعي
وهو كذلك للاصل وعموم الادلة الا اذا توقف ارتفاع الغرر به فيجب ولا يبعد حمل اجماع الخلاف في المساحة في بيعها على صورة الغرر جمعا بين الفتاوى
كما لا يبعد تنزيل كلمة الاصحاب المطلقة في جواز بيعها من دون مساحة على صورة عدمه ثم المشاهدة لا بد ان يكون بحيث ينتفي معها الغرر فهي
يختلف باختلاف المبيع فقد يحتاج الثوب الى النشر وملاحظة المجموع وقد يكتفى بتقليبه على وجه يوجب معرفته المطلوبة ط قد اشرنا فيما تقدم الى
اشتراط معرفة الاوصاف في العوضين اذا اوجب الجهل بها الغرر بان يختلف القيمة بوجود الوصف وعدمه ويكون الوصف في كل شيء بحسب ما يطلب
في المعاملة بمراعاته بحيث يكون المعاملة بدون معرفته تغريرا او مجازفة ففي الفرس نحو الصغر والكبر دون مقدار اللحم وفي الثوب اوصافا التي يتفاوت
بتفاوتها القيمة وهكذا ولو كان الوصف مما لا يتفاوت بتفاوته الاغراض دون القيمة فهل يجب معرفته ام لا الظ الثاني للاصل نعم لو كان ذلك
المبيع بحيث لم يكن لطالب شرائه فلو انتفى فيه الوصف المقصود للمبتاع بقي عنده بلا فايدة فالظ اشتراط التعيين لتحقق الغرر عرفا ي معرفة الوصف
اللازمة في البيع اما يكون بالمشاهدة والحس او بالوصف الرافع للجهالة من المتبايعين او احدهما والمشاهدة السابقة كافية في الصحة اذا لم يحتمل التغير
عادة لحينما الامل تفتنا اليه في العرف الا اذا مضى مدة يتغير فيها عادة ويبنى على الاستصحاب مع الاحتمال لتحقق الغرر بالاحتمال العادي في الايام

في بيان جواز بيع جزء من الصبرة اذا كانت معلومة

في بيان انه يكفي المشاهدة او الوصف الرافع للجهالة فيما يذرع

الشرط

في بيان ثبوت الخيار اذا ظهر الخلاف فيما اكتفى فيه بالمشاهدة

الشرعي ولا يكفي في رفع الغرر العرفي لانه يتحقق مع احتمال تغير الوصف واتفاق العرف احتمالا لا ايتسامح فيه اهل العرف والاستصحاب لا يجدي في دفع ذلك
الاحتمال والحاصل ان الغرر هو احتمال العادي او واقعي يجتنب عنه عرفا والنهي متعلق بذلك والاستصحاب يدفع الاحتمال شرعا الاعادة وواقعا
ولذا لو نذر احدان يجتنب عما احتمل عنده ملاقاته للبول لا يجوز له ملاقات ما يحتمله بدفع الاحتمال بالاصل ولو نذر ان يجتنب عما اخبر زيد بنجاسته
لا يجوز له ملاقاته لاستصحاب عدم نجاسته وعدم حجية خبر زيد نعم اذا اكتفى بالمشاهدة السابقة فيما يجوز له الاكتفاء به فظهر الخلاف بما يوجب اختلاف
الثمن نقصا او زيادة بما لا يتسامح به عادة فالمصرح به في كلام الاكثر ثبوت الخيار للمشتري مع النقص في الثمن وللبايع مع الزيادة وفي الثمن
بالعكس واستشكل المحقق الاردبيلي في جميع ذلك بان مقتضى القاعدة البطلان فان العقد انما وقع على الموصوف وغير الموصوف لم يقع عليه العقد فيكون
باطلا وقد مر في بيع المملوك وغيره ما يدفع به ذلك الا ان الكلام في دليل الخيار قيل ولعله ما يدل على خيار العيب فلزوم الضرر **اقول** الاول انما
يتم لو كان مطلق انتفاء الوصف عيبا او كان الوصف مما يكون انتفاؤه عيبا وسيجيء تحقيقه في بحث عيوب المبيع واما الثاني فهو حسن فيما يوجب
لزوم البيع الضرر وقد لا يكون كذلك كما اذا تغير بنقص وصف وزيادة اخرى فالمتجه الحكم بالخيار فيما يضمن الضرر عرفا لا مطلقا مع ان خبر الضرر
لا يختص بالخيار بل جبره بنقص ما يقابل الوصف ممكن والاجماع على انتفائه غير ثابت فتعيين الخيار لاجله غير معلوم **يب** لو اختلفا في التغير و
عدمه فالمشهور على ما قيل تقديم قول المشتري مع يمينه فكونه منكرا في المعنى وان كان مدعيا في الصورة لاصالة عدم وصول حقه اليه وعدم انتقال
الثمن منه وعدم رضاه بالوصف الموجود وعدم اطلاعه عليه والبايع يدعي الجميع وتردد فيه المحقق لاصالة لزوم العقد وعدم التغير ورد الاول
بمنع اصالة اللزوم وانما هي اذا ثبت لزوم وشك في كون شيء موجبا للتزلزل واما اذا ثبت كون بيع لازما وكون بيع متزلزلا وشك في ان الواقع
هل هو من افراد اللازم او المتزلزل فليس احدهما موافقا للاصل وهذا البيع مع ثبوت التغير متزلزل ومع عدمه مستقر فالشك هنا في
كون الواقع من اي القسمين لا في كون عدم العلم موجبا للتزلزل اولا والاحكام تابع للاسماء والالفاظ اسامي للامور النفس الامرية فلا بد من
بذل الجهد في تحصيل ما هو الواقع فلما لم يثبت وكان اللزوم مخالفا للاصول المتقدمة فيعمل بالاصل وهو مع المشتري كما انه مع البايع
لو انعكس الدعوى وادعى البايع التغير الموجب للزيادة ورد الثاني بان اصالة عدم التغير ينفع لو ثبت ان البيع الواقع من افراد اللازم فهذا الاصل
يستصحب لزومه واما مع الشك في كونه لازما فاصالة عدم التغير لا ينفع في جعله لازما فيكون خالية عن الفائدة ويرد على الرد الاول ان
الالفاظ وان كانت اسامي للواقع ولكنها مقيدة بالعلم او ما يقوم مقامه في الاحكام التكليفية ولا شك ان لزوم البيع هو وجوب العمل بمقتضاه
كما ان تزلزله عدم وجوبه فيكون معنى قوله كل بيع لازم ان كلما علمتم كونه بيعا فاعملوا فيه بمقتضى اللزوم ومعنى قوله كل بيع وقع على المتغير فهو
متزلزل ان كلما علمتم تغيره فاحكموا بتزلزله ولا شك ان عموم الاول يشمل ما علم تغيره ما علم عدم تغيره وما لم يعلم فيه شيء منهما خرج ما علم تغيره
بالثاني فيبقى الباقي على اللزوم بعموم دليله ولو سلم ان اصالة عدم اللزوم والشك في كونه من افراد اللازم او المتزلزل ولزوم بذل الجهد في تحصيل الواقع
من ادلته فنقول من الادلة اصالة عدم التغير وهي معينة للفرد اللازم فيجب القول به الا ان في صحة اصالة عدم التغير مطلقا كلاما وهو ان
المتبايعين اما متفقان في حصول التغير ولكن البايع يدعي حصوله وقت المشاهدة والمشتري يدعي تأخره كما اذا راى عبدا سابقا ثم اشتراه وكان
في وجهه اثار الجدري وادعى المشتري عدمها عند المشاهدة او غير متفقين بل يدعي المشتري التغير والبايع ينكره ويقول انه كان كذا عند وجوده في
الخارج وهذا ايضا على قسمين لان التغير المدعى اما امر زايد على قول البايع بمعنى ان المشتري يدعي وصفا زايدا على ما يقبله البايع كما اذا اشترى فرسا
بعد مشاهدته سابقا وادعى انه كان حين المشاهدة سريعا في مشيه وعدوه وتغير عدوه ولا يعدو وقال البايع لم يكن كذلك بل كان سريعا
في مشيه فقط او ليس بامر زايد عليه بل القولان امران متقابلان كان يدعي المشتري ان العبد المبتاع كان قبل المشاهدة حسن الوجه وصار
قبيحا وقال البايع بل يولد قبيحا فان اتفقا في التغير فالاصل مع المشتري لاصالة تأخر الحادث وان اختلفا في اصل التغير فان كان من القسم الاول فالاصل
مع البايع لاصالة عدم الزايد وقد يمكن ان يكون الاصل في هذا القسم مع المشتري لاصالة عدمهما وان كان من القسم الثاني فنسبة الاصل اليهما
على السواء اي يتعارض فيه الاصلان ولا مرجح وعلى هذا فالعمل باصالة عدم التغير مطلقا غير صحيح بل يكون الاصل في بعض الصور مع المشتري و
في بعض اخر مع البايع وهو يكون معاضدا لاصالة لزوم البيع لكون الاصل دليلا شرعيا يحكم لاجله بالتغير فيكون كالمعلوم ويخرج البيع عن اللزوم و
ولا يكون مع واحد منهما في بعض اخر فيعمل بمقتضى اصالة اللزوم وهذا هو الكلام في اصالة لزوم البيع وعدم التغير واما الاصول الاربعة السابقة
فالاولان منها مرتفعان بلزوم البيع في كل صورة كان فيها الاصل لزومه واما الثاني فظ واما الاول فلثبوت كون هذا الموجود حقا له بلزوم البيع
واصالة عدم حق اخر له والثالث معارض بمثله واما الاخير فهو فان لم يشترط صحة البيع على الاطلاق به او بمقابله فتغيره غير مضر وان اشترط
اصالة عدم الاطلاع به عدم الاطلاع بمقابله ويبقى اصالة لزوم البيع بلا معارض هذا وقد يتفاوت بعض تلك الاصول اذا كان البايع مدعيا
التغير والمشتري في الثمن وبعد الاحاطة بما ذكرنا يعلم الحال في الجميع ثم لا يخفى ان ما ذكر كله انما هو اذا لم يتحقق العلم العادي بالتغير او عدمه والا
فالعمل على المعلوم ولا اثر للاصول المعارضة له يج اذا اتفقا على التغير بعد المشاهدة واختلفا في تقدمه على البيع وتأخره فالحق تقديم مدعي
التأخر لاصالة تأخر الحادث الا اذا لم يعلم زمان البيع ايضا فيتعارض اصالة التأخر فيهما ويبقى اصالة لزوم البيع ولا يعارضها اصالة عدم الانتقال

في بيان ما لو اختلف البايع مع المشتري في التغير مع احتمال التقدم

لكون

مسألة في بيان بطلان شراء ما يراد طعمه او ريحه من دون المشاهدة والوصف

لكون الاول راجعا الى ما يظهر من ذلك عدم الخلاف في بطلان شراء ما يراد طعمه وريحه بدون المشاهدة او الوصف الرافع للجهالة من غير جهة الطعم والريح واستشكله المحقق الاردبيلي واحتمل البناء على الاصل والغالب مط فلو علم ان الغالب في دبس بلد نوع خاص من الثخن وغيره لا حاجة الى المشاهدة او الوصف وهو كذلك اذا بلغت الغلبة حدا يوجب العلم او الظن ايض لانتفاء الغرر عرفا وعدم دليل اخر على الاشتراط في هذه الاوصاف فيه لا شك في رجحان اختبار ما يراد به الطعم او الريح بالذوق والشم اذا لم يفسد بالاختبار كاللبن والعسل ونحوهما قطعا للنزاع وتاكيدا للوضوح ويجوز الشراء بوصف الطعم والريح اجماعا كما في الغنى وغيره كغيره للاصل واندفاع الغرر وهل يجوز الشراء بدون الاختبار ذوقا وشما ولا وصفهما بل بمجرد المشاهدة او الوصف من غير جهة الطعم والريح من الاوصاف التي يعتبر علمها من اللون والقوام وغيرهما مما يختلف القيمة باختلافه المشهور نعم وظاهر التنقيح انه قول جميع المتاخرين احالة على مقتضى الطبع فانه امر مضبوط عرفا لا يتغير غالبا ومع ذلك يندفع الغرر ولما

في شراء ما

رواه الحلبي والحلي والاروى انه لا يجوز بيعه بغير اختباره فان بيع من غير اختبار له كان البيع غير صحيح والمتبايعان فيه بالخيار فان تراضيا بذلك لم يكن به باس يحمل عدم الجواز على المرجوحية والصحة على اللزوم بقرينة اثبات الخيار وحكى في المهذب والتنقيح عن القاضي والديلمي والحلبي عدم الجواز وفي الاول عن الشيخين وابن حمزة ايض وعبارات اكثرهم غير صريحة في المنع بل بالجواز اشبه فان القاضي والحلبي والشيخين وان صرحوا بعدم الصحة ولكنهم عقبوه بالخيار مع البيع فارادة اللزوم من الصحة ممكنة وان احتمل تجوز في الخيار وظاهر الحلي عدم الجواز اذا كان حاضرا مشاهدا والجواز مع الغيبة دليل المنع الغرر ورواية محمد بن العيص عن رجل يشتري ما يذاق ايذوق قبل ان يشتريه قال نعم فليذقه ولا يذوق ما لا يشتري ورد بمنع الغرر وضعف الخبر وقصوره عن افادة الوجوب لوروده الامر فيه في محل توهم الحظر فلا يفيد سوى الاباحة مع كونه معارضا بالرواية المتقدمة

اقول انتفاء الغرر مطلقا غير معلوم فان من المطعومات والمشمومات المتفقة في كثير من الاوصاف ما يختلف الطعم والرايحة فيه اختلافا موجبا لاختلاف القيمة والرغبات والجميع من مقتضى طبعه وليس فيها طعم غالب ففي مثله يلزم الغرر واما ضعف خبر العيص سندا فعندنا غير ضاير والامر فيه وان كان واردا في معرض توهم الحظر ولكن الحق عندي افادته الوجوب ايض والرواية المتقدمة للمعارضة غير صالحة لعدم تعين كون ذكر الخيار قرينة للتجوز في الصحة والجواز العكس بل هو اولى لامكان ارادة الخيار في الاسترداد وفي البقاء على مقتضى البيع على وجه التراضي المحض دون البيع وعدم ثبوت حقيقة شرعية في الخيار في التخيير في ابقاء العقد وعدمه وعلى هذا فيكون الرواية دليلا اخر على المنع ايض فهو اقوى سيما اذا كان المبيع مما يختلف افراده واصنافه في الطعم والرايحة كالبطيخ او الخل وماء الورد الا ان المعلوم من الشواهد الحالية ان الامر بالذوق لمعرفة الطعم سيما مع ذكر الاختبار في الرواية فانه يكون لتحصيل المعرفة ومع تجويز البيع بوصف الطعم بالاجماع والاخبار المجوزة للسلف في الطعام وعلى هذا فيختص اشتراط الذوق بما لم يحصل معرفته من جهة معرفة ساير الاوصاف عادة فلو حصلت لم يحتج الى الذوق وبذلك يفترق ما قلنا مع المشهور في حصول المعرفة الظنية لاجل الغلبة فالظاهر منهم اعتبارها وعلى ما ذكرنا لا بد من العلم العادي

مسألة في بيان ما يجوز بيعه من غير اختبار طعمه او ريحه مما يفسد بالاختبار

فرع اذا كان ما يراد طعمه او ريحه مما يفسد بالاختبار ويخرج عما هو عليه كالجوز والبيض جاز بيعه بغير اختبار وبعد تعيينه بوجه اخر للاصل واختصاص الخبر بما يذاق وهذا ليس منه بل الجواز هنا اولى مما تقدم لاستلزام المنع منه العسر والحرج ويدل عليه ايضا انا نعلم قطعا من الصدر الاول الى هذا الزمان تحقق شراء مثل الجوز والبطيخ والبيض من غير الاختبار في جميع الاعصار حتى من العلماء بل الائمة فعلا او تقريرا فهو يكون اجماعا نعم وقع الخلاف في جوازه مطلقا كما هو الاشهر او مع اشتراط الصحة كما عن بعض او البراءة من العيب كما عن اخر او احدهما كما عن جماعة والاول اقوى للاصل وعموم الادلة واحتمال العيب فيلزم الغرر مدفوع بان احتمال الخروج عن اصل الطبيعة ليس غررا لاصالة بقائه وعدم كون هذا الاحتمال ملتفتا اليه في العرف ما لم يكن له شاهد نعم لو كان طعمه بحسب اصل الطبيعة مختلفا اختلافا موجبا لتفاوت القيمة اتجه القول بالاختبار للزوم الغرر

مسألة في بيان انه لا يجوز بيع السمك في الآجام ولبن الضرع والحمل ... بدون الضميمة

فرع لا يجوز بيع سمك الآجام ولبن الضرع والحمل وامثالها بدون ضميمة للغرر وعليه الاجماع في ضمنه وقيل الاختلاف فيه وقد يقال باحتمال الجواز لو حصل الظن بحصول ما يقابل الثمن لانتفاء الغرر ويدفعه الاجماع المحقق والمنقول في كلام جماعة منهم الفاضل في [illegible] في كره مضافا الى اطلاق النهي عن شراء اللبن في الضرع بدون الضميمة في موثقة سماعة الاتية ونهي النبي ص عن بيع الملاقيح وهو ما في بطون الامهات والمضامين وهو ما في اصلاب الفحول رواه جماعة من الفريقين وانجبر ضعفه بالشهرة العظيمة بل الاجماع واما مع الضميمة المعلومة ففيه اقوال الجواز مطلقا ذهب اليه الشيخ في ية وجماعة بل عليه في الاول الاجماع في الغنية واختاره بعض المتاخرين ظاهرا ونفي في الكفاية البعد عن الاول واستحسن الثاني واستوجه الثالث وعدمه كذلك نسب الى الاشهر والتفصيل بالجواز مع كون المقصود بالذات هو الضميمة والمجهول تابعا والبطلان مع العكس او التساوي واليه ذهب اكثر المتاخرين والحق هو الاول اما في الاول فلرواية ابي بصير في شراء الاجمة وليس فيها قصب انما هي ماء قال يصيد كفا من سمك فيقول اشتري منك هذا السمك وما في هذه الاجمة بكذا وكذا ورواية البزنطي اذا كان اجمة ليس فيها قصب اخرج شيء من السمك فيباع وما في ضروعها بثمن مسمى فان لم يكن في الضرع شيء كان ما في السكرجة واما في الثالث فلرواية الكرخي ما تقول في رجل اشترى من رجل اصواف مائة نعجة وما في بطونها من حمل بكذا وكذا درهما فقال لا باس بذلك ان لم يكن في بطونها حمل كان راس ماله في الصوف ويضعف الاخبار بالارسال والاضمار او جهالة الراوي عندنا ضعيف احتج المانع بان الجهالة موجبة للغرر المنهي عنه وتعيين البعض غير مفيد لان ما بعضه مجهول كله مجهول والجواب ان في شمول ساير بيع الغرر لعموم النهي وتخصيصه بالاخص لازم ولو سلم العموم من وجه بين ما دل على حرمة بيع الغرر وهذه الاخبار كما قيل

[illegible] في موثقة سماعة ... اللبن ... في السكرجة ...

فرجحنا

ملو وجهنا تلك الاخبار بمخالفة العامة ومواقفة عموم الكتاب فصور الاية كما ان ترجيح العموم ما البيع اسند للفصل بانه مع عدم كون المجهول
مقصودا بالذات فاما لا يكون مبيعا بل يكون تابعا له او لا يكون في شراء غرر وخطر لان دخول شئ في المبيع مع عدم القصد اليه بالذات فانه يكون
بان لا يكون مقصودا ولا مستشعرا به اصلا كالحجر في جوف الارض ابنائها او كلاء واقع في شاطئ النهر الواقع في ضيعة اشتراها واخرى بان يكون مقصودا
بالبيع ولكن لم يكن مقصودا بالذات كما اذا اشترى دارا فيها الف دينار مثلا مع السمك الذي في حوض بالف دينار ودرهم وفي الاول ليس المجهول مبيعا
حقيقة وان كان تابعا له شرعا فلا يضر جهالته وفي الثاني وان كان مبيعا ولكنه لا يعد غررا عرفا فيكون البيع صحيحا بخلاف ما اذا كان مقصودا بالذات
فانه يوجب الغرر والجواب انه وان لم يوجبه ولكن الرواية خصصته فلا ريح في هذا الغرر كما في العبد الآبق مع الضميمة على انه قد يتحقق الغرر في القسم الثاني
كما اذا كان ما يقابل المجهول الغير المقصود بالذات من الثمن كثيرا كمن اشترى الدار التي قيمتها مائة دينار ومخاج الهامع سمك في اجمة لا يبيعها الا
الاعمر بمائتي دينار مثلا او تنزيل الروايات على التفصيل لا شاهد عليه مع انه في الروايتين الاولتين غير ممكن ثم ان جواز بيع المجهول مع الضميمة
هل عام في كل مجهول او يختص بما ذكر رجح بعض المتاخرين العموم ونسب الى الشيخ وظاهر بعضهم الاختصاص بما ورد فيه النص كما ذكر والثمار وهو الا ظهر
اقتصارا على موضع النص في ارتكاب الغرر نعم لو كان المقصود بالبيع هو الضميمة وكان المجهول تابعا في البيع من غير قصد اليه بان يكون المبيع هو الضميمة
وان تبعه المجهول شرعا او عرفا فلا اشكال في العموم اذ لا غرر في البيع ولو كانا مقصودين بالبيع ولكن كان المقصود بالذات هو الضميمة والمجهول كان شراء
المجهول او بيعه مقصودا بالغرض يجب البناء على قاعدة الغرر كما اشير اليه وقد يستدل على العموم برواية الهاشمي احدهما في الرجل يتقبل بجزية رؤوس
الرجال وخراج النخل والآجام والطير وهو لا يدري لعله لا يكون من هذا شئ ابدا او يكون قال اذا علم من ذلك شيئا واحدا انه قد ادرك اشتراه و
يتقبل به ورواية الاخرى في الشجر والمصايد والسمك وفيه ان ارجاع الضمير في اشتراه الى ما ادرك ممكن فلا يدل على المطلوب وهل يجب ان يكون الضميمة
ما في النص من بعض السمكات في الاول وما يحلب منه في الثاني والاصواف في الثالث او يجوز كل ضميمة مقتضى الاصل الاول الا ان ظاهر الجماعة الثاني
بل الظاهر عدم القول بالفصل وذكروا الاجماع على جواز بيع الحمل مع امه ادميا كان او غيره ويجوز بيع القصب في الاجمة والصوف والوبر والشعر على الانعام
اذا كانت مشاهدة وان كانت الثلاثة الاخيرة موزونة في الجملة لاختصاص الوزن فيها بما بعد الجز عرفا دون ما كانت على الظهر وفاقا للمفيد و
الحلي والفاضل في كره واكثر المتاخرين في الصلح وضد المانع وخلافا لجماعة منهم الشيخ والحلبي والقاضي وفي كره فمنعوا الاشهر لما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه
نهى ان يباع صوف على ظهر نقله في كره والرواية عامية مرسلة والشهرة الجابرة لها غير معلومة وقيد الشهيد الجواز بشرط الجز او كونها بالغة او انه
لا وجه له لان تخلفه لا مدخل له في المقصود بل غايته مع تاخره الامتزاج بمال البايع وهو لا يقتضي بطلان البيع كما لو امتزجت لقطة الخضر بغيرها
فيرجع الى الصلح ولو شرط تاخيرها عن وقت البيع مدة معلومة وتبعيته للمتجدد لما بني على الغرر فان او جبه بطل والا صح يط قال في كك ويجوز
بيع الجلد على الظهر منفردا او منضما في الكفاية واستدل في كره للمنع عن بيع الراس والجلد بالجهالة وهو حسن لاختلاف الجلود في الثخانة والرقة والات
غير مشاهد وقد يختلف بما يختلف به القيمة ك اذا ابتاع شيئا مكيلا او موزونا بظرفه كالزيت في الزقاق والسمن في الجلد معه بما كل رطل بدرهم
فان عرف قدر كل منهما تفصيلا صح لعدم المانع ورضاء المشتري لان يشتري الظرف كل رطل بكذا وان لم يعرف قدر كل منهما وكان المجموع بطل
لعدم العلم بالقدر وان عرف قدر المجموع دون كل واحد يجوز في كره ولك وفي الوجه المنع لا للغرر بل لعدم تحقق ما يشترط في بيع المكيل والموزون اذ المتبادر
من اشتراطهما والامر بها اعتبار قدر المكيل والموزون بخصوصه لا مع غيره فلو وزن حنطة مع ملح وكانا عشرة ارطال ولم يعلم وزن الملح لم يصدق وزن الحنطة
اذ المراد بوزنه ليس محض المقابلة مع شئ بل هي مع تميز قدر مقداره بخصوصه كما يشهد به العرف ولا يفيد كون المقصود بالذات بيع المظروف لانه لو كان دائما
يفيد في دفع الغرر والجهالة لا التوقيت بالكيل والوزن نعم لا يبعد الاكتفاء بوزن المجموع اذا اشتريا وزنهما معا متعارفا بحيث يكون الظرف والمظروف معا
في العرف شيئا واحدا بمنزلة جزء غير للمظروف غير مقصود ووافق الاحوط تعيين وزن المظروف ايضا وفي حكم الظرف كل ما يجمع مع المبيع في الكيل والوزن من غير جنسه
لو كان مكيلا او موزونا وكانا متعينين بقيمة ذكورة الا ان ادلة القرب وامثاله من حرمة التفصيل لم يصح البيع لعدم صدق وزن الا برضيهم مع كونه موزونا
الا ان يكون في غاية القلة بحيث يتسامح عادة في الكيل والوزن كالتراب القليل في الحنطة او حصل من جمعهما حقيقة ثالثة مركبة منهما كالسكنجبين و
ساير ما تركب من الموزونات ولو تعارف وزنهما معا بان يكونا في العرف معا موزونا عليه وان لم يحصل التركيب الحقيقي فلا يبعد الاكتفاء بوزنه
المجموع كما مر في الظرف والتوضيح انه كما لا يخرج الموزون عن كونه موزونا بتغير خاص فيه كبعض النباتات يمكن ان يخرج عن كونه موزونا وضمه مع شئ
اخر معه فيكون وزن المجموع وان كان الاحوط وزن كل منهما اذا كانا موزونين سيما اذا تعارف الامران اي وزن كل منهما ووزنهما معا كالزيت والماء في
ظرف لا معه ووزنه معه بان يوزن المظروف معه ويسقط منه بحسابها نقصانا او لو اسقط كذا وكذا ولكن لم يوزن الظرف بل يسقط شئ بازائه فان كان مما علم
زيادته عن المسقط او نقصه فلا يجوز الاسقاط الا مع التراضي اي بما لا اسقاط والوجه ظاهر ويدل عليه الروايات الاتية وان لم يعلم ذلك بل
كان بالتخمين واحتمل الزيادة والنقصان فهو جايز لموثقة حنان انا نشتري الزيت في زقاقه فيحسب لنا النقصان فيه لمكان الزقاق فقال له ان كان يزيد و
ينقص فلا باس وان كان يزيد ولا ينقص فلا تقربه واما رواية علي بن ابي حمزة معطرح ظرف وعاء السمن والزيت لكل ظرف كذا وكذا رطلا فربما زاد وربما
نقص كان اذا كان ذلك عن تراض منكم فلا باس حيث دل بالمفهوم على عدم الجواز بدون التراضي فارادة التراضي باصل البيع فيها ممكنة بل يمكن ان

ظهر

اذاء

مز الكيل والوزن

يكون المراد بقوله بما زاد وبما نقص السؤال عن الزيادة والنقيصة المعلومتين دون المحتملتين بل الاول مقتضى حقيقة اللفظ ولا كلام في ذلك مع
التراضي ح كما مر فان قيل وجه تقييد الجواز بالتراضي في صورة العلم بالزيادة او النقصان دون صورة الاحتمال مع ان فيها ايض لا يتم الامر بدون
التراضي سواء اريد التراضي قبل المبايعة او بعدها قلنا المراد بالتراضي هنا مقابل البيع والمعنى انه لا يجوز اخذ المشتري الزيادة المعلومة في الظرف
ولا البايع الزيادة المعلومة في الثمن بعنوان المبايعة وانما يجوز الاخذ بعنوان المراضاة بخلاف المحتملة فان اخذها بالمبايعة جايز والتوضيح انه اذا
وزن سمن مع جلوده فكان مائة رطل صالح كل رطل منه بدرهم وعلم ان الجلد ثمانية ارطال فلو اسقط خمسة بازائه كان المبتاع خمسة وتسعين
رطلا من السمن وكان ما بيده اثنين وتسعين فيكون بعض الثمن الذي هو ثلثة دراهم لا يكون بازائه المثمن اما لو اعطاه الثلثة دراهم بعنوان التراضي
لا بعنوان بيع كل رطل من الثمن بدرهم يكون جايزا وكذا اذا اسقط في المثال بازاء الجلد عشرة ارطال فيبقى السمن المبتاع تسعون رطلا مع انه يزيد
برطلين فيبقى الرطلان عنده بلا ثمن فلا يكون مبيعا واما لو اعطى المالك الرطلين بعنوان المراضاة والاباحة فيكون جايزا وكذا اذا كان البيع قبل
الوزن كان يبيعه تسعون رطلا من السمن فوزن مع الجلد وكان مائة رطل وعلم ان الجلد ثمانية فلا يصح حسبان عشرة واعطاء اثنين وتسعين بعنوان
البيع لان المبيع تسعون لا خمسة واخذ ثمن ثلثة وتسعين بعنوان البيع بل يجوز ذلك بعنوان الاباحة والتراضي بخلاف ما اذا كان السقط محتملا
للزيادة والنقصان فانه يجوز بناء البيع على ما بقي بعد اسقاطه بحكم النص ولعدم معلومية الزيادة او النقصان واما ما قيل من ان مرادهم ان الجهالة
بهذا المقدار لا يضر وانه لو تراضى المتبايعان باصل المبايعة مع الظرف بقصد الاندار تخمينا ولم يرض البايع بالفسخ ايض فلا يشترط رضاه بذلك
فهو كذلك الا انه لا يفيد في التفرقة بين الصورتين بالتقييد بالتراضي في احدهما دون الاخرى ثم لا يخفى انه كما ثبت مما ذكر ان الاندار مع التخمين غير
مضر في البيع مع تضمنه الجهالة في الجملة كذلك ظهر حلية المبيع والثمن للمتبايعين ولو كان زايدا عما ذكر وامن الوزن او ناقصا في الواقع وكذا لو ظهر
التفاوت لاحدهما بعد الاندار فيجوز له التصرف في الزايد وهل يحصل بذلك اللزوم يعني لو اندر تخمينا فاراد احدهما التحقق بعده او ظهر التفاوت
بعد الاندار بان يزيد الظرف على ما اندر فطلب المشتري الناقص او ينقص فطلب البايع الزايد الاندار مشروطا في العقد كذلك لا تخلف في حكم الاندار
التخميني او مع الاختلاف المعلوم فيما اذا جرت العادة باندار قدر معين للظرف او لم يجر والوجه ظ بعد التامل كون الظرف بعد اندار يكون باقيا
على ملك البايع الا مع شرط كونه للمشتري او كونه متعارفا بين الناس بحيث يتبادر تبعيته للمبيع فيكون مثل الحجارة في الارض كذا اعلم ان كل ما
حكم فيه ببطلان البيع لاجل الغرر فانما هو في البيع اللازم اما لو باع بشرط الخيار لو لا على النحو المقصود الرافع للضرر فلا يبطل من هذه الجهة لعدم
الغرر عرفا ومنها ان يكون المبيع موجودا حال البيع لما مر من اشتراط المالكية حين البيع وما لا وجود له لا يكون مملوكا نعم ثبت بالاخبار والاجماع
الجواز في السلم ومع المعدوم مع الضميمة في الجملة ونحوهما فمثل ذلك خارج بالدليل والحاصل ان القاعدة عدم جواز بيع المعدوم حال البيع
فيستثنى منه ما استثناه الدليل **المقصد الثاني في الخيار** وفيه فصلان **الفصل الاول في اقسامه وهي ثمانية الاول** خيار
المجلس والمراد به خيار المتبايعين ما لم يفترقا سواء جلسا في موضع او قاما او مشيا او غير ذلك والاصل في ثبوته بعد الاجماع المحقق والمحكي مستفيضا
الاخبار المتضمنة لقوله البايعان بالخيار حتى يفترقا كصحيحة زرارة ان المتبايعان كذلك كالصحاح الاربعة لزرارة ومحمد والفضيل وفي الاخيرة
فاذا افترقا فلا خيار بعد الرضا منهما او المتبايعان بالخيار ثلثة ايام في الحيوان وفيما سوى ذلك من بيع حتى يفترقا كصحيحة محمد وفي صحيحة الحلبي ايما رجل
اشترى من رجل بيعا فهما بالخيار حتى يفترقا فاذا افترقا فقد وجب البيع وما في بعض الاخبار من اللزوم بعد الصفقة على الاطلاق وان لم يفترقا
شاذ مطروح او على التقية محمول فانه فتوى ابي حنيفة وبعض انتفاء الخيار مخصوص وههنا **فروع الاول** الاشكال في ثبوت الخيار اذا وقع البيع من
المالكين وان وقع من وكيلهما فهل الخيار للمالكين او الوكيلين اولهما والمستفاد من كلام بعضهم انه يبنى على صدق البيعين والمتبايعين فان قلنا
بصدقهما على احدهما فالخيار له وان قلنا بصدقهما عليهما فلهما ثم ان الظ من بعضهم انهما لا يصدقان الا على المالكين ويظهر من اخر اختصاصهما
بالوكيلين ومن ثالث صدقهما عليهما ولا يخفى ان البيع كما عرفت هو نقل الملك بنحو مخصوص وهي اعم من ان يكون نقل الملك نفسه او غيره وقد يصدق
من الوكيل نقل الملك فلا ينبغي الريب في صدقه عليه اذا كان التعيين والقبض والاقباض بيده نعم يشكل فيما اذا كانا وكيلين في خصوص اجراء الصيغة
فقط ولا يبعد الصدق ح ايضا واما المالكان فالظ الصدق اذا كانا بنفسهما مباشرين لتعيين الثمن والمثمن والقبض والاعطاء وان وكلا في
اجراء الصيغة غيرهما او اذا لم يباشرا ذلك وكان الجميع بيد الوكيلين فالظ عدم الصدق واما جواز القول بان فلانا باع فرسه فهو مجاز لصحة السلب
فيقال لم يبعه هو بل باعه غيره ولانه يجوز ان يقال باع فلان فرس فلان ولم يتحقق الا بيع واحد وهو من الوكيلين حقيقة قطعا لعدم صحة السلب
فالظ صدق البايعين على الوكيلين الا اذا كانا وكيلين في مجرد الصيغة ففيه اشكال ثم انا لو قلنا بثبوته للمالكين مطلقا او في بعض الصور يختص
بما اذا كانا مجتمعين في محل البيع لان المستفاد من الروايات بقرينة قولهم ع حتى يفترقا ثبوته للبايعين المجتمعين حال البيع بل في محله واما
المتفرقان حال البيع او المجتمعان لا في مجلس البيع فلا خيار لهما مطلقا كما ان الوكيلين ايض على ما قيل لا خيار لهما مع صدق البايعين عليهما ايض الا
مع اذن المالك عموما او خصوصا في الخيار اذ بدونه يحصل التعارض بين اخبار خيار البايع وادلة عدم جواز تصرف الوكيل الا فيما وكل فيه و
الترجيح للثاني ولولاه فالاصل معه وهو عندي محل نظر لان الفسخ بالخيار ليس تصرفا عرفا سلمنا ولكن بعد تسليم صدق البايع عليه يكون الاذن

اصل

كتاب البيع

حاصلا له من قبل الشارع فالاقوى جواز فسخه ثم لو قلنا بعدم صدق البايع على الوكيلين وعدم ثبوت الخيار لهما لاجل ذلك فهل يثبت لهما مع التوكيل في الخيار ايض على وجه يصح ام لا صرح بعضهم بالاول لعموم ما الوكالة وهو انما يتم مع ثبوته للمالكين واما بدونه مطلقا او مع عدم الاجتماع فلا يجوز التوكيل الا فيما يجوز فعله للموكل بل في الثبوت بالتوكيل مع ثبوته للموكل ايض نظر لعدم ثبوت جواز التوكيل في كل ما يجوز للموكل تاما والاصل يقتضي عدم ترتب الاثر الا فيما ثبت فيه جواز التوكيل مع ان ههنا كلاما اخر وهو ان الثابت من الاخبار ثبوت الخيار للموكلين اذا لم يتفرقا فلو جاز التوكيل فيه لجاز اذا كانا مجتمعين ولم يفترقا بعد الا ان يجوز التوكيل في الخيار اذا لم يفترق الوكيلان وهذا ظاهر جدا وظاهر المجوز ارادة الاخير وحكم المتفرقين بان يكون احد المتبايعين وكيلا والاخر ما لكا يظهر مما مر ب هذا الخيار يثبت في جميع اقسام البيع كالسلف والنسية والتولية والمرابحة وبالجملة جميع ما يصدق عليه البيع لعموم الروايات ج يسقط هذا الخيار بامور الاول مفارقتهما او احدهما عن صاحبه ولو بخطوة بالاخلاف للاخبار المتقدمة وصحيحة محمد سمعنا ابا جعفر ع يقول بايعت رجلا فلما بعته قمت فمشيت خطاء ثم رجعت الى مجلسي ليجب البيع حين افترقنا وقريب منها غيرها بل نفي الخلاف عن الخطوة ايض فان ثبت الاجماع عليها والا فسقوط الخيار بالافتراق بها بل وبالخطوتين مشكل لعدم تبادر مثلها عن الافتراق عرفا وعادة بل وكذا الخطوات الثلث ولا يفيد لفظ الخطاء في الصحيح اذ لا يتعين فيه اقل الجمع لانه اخبار عن فعله ع فالمناط حصول الافتراق عرفا والظ حصوله بنحو من خمسة او ستة وما زاد سواء كان ذلك بالمشي او جذب نفسه الى وراء بهذا المقدار ولا يسقط بالتماشي والتقارب بخطاء والمستفاد من الصحيح سقوط الخيار بالافتراق ولو قصدا الرجوع او السقوط فالاستشكال في التباعد لا في الافتراق لا وجه له كالاوجه للاسقاط بالاخذ في الافتراق بقصد المفارقة ولو لم يحصل المفارقة العرفية بعد وكونه تسليما للزوم ممنوع ثم ان القدر الثابت من الاخبار والظاهر من كلام الاصحاب بل المصرح به في عبارات جماعة اعتبار المباشرة والاختيار في الافتراق فلو اكرها او احدهما عليه لم يسقط سواء منع من التخاير والفسخ اولا وقيده جماعة بالاول ولا وجه له لان عدم الفسخ في حال يثبت معها الخيار لا يثبت الالتزام فاذا زال الاكراه فلهما الخيار وهل هو فوري او يستمر باستمرار مجلس الزوال قيل بالاول لرفع الضرورة به فيقتصر على مخالفة مقتضى اللزوم عليه وفيه ان المسلم هو اللزوم بعد حصول الافتراق الظاهر في الاختياري واصالة اللزوم مطلقا ممنوعة وايض لو كان الاصل اللزوم فاي ضرورة في القول بالخيار عند الاكراه على الافتراق فان كان سبب الضرورة هو اثبات الخيار في الاختيار قبل حصول الافتراق الظاهر في الاختياري فهو بعد موجود وهذا يجري القول الثاني مضافا الى الاستصحاب مع ان السقوط بزوال المجلس بزوال الاكراه ايض مشكل اما اذا كان زواله بنحو النقل فظاهر واما ان كان بالتباعد فلان المفروض حصول الفرقة بالاكراه فلا معنى لحصول الافتراق الموجب لزوال الخيار بعدها اذ لا يكون افتراق الا من الاجتماع والمسئلة محل الاشكال وللتوقف فيها مجال ثم الاكراه الموجب لعدم السقوط هل هو ما يرتفع معه القصد كحمل البايعين وجرهما عن المجلس او يشمل نحو التهديد على الجلوس ونحو الافتراق للخوف من الجلوس ايض يحتمل كلامهم الاطلاق بل هو المصرح به في كلام بعضهم والظاهر من الاخبار الثاني لصدق الافتراق لعدم اعتبار الرضا فيه قطعا وان احتمل اعتبار المباشرة فيه ولذا استصحب الخيار مع عدمها ولو فارق احدهما مجلس العقد ومنع الاخر مصاحبته كرها ففيه اشكال لعدم ثبوت الافتراق منهما سيما مع منعه عن التكلم الثاني اشتراط سقوط الخيار في ضمن العقد بلا خلاف يعرف كما في كلام جماعة بل عليه الاجماع في الغنية وغيره لوجوب الوفاء بالشرط لعموم المؤمنون عند شروطهم وكون هذا الشرط مخالفا للسنة المثبتة للخيار او لمقتضى العقد ممنوع لانه انما هو اذا اشترط عدم ثبوت الخيار لا سقوطه المستلزم للثبوت ولا فيشترط انه يسقط بمجرد ثبوته وهذا لا يخالف سنة ولا مقتضى العقد نعم لو شرط عدم ثبوت الخيار فالظ فساده ولكن لا يبعد القول باستلزامه للايجاب لدلالته التزاما على الالتزام المسقط للخيار ولو شرط عدم الفسخ فيجب الوفاء به ولو فسخ لم ينفسخ للنهي عن الفسخ الموجب لعدم ترتب الاثر عليه ويدل على زوال الخيار بهذا الاشتراط انه التزام للعقد وسيأتي انه موجب لسقوط الخيار والظ عدم الفرق في السقوط فيما اذا كان الشرط في ضمن العقد او قبله وفاقا للشيخ لاطلاق بعض ما مر الثالث اسقاطهما او احدهما اياه بعد العقد بكل لفظ يدل عليه بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا وبه يقيد اطلاق المستفيضة المثبتة للخيار مضافا الى العلة المنبهة عليه في صحيحة علي بن رئاب الواردة في خيار الحيوان وفيه الشرط في الحيوانات ثلثة ايام للمشتري اشترط او لم يشترط فان احدث المشتري فيما اشترى حدثا قبل الثلثة فذلك رضا منه فلا شرط له قيل له وما الحدث قال ان لامس او قبل او نظر الى ما كان محرما عليه قبل الشراء ولو اختار احدهما الامضاء والاخر الفسخ تقدم الفسخ والوجه ظ الرابع التصرف فان كان من المشتري في المبيع فيسقط خياره كما يسقط خيار البايع ان تصرف في الثمن وان كان من كل منهما او احدهما في ما كان له او لا فيسقط خيارهما بمعنى انفساخ البيع الذي هو محل الخيار اما الثاني فيدل عليه صحيحة علي بن رئاب المتقدمة ولكن لا يثبت منها ازيد من السقوط بالتصرف المفهم للالتزام وعدم ارادة الفسخ او المفهم للفسخ وعدم الرضا بالبيع والاجماع المركب غير ثابت فالاقتصار على الاول لازم وعلى هذا فهو ايض التزام بالبيع كالثالث الا انه قولي وهذا فعلي الخامس الاقوى عدم ثبوت هذا الخيار للعاقد عن اثنين ولاية او وكالة لعدم صدق المتبايعين حقيقة ودليل ثبوته ضعيف الثاني فهو ثلثة ايام للمشتري بالاجماع المحقق والمحكي في كره وغيره والمستفيضة كصحيحة علي بن رئاب المتقدمة وصحيحة ابن سنان عن رجل يشتري الدابة او العبد ويشترط الى يوم او يومين فيموت العبد او الدابة او يحدث فيه حدث على من ضمان ذلك فقال على البايع حتى ينقضي الشرط ثلثة ايام ويصير المبيع للمشتري شرط له البايع او لم يشترط وصحيحة زرارة ومحمد البيعان بالخيار حتى

مسقطات خيار المجلس الشرط في متن العقد

الثاني من الخيارات خيار الحيوان

في بيان خيار الحيوان مختص بالمشتري

يفترقا وصاحب الحيوان بالخيار ثلثة ايام وصحيحة الفضيل ما الشرط في الحيوان قال الى ثلثة ايام للمشتري قلت وما الشرط في غير الحيوان قال البيعان
بالخيار ما لم يفترقا وصحيحة الحلبي في الحيوان كله شرط ثلثة ايام للمشتري وهو بالخيار فيها ان اشترط او لم يشترط وصحيحة ابن اسباط الخيار في الحيوان ثلثة ايام
للمشتري وفي غير الحيوان ان يفترقا وموثقة ابن فضال صاحب الحيوان المشتري بالخيار ثلثة ايام **فروع** أ هل هذا الخيار للمشتري خاصة اوله
وللبايع الاقوى هو الاول وهو الاشهر بل عليه عامة من تأخر وفاقا للاسكافي والصدوق والشيخين وابي علي والديلمي والقاضي والحلي وعليه
الاجماع عن الغنية والخلاف ص بل لا يبعد دعوى الاجماع المحقق فيه فهو بعد الاصل الحجة في الاختصاص مضافا الى ظهور اللام في الروايات كلها في الاختصاص
والظهر منه التفصيل في الصحاح الاربعة لزرارة ومحمد والفضيل وابن اسباط بل هي كالنصوص في ذلك الحجة في المقام والمذكور في الاولين وان كان
صاحب الحيوان الا ان المراد منه المشتري للتفسير به في الموثقة ولانهما بحسب السياق كما عرفت ظاهران في اختصاص الخيار باحدهما وهو مخالف
الاجماع ان اريد به البايع لعدم الاختصاص فيه مع ان المشتق حقيقة في المتلبس على التحقيق في مثله ويدل على الاختصاص ايضا الصحيح المروي في قرب
الاسناد عن رجل اشترى جارية لمن الخيار للمشتري او للبايع او لهما كلاهما فقال الخيار لمن اشترى نظرة ثلثة ايام فاذا مضت ثلثة ايام فقد وجب الشراء
خلافا للسيد فاثبته للبايع ايضا وتبعه بعض المتأخرين لصحيحة محمد المتبايعان بالخيار ثلثة ايام في الحيوان وفيما سوى ذلك من بيع حتى يفترقا وهي ضعيفة
لمخالفتها الشهرة القديمة بل عدم ثبوت قرب الاسناد فلا يصلح حجة مع انها معارضة بما مر فلو لم يرجح ما مر بالاكثرية والاشهرية فتوى تعين العمل بالاخير هي.

فليتأمل وهو مع الاختصاص في يوجه بوجوه لا باس بها في مقام التأويل نعم لو باع حيوانا بحيوان فالظاهر المصرح به في كلام جماعة ثبوت الخيار لهما لا لاتحاد العلة
لكونها مستنبطة بل لاطلاق صحيحي زرارة ومحمد بل عموم صحيحة محمد الاخيرة وخرج ما خرج فيبقى الباقي ومنه يظهر قوة ثبوت الخيار للبايع لو كان الثمن حيوانا
ب هل ذلك الخيار يعم جميع الحيوانات ام يختص بغير الاماء ذهب الاكثر الى الاول وهو الحق لاطلاق النصوص وصحيحة ابن رئاب بالخصوص وخصوص
صحيحة قرب الاسناد وتضعيف الاطلاق باختصاص الحيوان بغير الانسان عرفا ضعيف للعموم لغة بل عرفا ايضا كما يدل عليه هذه الصحيحة وخلافا للحلبي وابن
زهرة فجعلا المدة في الاماء مدة الاستبراء ومستندهما غير واضح سوى الاجماع الذي ادعاه الثاني وهو موهون **ج** مبدأ هذا الخيار من حين العقد لا
المتبادر من اللفظ والظاهر من الاخبار المفصلة بان الخيار في الحيوان ثلثة ايام وفي غيره حتى يفترقا خلافا للشيخ والحلي فجعلاه من حين التفرق بناء
على حصول الملك به عندهما **د** خيار المجلس ثابت في الحيوان لكل من المتبايعين لعموم ادلته **ه** يسقط هذا الخيار بشرط سقوطه او اسقاط المشتري اياه
بعد العقد لما مر وبتصرف المشتري فيه في الجملة بلا خلاف كما في ذلك بل عن كرة الاجماع عليه ويدل عليه صحيحة ابن رئاب المتقدمة وصحيحة الصفار في الرجل
اشترى من رجل دابة فاحدث فيها حدثا من اخذ الحافر او نعلها او ركب ظهرها فراسخ له ان يردها في الثلثة الايام التي له فيها الخيار بعد الحدث الذي
يحدث فيها او الركوب الذي ركبها فراسخ فوقع عليه اذا احدث فيها حدثا فقد وجب الشراء ثم التصرف ان كان مفهما للرضا والالتزام يقينا او ظهورا عرفا فلا
اشكال في اللزوم به وهو مجمع عليه وقوله في الصحيحة الاولى فذلك رضى منه فلا شرط له يدل عليه وكذا تفسيره الحدث فيها وهو من باب التمثيل بقرينة
كون الكلام في صدر الحديث في جميع الحيوانات فالمراد ما يماثل ذلك مما لا يليق الا بالمالك مستقرا او يظهر منه الاستقرار والرضا وان لم يكن كذلك
فالظاهر من كلام الفاضلين وجماعة والمصرح به في كلام بعضهم عدم ايجابه للزوم للاصل وكون التصرفات المذكورة في الصحيحين مفهمة للالتزام ويؤيده
توقف تحقق مقتضى حكمة وضع الخيار على نوع تصرف وخالف فيه جماعة ولعلهم الاكثر فقالوا باللزوم بمطلق التصرف لعموم الحدث في الحديثين ولا يخفى ان
الحدث فيهما وان كان عاما الا ان صدقه على كل تصرف ممنوع كما يدل عليه جعله احداث الحدث رضى من المشتري وكذا عطف الركوب على الحدث في الثاني مع
ان الظاهر من احداث الحدث في شيء تصرف يوجب تغييرا فيه كالنعل واخذ الحافر وجز الشعر وامثالها نعم التمثيل للحدث في الاول باللمس والتقبيل والنظر وان
كان يفهم نوع تعميم فيه الا انه لكونه خلاف المعنى الظاهر من احداث الحدث في شيء ولما مر من جعله دالا على الرضا وعطف الركوب عليه لا يثبت الاطلاق
والتحقيق ان الصحيحة الاولى مجملة من هذه الجهة لجواز تقييده على الرضا وابقاء قوله فذلك رضى منه على حاله اذا اريد حكم الرضا من قوله ذلك
وابقاء الحدث على حاله فاللازم الاخذ بالمتيقن وهو الدال على الرضا ولا ينافيه تفسير الحدث فيكون المعنى والحدث الذي دل على الرضا يوجب اللزوم
ذلك او يكون هذه الامور في الامة موجبة للرضا واما الصحيحة الثانية فجواب الامام فيها عام ولكن اطلاق الحدث على كل تصرف غير معلوم كما ذكرنا بل غاية
ما يعلم منه انه ما اوجب احداث امر في شخص المبيع واما التفسير المذكور في الاولى فلكونه خلاف المعنى الظاهر من الحدث لا يوجب التعدي عنه لجواز
كونه مما يدل على الرضا او لاجل كونه يوجب حصول ارتباط بين المشتري والمبيع فتدبر ومن ذلك يظهر ان الظاهر سقوط الخيار بالتصرف المفهم للرضا
بدوام المبيع او استمراره او بالتصرف المعلوم صدق الحدث عليه مما يوجب تغييرا في شخص المبيع لا بجواز التعدي عما مثل به في غيرهما يعلم صدق الحدث
عليه وظهر من ذلك وما يشك في دخوله في ذلك فالاصل فيه بقاء الخيار وقد استدل له ايضا بصحيحة الحلبي عن رجل اشترى شاة فامسكها ثلثة
ايام ثم ردها قال ان كان في تلك الثلثة ايام شرب لبنها رد معها ثلثة امداد وان لم يكن لها لبن فليس عليه شيء وفيه نظر للتصريح فيها بان الرد بعد
ثلثة ايام فهو ليس مما نحن فيه من خيار الثلثة **الثالث** خيار الشرط الثابت به وهو بحسب ما يشترط لاحدهما او لكل منهما او لاجنبي عنهما او عن احدهما
او له مع احدهما عنه او عن الاخر او عنهما او له كذلك معهما بلا خلاف كما في كلام جماعة منهم كف وبق بل بالاجماع المحقق والمحكي في ف والانتصار والغنية
وكره وهو الحجة مضافا الى الصحيحة ابن سنان وفيها وان كان بينهما شرط اياما معدودة فهلك في يد المشتري قبل ان يمضي الشرط فهو من مال البايع

في بيان مبدأ خيار الحيوان من حين العقد لا التفرق

في بيان خيار الشرط

وروايه السكونى ان امير المؤمنين ع قضى فى رجل اشترى ثوبا بشرط الى نصف النهار فعرض له ربح فاراد بيعه قال ليشهد انه قد رضيه واستوجبه
ثم ليبعه ان شاء فان اقامه فى السوق ولم يبع فقد وجب عليه والمستفيضة الاتية الواردة فى اشتراط الفسخ برد الثمن وبتلك الادلة يخص
عمومات لزوم البيع وعموم ما يدل على عدم وجوب الوفاء بشرط خالف السنة حيث انه مخالف لما يدل على لزوم البيع مطلقا او مع الافتراق
مطلقا ومن هذا يظهر ضعف الاستدلال بعمومات وجوب الوفاء بالشرط كما يظهر وجه اشتراط ضرب المدة للخيار وكونها مضبوطة غير محتملة للزيادة
والنقيصة لان الثابت من الاجماع والاخبار المذكورة فلو شرط الخيار واطلقا من دون بيان المدة او معها مع احتمالها للزيادة والنقصان
ولو بيوم بطل الشرط قولا واحدا فى الثانى وعلى الاظهر فى الاول بل الاشهر بين من تاخر لما مر ولعدم انصرافها الى واحد معين لبطلان الترجيح
بلا مرجح فيكون مجهولا واقعا فبطل بل يوجب جهل العوضين او احدهما ايض واقعا وهو مبطل للبيع خلافا للمفيد وف والانتصار والقاضى و
الحلبى وابن زهرة فقالوا يكون الخيار الى ثلثة ايام وظاهر الثانيين كصريح الاخير الاجماع عليه بل ادعى الثانى وجود النص فيه وهو كالاجماع غير
محقق فلا حجية فيهما **فروع ا** اذا بطل الشرط بالجهل بطل العقد على الاشهر الاظهر لكون العقود تابعة للقصود وقد ذكرنا التفاصيل عن وجه
هذا المرام فى كتابنا المسمى بعوائد الايام **ب** لا يشترط تعيين المدة بالايام فلو عينها بالشهر او السنة او الى العيد الاضحى مثلا جاز وان احتمل
الزيادة والنقصان بحسب الايام من جهة نقصان الشهور للاخبار الاتية فى شرط خيار الفسخ برد الثمن حيث ان المدة المضروبة فيها سنة ولا يعلم
بين السنة والشهر والسر ان اللازم تعيين المدة بما يتعين به لا بخصوص عدد الايام وهو يتعين بما ذكر ايض ولذا يصح لو عين بالايام مع انه قد
لا يتعين ح بحسب الشهور **ج** اطلاق الشرط ينصرف الى الخيار المتصل بالعقد بحكم التبادر فقول الشيخ بان ابتدائه انقضاء المجلس ضعيف نعم
لو اشترطا الانفصال او المجلس مع تحديده مدة الانفصال جاز لاطلاق صحيحة ابن سنان **د** اشتراط الخيار للاجنبى تحكيم لا توكيل عمن جعله عنه فلا
خيار له معه للاصل **ه** قالوا يجوز اشتراط مؤامرة الغير والرجوع الى امره وفى كره الاجماع عليه والاطلاق صحيحة ابن سنان يدل عليه وح يلزم
العقد من جهة المتبايعين ويتوقف على امر الغير فان امر بالفسخ جاز للمشروط له الفسخ ولا يتعين عليه وان امر بالالتزام فليس له الفسخ وان
كان اصلح والوجه ظ **و** يجوز اشتراط الخيار مدة مضبوطة للبايع بشرط رد الثمن بلا خلاف وفى لك عليه الاجماع ويدل عليه الروايتان ه
المتقدمتان وصحيحة سعيد بن يسار انا نخالط اناسا من اهل السواد وغيرهم فنبيعهم ونربح عليهم للعشرة اثنى عشر والعشرة ثلثة عشر ونوخر
ذلك فيما بيننا وبينهم السنة ونحوها ويكتب لنا الرجل على داره او ارضه بذلك المال الذى فيه الفضل الذى اخذ منا شراء بانه قد باع وقبض الثمن
منه فنعده ان هو جاء بالمال الى وقت بيننا وبينه ان نرد عليه الشراء وان جاء الوقت ولم ياتنا الدراهم فهو لنا فما ترى فى ذلك الشراء قال ارى
انه لك ان لم يفعل وان جاء بالمال للوقت فرد عليه وموثقة اسحق بن عمار رجل مسلم احتاج الى بيع داره فمشى الى اخيه فقال له ابيعك دارى هذه
على ان تشترط لى انى اذا جئتك بثمنها الى سنة تردها على قال لا باس بهذا ان جاء بثمنها الى سنة ردها عليه قلت فانه كانت فيها غلة كثيرة فاخذ الغلة
لمن يكون الغلة فقال الغلة للمشترى الا ترى انها لو احترقت لكان من ماله ورواية معوية بن ميسرة رجل باع دارا له من رجل وكان بينه وبين
الرجل الذى اشترى منه الدار حاصر فشرط انك ان اتيتنى بمالى ما بين ثلث سنين فالدار دارك فاتاه بماله قال له شرطه قال له فان ذلك الرجل
قد اصاب فى ذلك المال فى ثلث سنين فقال هو ماله وقال ابو عبد الله ع ارايت ان الدار لو احترقت من مال من كانت تكون الدار دار المشترى و
قالوا فى لك اذا ردها للبايع الثمن او مثله مع الاطلاق فسخ البيع ولا يكفى مجرد الرد **اقول** ما ذكره من عدم كفاية مجرد الرد هو ظاهر الاصحاب كما قيل فان
ارادوا عدم كفايته فى انفساخ العقد وهو كذلك وان ارادوا فى عدم عود المبيع الى البايع فهو غير متجه والتحقيق ان المشروط تارة يكون ثبوت
الخيار للبايع مع رد الثمن واخرى رد المشترى المبيع اليه معه او كونه له وكل منهما يصح ويلزم اما الاول وهو من باب خيار الشرط فلما مر من الاجماع و
الروايتين وعليه لا يكفى الرد فى الفسخ لان الرد لا يثبت سوى الخيار فالفسخ يتوقف على اختياره ولا يفيد قصد الفسخ بالرد او شهادة الحال له به
اذ تحقق الخيار يتوقف على الرد فحين الرد لا خيار له اذ لا يعلم من الشرط الا تحقق الخيار بعد الرد لا حينه فالخيار يحصل بعد الرد فلا يفيد الرد
ولو قصد به الفسخ اذ لم يثبت الخيار له بعد نعم لو شرط الانفساخ بالرد وقلنا بجوازه ينفسخ بالرد ولكن جواز هذا الشرط محل نظر واما الثانى
فلعمومات الوفاء بالشرط وخصوص الروايات الثلث المذكورة وهو ليس من باب خيار الشرط بل المشروط هو رد المشترى المبيع فيجب عليه لما ذكر
من غير احتياج الى فسخ كما هو المستفاد من تلك الروايات ومن ذلك يظهر ان الاستدلال بها على خيار الشرط كبعض المتاخرين فى غير موقعه
نعم يشترط على الثانى كون رد الثمن لاجل ذلك فلو رده بقصد اخر لم يجب الرد ثم فى قوله او مثله مع الاطلاق دلالة على عدم كفاية رد المثل
مع التصريح برد شخص الثمن الماخوذ وهو كذلك والوجه فيه ظ كما فى كفاية المثل مع التصريح به ايض واما كفايته مع الاطلاق فلعلها لانه
المتبادر وهو كذلك سيما مع ما هو الغالب من احتياج البايع الى الثمن والتصرف فيه كما هو مورد الاخبار ايض وكيف كان فالمناط هو منظور
المتعاقدين وما يدل عليه من القراين الحالية او المقالية ومنه ظهر الحكم فى اشتراط المشترى ارتجاع الثمن مع رد المبيع فى مدة مضبوطة الا ان
الغالب فيه اراده رد شخصه عند الاطلاق وقالوا ايض ولو اشترط ارتجاع بعضه ببعض الثمن او الخيار فى البعض ففى صحته نظر من مخالفة النص
وعموم المسلمون عند شروطهم وهو اوجه **اقول** وقد تنظر فيه فى الدروس ايض والتحقيق انه ان كان الشرط رد البعض دون ثبوت الخيار

في بيان ان بطلان الشرط لا يوجب بطلان العقد

فالاوجه الصحة لعموم الوفاء بالشرط وان كان ثبوت الخيار فى البعض ففيه نظر لما عرفت من ان دليله الاجماع وتحققه فى البعض غير ثابت و
الروايتان وشمولهما له غير ظاهر بل عدم الشمول اظهر اما الاولى فلحكمه ع بان جميع المبيع لو تلف تماما هو من البايع واما الثانية فلانها قضية
فى واقعة ومنه يظهر فساد الشرط لو شرط خيار فسخ البعض الاخر فى مدة اخرى او خيار فسخ الجميع بعضه فى مدة وبعضه فى الاخرى و يسقط
هذا الخيار بالاسقاط فى المدة اجماعا كما فى الغنية ويدل عليه رواية السكونى المتقدمة ويسقط ايضا بالتصرف ممن له الخيار فى العوض المنتقل
اليه كما ان التصرف فى ماله المنتقل الى صاحبه بفسخ العقد اذا كان الاول مفهما للرضا والثانى للفسخ لا مطلقا اما الفسخ بالثانى فظاهر واما
اللزوم بالاول فيدل عليه مضافا الى ما مر فى خيار الحيوان من العلة المذكورة المتقدمة واما عدم اللزوم بمطلق التصرف فللزوم الاقتصار
فيما خالف ما دل على ثبوت الخيار على القدر الثابت من النص ولم يظهر منه الا زيد من الدال على الرضا كما مر مضافا الى الاخبار المتقدمة المجوزة
للبيع الشرطى بشرط رد الثمن فان الثمن مما يتصرف فيه البتة ومن هذا يظهر ان تصرف البايع فى الثمن الواقع فى الاغلب فى البيع الشرطى فى امثال
زماننا لا يوجب سقوط خياره ح ثبوت خيار الشرط فى العقود اللازمة مخالف لمقتضى الاصل لكونه مخالفا لما دل على اللزوم فلا يثبت الا
فيما دل دليل على ثبوته فيه وقد ثبت فى البيع كما مر ويثبت فى عقود اخر ايضا يأتى كل فى موضعه وقد يتوهم اصالة ثبوته فى كل عقد لعموم ادلة
الوفاء بالشرط وفيه انه امر مخالف للسنة فلا يجرى فيه العمومات كما مر الرابع خيار الغبن وثبوته للمغبون هو المشهور بين الاصحاب خصوصا
المتاخرين منهم بل عليه الاجماع فى الغنية والتذكرة وكثير من المتقدمين بل اكثرهم كما فى س لم يذكره ونقل فى س عن المحقق فى درسه القول
بعدمه ونسبه الى ظاهر الاسكافى وظاهر كف التردد فيه والحق ثبوته لا لقوله سبحانه الا ان يكون تجارة عن تراض منكم حيث انه لو علم
لم يرض لان غاية ما يدل عليه جواز الاكل فيما كان تجارة عن تراض وعدم جوازه بالباطل واين هذا من الخيار ومن اين يثبت كون
هذا بدون التراضى بالاطلاع مع ان ظاهر قوله تجارة عن تراض وعدم جوازه بالباطل واين هذا من الخيار ومن اين يثبت كون هذا بدون التراضى بالاطلا
مع ان ظاهر قوله تجارة عن تراض كما صرح به الاردبيلى فى ايات الاحكام ونقله عن الكشاف ومجمع البيان اشتراط التراضى حين العقد فالاية على عدم
الخيار ادل ولا لما رواه العامة عن النبى ص فى تلقى الركبان من انه ان تلقاهم متلق فاشتراه فصاحبه بالخيار اذا قدم السوق لنجبره ضعفه بالشهرة لعدم
دلالته على كون الخيار لاجل الغبن بل هو مطلق كما صرح به فى المن وقال لاجل اطلاقه افتى بعض العامة بخيار المتلقى وان لم يغبن وانما خصه فيه
وفى غيره بصورة الغبن من جهة استنباط العلة والمناسبة وهو عندنا غير صالح للاستناد ولا للنصوص المصرحة بحرمة غبن المسترسل والمؤمن و
النهى عنه لعدم دلالتها على الخيار بل لنفى الضرر والضرار فى احكام الاسلام كما ورد فى المتواترة من الاخبار والمراد منه كما بيناه فى موضعه ان كل
حكم مستلزم للضرر فهو ليس حكما للشرع بخلاف صحة البيع فانها حكم اخر غير اللزوم ولا يستلزم ضررا فهى ثابتة قطعا وهذا معنى الخيار ولا يعتنى
بمعارضته ادلة لزوم البيع لاخبار نفى الضرر اذ لو رجحنا الثانية بالاكثرية والاشهرية فى المورد ومعاضدتها للاعتبار فهو والا فيرجع الى الاصل و
مقتضاه انتفاء اللزوم فان قلت الضرر كما يندفع بالخيار يندفع بالتسلط على اخذ التفاوت ايضا فاللازم من نفى الضرر عدم كون اللزوم وعدم
التسلط على التفاوت معا من حكم الشرع بل يتعين انتفاء احدهما ولا دليل على كون المنفى هو الاول قلنا يتعين الاول بالاجماع على بطلان الثانى مع
انه لو قطع النظر عن الاجماع يتعارض ادلة لزوم البيع مع ادلة تسلط الناس على ماله الذى منه التفاوت والترجيح مع الثانى لموافقة الكتاب على انه لو
لم يكن الترجيح لعمل بالاصل المقتضى لعدم اللزوم نعم يحصل الاشكال كما فى عد وكره فيما اذا بذل الغابن التفاوت ولذا قيل بعدم الخيار ح اقتصارا فيما خالف
الاصل الدال على لزوم العقد على المتيقن المجمع عليه والمتحقق به الضرر وليس منهما محل الفرض واحتمله بعض المتاخرين وهو الاقوى لذلك خلافا لـ
لاستصحاب الخيار الثابت بالاجماع فى موضع النزاع ولان دفع التفاوت لا يخرج المعاوضة المشتملة على الغبن عن اشتمالها عليه لانه هبة مستقلة
وفيهما نظر اما الاول فلمنع ثبوت الخيار اولا حتى يستصحب بل نقول ثبت بالمبايعة المشتملة على الغبن احد الامرين اما بذل الغابن التفاوت او خيار المغبون
والاجماع على ثبوته اولا مطلقا مم واما الثانى فلمنع كونه هبة مستقلة بل هو من مقتضى المعاوضة لا بمعنى انه مقتضاها معينا بل بمعنى انه مقتضى احد
الامرين ومع ذلك فخروج المعاوضة عن اشتمالها عن الغبن ظاهر فروع ا اشترط فى ثبوت هذا الخيار امران احدهما جهالة المغبون بالقيمة و
لو عرفها ثم زاد او نقص فلا خيار وادلة عدم الخلاف فيه وفى ملك الاجماع عليه وبه يظهر الوجه فيه مضافا الى الخروج معه ذلك عن عموما نفى
الضرر بالاجماع القطعى بل الضرورة فان لكل احد هبة ماله واباحته وصلحه وبيعه باقل من ثمن المثل بل يدل عليه كلما دل على لزوم ذلك كاكثر اخبار
الدال على ان منجزات المريض من الاصل اولى الثلث وكذا يدل عليه عموم الناس مسلطون على اموالهم وغير ذلك هذا اذا قلنا بكونه ضررا واما لو لم نقل
به كما هو المحتمل لان غير السفيه لا يفعل مثل ذلك الا لغرض فتخير الضرر به فالامر اوضح وثانيهما الزيادة او النقصان الفاحش الذى لا يتسامح بمثله عادة
فلو كان التفاوت يسيرا يتسامح بمثله فى العادة فلا خيار ولم اعثر فيه على خلاف ايضا ويدل عليه ان المسامحة العادية يكون شاهد حال على الرضا به
التفاوت وقد عرفت خروج الضرر مع الرضا عن عمومات نفيه بل نقول ان ما يتسامح به عادة لا يوجب الزيادة او النقصان فى القيمة لان القيمة ليست شيئا
معينا بل هى ما يقابل به الشىء عند اهل خبرته فاذا تسامحوا الشىء فيه لا يكون هذا تفاوتا فى القيمة بل القيمة يكون هى الواقع بين طرفى عدم التسامح
ولا يجب كونها امرا معينا عرفا قابلا للزيادة والنقصان مع ان صدق الضرر على مثل ذلك عرفا مم ب الاقوى كما فى س ولك فورية هذا الخيار لادلة لزوم

كل بيع

كتاب البيع

كل بيع ومعناه عدم جواز نقضه فى شئ من الاوقات خرج قدر الضرورة بالدليل فيبقى الباقى وظاهر المحقق فى مع انه على التراخى للاستصحاب وهو غير صالح للمعارضة العموم نعم لو جهل اصل الخيار او الفورية عذر الى حين العلم بها ج اذا حصل التصرف فيما يكون من الغابن خاصة او من المغبون كك او منهما فان كان من الغابن فاما ان يكون العين باقية فى ملكه بلا مانع من الرد ولا تغير فى حكمه ظ او يكون كذلك مع التغير بالزيادة فللمغبون الفسخ لنفى الضرر ويشترك الغابن بالنسبة ان كانت الزيادة عينية من ماله لاصالة بقاء ماله فى ملكه ويتبع العين ان كانت عينه من الله كالنماء المتصل او وصفية مطلقا نعم ان كانت زيادة الوصفية بعمل الغابن يحتمل قويا استحقاقه اجرة عمله لنفى الضرر او بالنقيصة اذ ليس دليل على ضمان الغابن لها وان كان النقص بعمله لكونه ماذونا من الشرع بالتصرف فيه باى نحو كان والاصل عدم ضمانه وعدم حلية ماله الا بطيب نفسه فان كان النقص مساويا للتفاوت الحاصل بالغبن او اكثر منه فليس للمغبون الفسخ اذ كان دليله نفى الضرر والفسخ لا يجبره فنفى الضرر لا يثبته وان كان اقل منه فيفسخ ولا شئ له بازاء النقص لما مر او بالمزج فان كان بحيث يتميز عما امتزج عرفا فان كان المزج مع المساوى من جنسه فللمغبون الفسخ ويشترك الغابن بالنسبة والا فيكون حكمه حكم التالف لان الموجود طبيعة ثالثة او يكون العين باقية فى ملكه مع المانع من الرد فان كان مانعا من رد الملكية كالاستيلاد فليس للمغبون الفسخ لانه عبارة عن ارجاع الملك الى المغبون والمفروض عدم امكانه ولا شئ اخر للاصل وان كان مانعا من رد العين دون الملكية كالاجارة فله الفسخ وانتظار الانقضاء ويحتمل عدم الخيار ان كان ضرر الانتظار مساويا لضرر الغبن او ازيد لما مر هذا على فرض ثبوت المانعية فى الصورتين و ترجيح ادلتها على دليل نفى الضرر والا فيتعارضان ويبقى اصالة عدم مانعية الاستيلاد وعدم لزوم الاجارة وعدم لزوم اصل البيع فللمغبون الفسخ و الاسترداد او يكون العين باقية لا فى ملكه بل انما ينقلب ملكها الى الغير باحد وجوه النقل او بالعتق او الوقف او نحوهما والظاهر ان للمغبون فسخ الاول والعقد الطارئ مطلقا لتعارض ادلة نفى الضرر ونفى ضمان المثل والقيمة مع ادلة لزوم هذه العقود والمرجع الى الاصل ومقتضاه ما ذكر نعم اما اذا كان بنقل الملك الى الغير فهو قد نقل الملك الثابت له وهو المتزلزل ومقتضى لزوم هذا النقل عدم جواز نقضه من هذا الناقل الا بعدم جوازه من الناقل الاول ايض او يكون العين تالفة والظ انه ليس له الفسخ لما مر فى النقيصة سواء فى ذلك تلف الكل او البعض الا اذا كان البعض التالف اقل من التفاوت الحاصل بالغبن وان كان التصرف من المغبون خاصة فان كان بعد العلم بالغبن والخيار فيسقط الخيار للمنافاة الفورية ولانه رضى منه وهو للخيار مسقط كما ياتى وان كان قبلهما فالحكم كما اذا كان المتصرف الغابن الا فى صورة النقيصة فليس له الفسخ مطلقا لايجابه ضرر الغابن بغير الضرر ان ويبقى لزوم البيع بحاله وهو الوجه لعدم الخيار فى صورة التلف مطلقا وتضمينه المثل او القيمة لا دليل عليه ومما ذكرنا ظهر الحكم فيما اذا كان المتصرف كليهما هذا كله انما هو مقتضى الاصول وان لم ينص الاكثر على فتوى فى اكثرها او جميعها خالف فى كثير منها جماعة د يسقط هذا الخيار باشتراط عدم الفسخ للعين لو ظهر لعموم المؤمنون عند شروطهم وباسقاطه بعد العلم بالغبن والخيار لايجابه التراضى ولانه رضى منه وهو موجب لسقوط الخيار للعلة المنبه عليها فى صحيحة على بن رئاب المتقدمة ولان الرضا بالضرر مسقط لحكم نفى الضرر ولاجل ذلك يسقط بالاسقاط قبل العلم ايضا الا ان يكون اسقاطه لاعتقاده عدم الغبن فانه لا يسقط ح بالاسقاط لعدم دليل عليه وعدم كونه رضى بالضرر هـ ظاهر الاصحاب صحة البيع المشتمل على الغبن مطلقا سواء قصد الغابن الغبن وخدع المغبون ام لا وفى رواية ميسر غبن المؤمن حرام وفى اخرى غبن المسترسل حرام وفى ثالثة لا يغبن المسترسل فان غبنه لا يحل وفى مجمع البحرين الاسترسال الاستيناس والطمانينة الى الانسان والثقة فيما يحدثه انتهى ولا شك ان البيع والشراء عمن قصد الغبن والخديعة اما عين الغبن او ملزومه وانما كان يبطل البيع لمكان النهى فانه يفسد المعاملة على الاقوى و لو علم المغبون مرتبة من الغبن ولا يعلم الازيد وثبت الازيد فالغبن فى الزائد عما يعلم ولو سقط الخيار فى مرتبة وثبت الازيد كان الخيار له لنفى الضرر الخامس خيار تاخير اقباض الثمن والمثمن عن ثلثة ايام فمن باع ولم يقبض الثمن ولا اقبض المبيع فالبيع لازم ثلثة ايام فان جاء المشترى بالثمن والا فللبائع الخيار بالاجماع المحقق والمنقول مستفيضا فى كلام جماعة كالانتصار والغنية والتذكرة وشرح القواعد وظاهر السرائر والمهذب ومع ذلك فالنصوص به مستفيضة كصحيحة زرارة الرجل يشترى من الرجل المتاع ثم يدعه عنده يقول حتى اتيك بثمنه قال ان جاء فيما بينه وبين ثلثة ايام والا فلا بيع له وصحيحة على بن يقطين عن الرجل يبيع البيع ولا يقبضه صاحبه ولا يقبض الثمن قال الاجل بينهما ثلثة ايام فان قبض بيعه والا فلا بيع بينهما وموثقة اسحق بن عمار من اشترى بيعا فمضت ثلثة ايام ولم يجئ فلا بيع له واكثر تلك الاخبار وان كانت مطلقة بالنسبة الى اقباض المبيع وعدمه الا ان ظاهر الاصحاب الاتفاق على اشتراط عدمه بل عبارات نقلة الاجماع مصرحة به فهو المقيد للمطلقات مضافا الى قوله فان قبض بيعه فى الصحيحة الثانية فانه يدل على عدم الخيار مع قبض المبيع سواء كان بعد الثلثة او قبلها وفى الغنية نسبة ذلك الى رواية الاصحاب ولعله اشارة الى هذه الصحيحة نعم عن الشيخ القول بالخيار مع تعذر قبض الثمن وان قبض المبيع وقواه فى س لنفى الضرر وفيه ان دفع الضرر باخذ العين مقاصة ممكن ان امكن والا فليس للفسخ فايدة وظاهر النصوص كما ترى بطلان البيع بعد الانقضاء لا ثبوت الخيار كما هو المنقول عن الاسكافى واحد قولى الشيخ ومال اليه صاحب الكفاية ومنع الظهور بورود النفى هنا مورد توهم لزوم المعاملة فلا يفيد سوى نفيه لا وقع له اذ لا دليل على كون المورد مورد توهم اللزوم بل يمكن ان يكون مورد توهم الصحة وكذا لا اشعار لتخصيص النفى فى بعض تلك الاخبار بالمشترى بقوله فلا بيع له الى الخيار لعدم انتفاء البيع له مع ثبوت الخيار عليه ولكن الحق مع ذلك كله فى ثبوت الخيار لان البيع هو فعل صادر من البائع ونفيه حقيقة غير صادق لتحقق البيع فى السابق ونفيه بعد الثلثة لا معنى له

[illegible]

ولم يجئ فلا بيع بينهما وفى ... من اشترى شيئا ... بالثمن ما بينه وبين ثلثة ايام

اذ لا بيع ح مطلقا فالمراد معناه المجازي وهو اما المبيع او حكم المبيع مطلقا واستمراره او صحته ح او لزومه واذا تعددت المجازات فيؤخذ بالمتيقن الذي هو نفي اللزوم ويعمل في الباقي بالاصل والحمل على نفي الصحة لكونها اقرب المجازات غير جيد اذ لا دليل على تعين الحمل على مثل ذلك الاقرب و يشترط في ثبوت هذا الخيار عدم اشتراط التاجيل في الثمن او بعضه كل واحد منهما ولو ساعة فلا يثبت ذلك الخيار في السلف والنسية مطلقا او المثمن ح بالاجماع مضافا في الاول الى عدم اطلاق البيع المطلق على السلف في الاخبار والى ظهور الصحيحين في غيره لمكان قوله ثم يدعه في اولهما ولن قبض بيعه في الثانية وفي الثاني الى ظهور جميع الاخبار في غيره حيث ان مبدء الثلثة ايام فيها بحكم التبادر وقت البيع فالحكم بانه ان لم يجئ بالثمن فيها يكون البايع فيها بالخيار قرينة على ارادة غير النسية هذا كله مع انه على القول بشمول تلك الاخبار للنسية والسلف يكون الاخبار الدالة على لزوم كل من النسية والسلف المذكورة في ثانيها معارضة مع تلك الاخبار بالعموم من وجه فلو لم يرجح الاولين فالمرجع الى اصالة اللزوم مطلق البيع **فروع** أ قبض البعض كلا قبض لصدق عدم قبض الثمن واقباض المثمن مجتمعا ومنفردا **ب** شرط القبض المانع كونه باذن المالك فلا اثر لما يقع بدونه كما لو ظهر الثمن او بعضه مستحقا للغير ح قال في لك ولا يسقط هذا الخيار بمطالبة البايع بالثمن بعد الثلثة وان كان قرينة الرضا بالعقد عملا بالاستصحاب واستشكل فيه بعضهم مع القرينة لمفهوم صحيحة علي بن رئاب المتقدمة وهو في محله بل السقوط اظهر ومنه يظهر الوجه في سقوطه بالاسقاط ونحوه مما يدل على الرضا كلو بذل المشتري الثمن بعد الثلثة قبل الفسخ ففي سقوط الخيار وجهان منشاهما زوال الضرر والاستصحاب والثاني اظهر لان كون الضرر مناطا استنباطي لا عبرة به **ج** لو تلف المبيع بعد الثلثة وثبوت الخيار كان من مال البايع اجماعا محققا ومنقولا متواترا ويدل عليه مضافا اليه والى ما ياتي صحيحة ابن سنان لا ضمان على المبتاع حتى ينقضي الشرط ويصير المبيع له وكذا لو تلف قبل الثلثة على الاشهر الاقرب بل في فع الاجماع عليه للنبوي كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال البايع ورواية عقبة بن خالد في رجل اشترى متاعا من رجل واوجبه غير انه ترك المتاع عنده ولم يقبضه قال اتيك غدا ان شاء الله فسرق المتاع من مال من يكون قال من مال صاحب المتاع الذي هو في بيته حتى يقبض المتاع ويخرجه من بيته فاذا اخرجه من بيته فالمبتاع ضامن لحقه حتى يرد ماله اليه وذهب المفيد والسيد والديلمي ومن تبعهم بل في الانتصار والغنية الاجماع عليه وعن نكت الارشاد الميل اليه الى ان تلفه من المشتري نظرا الى ثبوت الناقل من غير خيار ولكون النماء له فيكون التلف عليه للتلازم الامرين كما يستفاد من موثقة اسحق بن عمار ورواية معوية بن ميسرة الواردتين في خيار الشرط والاول مردود بما مر من الدليل و الثاني بانه لا يدل على التلازم من الجانبين بل على ان كون التلف مما لا يستلزم لكون العلة له دون العكس فلا يبعد وقد يستدل بالاجماعين المحكيين وضعفه عندنا ظاهر وعن ابن حمزة وظاهر الحلبي ان البايع ان عرضه تسليمه على المشتري فلم يقبله فالثاني والا فالاول ونفي عنه الباس في لف ولا مستند تاما له **السادس** خيار ما يفسد من يومه فلو اشترى احد ما يفسد من يومه لزم البيع الى الليل فان اتى المشتري بالثمن والا فللبايع الخيار لمرسلة محمد بن ابي حمزة او غيره في الرجل يشتري الشيء الذي يفسد من يومه ويتركه حتى ياتيه بالثمن قال ان جاء فيما بينه وبين الليل بالثمن والا فلا بيع له واثبات الخيار بها مع ظهورها في البطلان قد مر وجهه وفي رواية زرارة والعهدة مما يفسد من يومه مثل البقول والبطيخ والفواكه يوم الى الليل والمستفاد من هذا التمثيل ان المراد بالفساد هنا مطلق النقص والتنزل ولو في الوصف والطراوة ويكون لفظة من بمعنى في اي ما ينقص بحسب الوصف في يومه او يكون ابتدائية اي ينقص وصفا مبتدء من يومه فان ما مثل به كذلك فان احسن ما يكون هو عليه هو اول يومه ثم ينقص شيئا فشيئا الى ان يفسد بالمرة وانما قلنا ان المستفاد منه ذلك اذ لا شك ان ما مثل به ليس مما يفسد بالمرة في اليوم قطعا نعم ينقص وصفه من الطراوة ونحوها وفساده في يومه نادر لا غير مفيد اذ ما من شيء الا وهو كذلك ومما ذكرنا يظهر انه لا وجه لما استشكله في لك وغيره من ان الغرض من اثبات هذا الخيار تلافي ضرر البايع قبل تلف المبيع بان يفسخ البيع ويبيعه لغيره قبل تلفه و هذا المعنى يقتضي ان يكون الفسخ قبل التلف اذا كان مبدء الخيار دخول الليل فليس المبيع مما يفسد ليومه والحال ان المسئلة مفروضة فيما لا يبقى والرواية ايضا دالة عليه وح فثبوت الخيار بعد فساده لا وجه له وانما ينبغي ثبوته اذا خيف فساده بحيث يتلافى امره قبله انتهى ووجه الدفع ان المراد بالفساد ليس التلف حتى لا يكون وجه للخيار بل ضرب من النقص ولما كان النقص الحاصل في طرف اليوم لم يكن مما يوجب كثير تفاوت وانما ذلك بمضي الليل على المبيع فاثبت الخيار بعد مضي اليوم وقد يستدل على ثبوت ذلك الخيار بخبر الضرار وهو غير جيد لانه ان اريد ضرر المشتري فهو مما اقدم نفسه عليه حيث تركه ولم ياخذه مع ان البيع من قبله ممكن وان اريد ضرر البايع فهو انما يكون لو جعلنا الفاسد من ماله ولكن لو قلنا انه من مال المشتري فلا ضرر عليه وكون التلف قبل القبض من البايع مطلقا حتى فيما كان العين باقية وان فسدت غير ثابت ولو سلم فالضرر انما هو من الحكم بكون التلف قبل القبض من البايع لا من الحكم باللزوم اذ مقتضى اللزوم كون التلف من المشتري فلا ضرر لاجله على البايع فلو اثر نفي الضرر لاثر في رفع هذا الحكم دون اللزوم هذا والتحقيق ان كون التلف قبل القبض على البايع نوع من الضرر فدليله اخص مطلقا من ادلة نفي الضرر فيجب تخصيصها به ولكون الضرر الحاصل في المقام من افراد هذا النوع فلا يكون منفيا في الشرع ولا داخلا تحت ادلة نفي الضرر فلا وجه للاستدلال بها في المقام ومن ذلك يظهر ضعف ما ارتكبه جماعة من المتاخرين من اثبات الخيار في كل ما يتسارع اليه الفساد عند خوف ذلك وعدم تقييده بالليل والتاخير فيما يفسد في يومين الى حين خوف الفساد وغير ذلك من التفريعات **فرع** يشترط في هذا الخيار ما اشترط في

او المثمن ح

بيعه

ما له

سابته

سابقة من عدم قبض المثمن واقباض الثمن وعدم التاجيل في احدهما اما الاولان فلانهما مورد النص واما الثالث فلما مر في السابق

السابع

خيار الرؤية وهو انما يثبت في بيع الاعيان الموجودة في الخارج من غير مشاهدة حال البيع اذا كان بالوصف فظهر عدم المطابقة او برؤية قديمة اذا ظهر بخلافها فان ظهرت النقيصة كان الخيار للمشتري ان كان هو الموصوف له وان ظهرت الزيادة كان للبايع ان كان هو كذلك وكانه لا خلاف فيه كما في الكفاية بل اختلاف كما في شرح شا للاردبيلي وغيره بل بالاتفاق كما في يق بل بالاجماع كما في شرح يع بل بالاجماع المحقق له ولصحيحة جميل عن رجل اشترى له ضيعة وقد كان يدخلها ويخرج منها فلما ان نقد المال وصار الى الضيعة فقلبها ثم رجع فاستقال صاحبه فلم يقله فقال انه لو قلب منها او نظر الى تسعة وتسعين قطعة ثم بقي قطعة ولم يرها لكان له في ذلك خيار الرؤية وهي وان كانت خالية عن ذكر التوصيف المخالفة الا انه لابد من تقديرها للاجماع على اختصاص خيار الرؤية بتلك الصورة او لان ذلك معنى خيار الرؤية مضافا الى ان اطلاقها ايض لو كان لكفى لشموله المط وخروج ما خرج بالدليل او يتعدى الى المط بالاولوية كما يتعدى بها او بعدم الفصل الى غير مورد الصحيحة وهو لم ير شيئا من المبيع ان جعلت المشار اليه بذلك تمام الضيعة لا خصوص القطعة الغير المرئية وفيما اذا ظهرت الزيادة وكان الخيار للبايع وهو يستدل ويدل على المطلب ايضا النبوي المنجبر بما ذكر من اشترى شيئا لم يره فهو بالخيار وما رواه في كره عن طريق الخاصة انهم سئلوا عن بيع الجراب الهروية فقال لا باس به اذا كان لها بارنامج فان وجدها كما ذكرت والا ردها اي يجوز له ردها مع ان الرد ليس على الوجوب اجماعا فاول المعنى ان شاء وهو معنى الخيار وفي جميع الصور نفي الضرار والضرر بضميمة عدم قول بجبره بنحو اخر وفيه نظر لانه اخص من المدعى لاختصاصه بما تضمن الغبن وح فليس هو غير خيار الغبن الا ان يق بشموله لما لم يكن ذو الوصف المخالف مطلوبا للمشتري اصلا مع عدم المغبونية ايض وح فيمكن اتمام الاستدلال بضميمة الاجماع المركب وقد يستدل ايض بما ورد من كراهة شراء ما لم يره ومن ثبوت الخيار في شراء سهام القصابين وفيهما نظر لعدم دلالة الاول على ثبوت الخيار وخروج الثاني عن مورد المسئلة **فروع** أ هل هذا الخيار على الفور او التراخي فيه وجهان اشهرهما كما قيل الاول اقتصارا فيما خالف الاصل لزوم العقد على اقل ما يندفع به الضرر وقد يق انه وهو كان حسنا لو كان المستند مجرد ادلة نفي الضرر ولكنك عرفت النص المطلق ايضا فالاظهر ثبت الثاني **اقول** انه كان حسنا لو كان النص مطلقا ولكنه لا اطلاق فيه اذ غايته اثبات خيار الرؤية ويكفي في ثبوته وتحققه ثبوته في وقت واحد فيقتصر فيه على القدر المعلوم الآن يتمسك بالاستصحاب ولكن يعارضه استصحاب حال العقل حيث ان قبل ظهور المخالفة لم يكن خيار اصلا ولم يعلم بالظهور ازيد من ثبوته في الوقت المتصل بوقت الظهور فالاصل عدم ثبوته بعده فاذن الاجود ما عليه الاكثر ب لو كان التوصيف من ثالث فزاد ونقص باعتبارين كان الخيار للمتبايعين فان فسخا فهو والا يقدم الفاسخ والوجه ظاهر ج ولو راى البعض ووصف الباقي تخير في الجميع مع عدم المطابقة لصحيحة جميل المتقدمة واحتمال رجوع الاشارة الى خصوص القطعة غير مضر لامكان الاتمام بدخول الضرر بتبعض الصفقة في بعض الصور الغير المنجبر بما ذكر اجماعا والتعدي الى البواقي بالاجماع المركب وتدل عليه ايض الرواية المنقولة عن كره لشمول اطلاقها لما ذكر ولا فرق في ذلك بين ما اذا كان المجموع جنسا واحدا او جنسين اذا بيع بعقد واحد د لو نقص وصف ولكنه زاد اخر بحيث يجبر الناقص ثبت خيار المشتري ايض لاطلاق النص هـ هل يجوز اشتراط اسقاط هذا الخيار حين العقد ام لا استشكل فيه الفاضل في التحرير وقطع الشهيد الثاني بعدم سقوطه و استقرب في س بطلان العقد به وهو الاقرب لبطلان الشرط لكونه مخالفا للسنة نعم لو شرط عدم الفسخ لو ثبت له الخيار جاز ولزم ولم يؤثر الفسخ لو فسخ و لو شرط البايع ابدال المبيع ان ظهرت المخالفة فاستقرب في س الفساد معه والتحقيق انه ان كان المشروط عدم الفسخ وتملك البدل بهذا العقد فهو فاسد قطعا لبطلان الشرط وان كان الابدال بعقد اخر بعد رد المبدل منه وفسخه فلا فساد فيه لانه شرط سايغ وكان مراد س اه ولا يخفى صحيحا واما ما في يق فهو غير جيد جدا **الثامن** خيار الاشتراط وهو خيار مخالفة الشرط وتوضيحه انه اذا لم يف المشروط عليه بالشرط الواقع في متن العقد ففيه اقوال الاول عدم عصيانه وعدم وجوب الوفاء بالشرط عليه بل للمشروط له خيار الفسخ وفايدة الشرط جعل العقد عرضة للزوال عند فقد الشرط نسبه في شرح يع الى المش والثاني وجوب الوفاء به وعصيانه بتركه وعدم ثبوت الخيار له الا مع تعذر التوصل الى الشرط ولو باجبار المشروط عليه ورفع امره الى الحاكم فان تعذر ثبت له الخيار ذهب اليه جماعة منهم لك والكف وعن السرائر والغنية الاجماع عليه الثالث وجوب الوفاء ولو لم يف فالمشروط له مخير بين الاجبار مع الامكان والفسخ وان لم يمكن فله الفسخ الرابع وجوب الوفاء فان امتنع فله الفسخ وهو ظاهر س الخامس ان الشرط ان كان مما يكفي العقد في تحققه من دون احتياج الى صيغة اخرى كشرط الوكالة في عقد الرهن فهو لازم به ولا خيار فيه الا مع تعذر تحصيل الشرط وان احتاج الى امر اخر وراء ذكره في العقد كشرط الرهن على الثمن او العتق فلا يجب الوفاء به بل يجعل العقد اللازم جايزا نسب الى الشهيد ولا ارى على هذا التقرير فرقا بين هذا التفصيل والقول الاول لانما يكفي العقد في تحققه فيتحقق الشرط بتحقق العقد فلا يكون الشرط منتفيا حتى يبقى خيار ثم انهم استدلوا للاول باصالة عدم وجوب الوفاء وعدم لزوم العقد بدون الشرط وكون الانتقال مطلقا على الشرط فلا يحصل الانتقال اللازم بدونه ويرد الاصل الاول بادلة وجوب الوفاء بالشرط سيما في ضمن العقد كما ذكرناها في كتاب عوايد الايام والثاني بعمومات لزوم البيع والثالث بمنع كون الانتقال معلقا وانما هو اذا كان الشرط بالمعنى الاصولي وليس كذلك بل هو بالمعنى اللغوي الذي هو الالزام والالتزام مع انه لو اريد به المعنى الاصولي لاقتضى انتفاء البيع بانتفاء الشرط من غير حاجة الى الفسخ بل يكون العقد من راسه باطلا ولو وفى بالشرط لايجابه التعليق ودليل الثاني

اما على وجوب الوفاء فمامر واما على التسلط على الاخبار فلكونه تاركا للواجب واما على التسلط على الفسخ مع التعذر فكانه الاجماع المنقول وادلة نفي الضرر والاولان صحيحان واما الثالث فيرد بعدم حجية الاجماع المنقول وامكان جبر الضرر بغير الخيار من تقاص ونحوه مع ان كل شرط ليس مما يتضمن انتفائه الضرر وادلة ساير الاقوال يظهر مما مر **اقول** ويمكن ان يستدل للمقام برواية ابي الجارود ان بعت رجلا على شرط فان اتاك بمالك والا فالبيع لك وجه الاستدلال ان الشرط فيها مطلق يعم جميع الشروط فان لفظة ما في قولك مالك موصولة واللام جارة فيثبت المطلوب في جميع الموارد وان جعلت لفظة ما جزء للكلمة وكذلك اللام فاما يراد بالمال المشروط مطلقا او مجازا او يخص الشرط بالمالية ويتعدى الى الغير بالاجماع المركب ويثبت تمام المطلوب وكذلك في المشروط التي للمشتري وخياره واما ارادة الثمن من المال فهو مع كونه تخصيصا بلا مخصص يوجب لغوية قوله على شرط الا ان يخص بشرط اتيان الثمن في وقت معين خاصة وهو ايضا تخصيص بلا مخصص مع انه ايضا يثبت المطلوب بضميمة الاجماع المركب واما تخصيص الشرط بشرط خيار مع عدم الاتيان بالثمن فهو تخصيص لا وجه له بل اخراج للاكثر واما ارادة الخيار من قوله فالبيع لك فبمثل التقريب المتقدم في قوله لا بيع له وعلى هذا فيكون الخيار ثابتا له ولمن الاخبار ايضا لادلة عموم لزوم الوفاء بالشرط واستحقاق المشروط له وعدم منافاة ثبوت الخيار له ايضا فاذن الحق هو القول الثالث ولو تلف المبيع قبل الوفاء بالشرط يبقى الخيار بالتقريب المتقدم ويبقى حق المطالبة والاخبار والظاهر فورية هذا الخيار ايضا للاقتصار على القدر المتيقن والتمسك باطلاق النص فيه بما مر سابقا والله العالم **مسئلة** ان مات من له الخيار انتقل الخيار الى الوارث بالاجماع المحقق والمحكي في مواضع منكرة وظاهر السراير ونفي عنه الشبهة في ذلك وقيل بلا اختلاف وقيل ولا يعرف في ذلك خلاف وهو الحجة في المقام وقد يستدل بالنبوي ما ترك الميت من حق فهو لوارثه وهو يتم لو ثبت كون الخيار مما ترك وبقائه بعد الموت واستصحابه غير صحيح لتغير الموضوع ومنه يظهر ضعف الاستدلال بعمومات الارث والاحتجاج باستصحاب تزلزل ملكية الطرف الاخر الموجب لثبوت الخيار للوارث بالاجماع المركب يضعف بمعارضته باصالة عدم حدوث خيار للوارث وغيره المزيل للتزلزل لانه ليس الا كون الملك بحيث يثبت فيه الخيار لاحد كما يضعف الاحتجاج بان ملكية ذي الخيار لما انتقل اليه كانت متزلزلة فيجب كونها كذلك للوارث ايضا بمنع الملازمة فان ملكية الوارث ثابتة بعمومات الارث وهي ظاهرة في المستقرة ولو منع الظهور فالاصل عدم تسلطه على الطرف الاخر **فرع** اذا لحق التحرير لو جعل الخيار لاجنبي فمات فالوجه عدم سقوط الخيار بل ينتقل الى الوارث لا الى المتعاقدين انتهى **اقول** كان الوجه ما ذكره لو كان المناط في الانتقال النبوي المتقدم او ايات الارث واما على ما ذكرنا من انه الاجماع فالوجه السقوط حيث لم يثبت الاجماع هنا ٢ لو شرط عدم انتقال الخيار الى الوارث فالوجه صحته وعدم الانتقال لان الثابت من الاجماع انتقال ما ليس كذلك من الخيارات نعم يشكل التمسك لو تمت دلالة الظواهر على الانتقال لان الشرط ح يكون مخالفا للسنة ثم ان كان الخيار خيار شرط ثبت للوارث في بقية المدة المضروبة فلو كان غايبا او حاضرا ولم يبلغه الخبر حتى انقضت المدة سقط خياره ع ان كان الخيار خيار غبن اعتبر فيه الفورية لعدم ثبوت الزايد منها عن الاجماع والظاهر ان الفورية المعتبرة فيه من حين بلوغ الخبر وعلمه بالفورية ٥ لا يثبت من ادلة انتقال الخيار الى الوارث ازيد من انه كما كان للمورث ينتقل الى مجموع الورثة لان الخيار نفسه ليس مما يختص بالحصص ولا دليل على تخصيصه بالنسبة الى ما فيه الخيار بان يكون لكل وارث فسخ حصته منه على ان مورثهم لم يملك الا فسخ الجميع فالمنتقل اليهم انما هو حقه وعلى هذا فليس للوارث مع التعدد التفريق بان يفسخ في البعض ويجيز في البعض بل لهم اما فسخ الجميع او قبوله ولو اختلف الورثة في الفسخ والاجازة قبل تقدم الفسخ فيفسخ بفسخ الجميع او حصته خاصة مع تخير الاخر لتبعض الصفقة وجوه نظر فيه جماعة وهو في موقعه بل الحق تقديم الاجازة فاذا اجاز واحد لزم البيع في الجميع اذ لم يثبت اثر الا لفسخ الجميع الذي هو بمنزلة فسخ المورث فاذا اجاز واحد بقي خيار الاخر بلا اثر بل لا خيار لهم اذ لم يثبت الا خيار الجميع وينتفي الكل بانتفاء جزئه وكونه موجبا لابطال حق من يريد الفسخ مع معارضته بكون تقديم الفسخ ايضا مبطلا لحق اجازة الاخر مردود بمنع كون الخيار حقا للبعض وانما هو امر ثابت للجميع من حيث هو على ان لا حجر في ابطال حق بسبب استيفاء حق ع اذا كان الخيار في بيع الارض او شرائها فهل للزوجة الخيار ام لا استشكل فيه في عد واستبعد في شرحه للشيخ في ارثها من الخيار في الارض المشتراة واذ عرفت ان الخيار انما هو للجميع دون كل واحد فنعلم دخولها في اهل الخيار اذ لم يثبت من ادلة الانتقال الا الانتقال الى الجميع الذين منهم الزوجة فلم يعلم الانتقال الى من سواها خاصة نعم لو انحصر الوارث فيها فالحق على ما ذكرنا من انحصار الدليل بالاجماع عدم انتقال الخيار اليها واما على الاستدلال بالظواهر يجب الحكم بالثبوت لعدم مخرج لا ارث الزوجة من الخيار ثم الورثة في صورة عدم الانحصار بان كان ذو الخيار للمورث بايعا فان لم يجز الزوجة الفسخ ترث حصتها من الثمن وان اختارت الفسخ مع ساير الورثة لم ترث من الارض ولا من ثمنها لان بعد الفسخ يستحق المشتري الثمن من مال البايع اذ انتقاله اليه كان من جهة البيع وقد انفسخ وانتقال حصتها من الثمن اليها قبل الفسخ كان انتقالا متزلزلا هذا اذا كان الشرط مطلقا وان كان مقيدا برد الثمن فيتبع الحكم ما قررته الزوجة اولا فان اختارت الفسخ مع رد الثمن من مال الميت بعض حصتها من الثمن وان اختار يسمع رده من مال ساير الورثة لم ينقص وان كان ذو الخيار مشتريا فان اختارت الزوجة الاجازة لم ترث من الارض وان اختار الفسخ ورثت من الثمن ز لو اسقط بعض الورثة ما له من الخيار ليس له الرجوع بعده لان الثابت من الاجماع خيار غير مثل ذلك الشخص ولا يفيد الاستصحاب لان الثابت له اولا لم يكن الا حقه قبل الاسقاط اي ما لم يسقط فيتعارض الاستصحاب بان ح لو كان الوارث صغيرا او مجنونا قام وليه مقامه وكذا لو جن ذو الخيار **مسئلة** ذهب اكثر الاصحاب بل عن ظاهر السراير وصريح موضع من كره الاجماع عليه ان المبيع يملك بالعقد

في بيان انه لو مات من له الخيار انتقل الخيار الى الوارث

في بيان خيار الغبن واعتبار الفورية

في بيان ان المبيع يملك بالعقد

وعن الاسكافي

كتاب البيع

وعن الاسكافي انه يملك بانقضاء الخيار مع عدم الفسخ وهو المحكي عن الشيخ اذا كان الخيار لهما او للبايع والا فكالاول على ما في فاو يخرج عن ملك البايع وان لم يدخل في ملك المشتري كما عن ط والحق هو الاول لصدق البيع المقتضي للملك شرعا بعمومهما وفقد المانع المعلوم اذ ليس الا ثبوت الخيار وهو منافاته لغير معلوم بل عدمها معلوم كما في خيار العيب وفي الاطلاق كثير من النصوص الدالة على جواز بيع المبتاع قبل القبض مطلقا كما في بعض ومن البايع كما في لغو وان اربح للمشتري البايع ثانيا وفي بعضها صرح بعدم قبض شئ من الثمن والمثمن وجه الاستدلال انه يدل على جواز بيع المشتري لنفسه ان يجرله المستلزم لكونه ملكا له سواء كان له خيار او لا الا ان دلالته انما هو فيما اذا كان الخيار للبايع لمعارضته مع ما هو اخص منه مطلقا مما يدل على عدم جواز البيع فيما اذا كان الخيار للمشتري الا مع اسقاطه الخيار كرواية السكوني للنقل في خيار الشرط في رجل اشترى ثوبا بالشرط الى نصف النهار فعرض له ربح فاراد بيعه قال ليشهد انه قد رضيه واستوجبه ثم ليبعه ان شاء ورواية الشحام عن رجل ابتاع ثوبا من اهل السوق لاهله واخذه بشرط فيعطي به ربحا قال ان رغب في الربح فليوجب على نفسه الثوب ولا يجعل في نفسه ان رده عليه ان يرده على صاحبه ويؤيد المط بل يدل عليه ايض اطلاق ما يدل على ما لا يعيد للمشتري مطلقا او مع علم البايع او مع الشرط وقد يستدل ايض بمفهوم النصوص الاتية الدالة على ان كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بايعه من دون تقييد بمضي زمان الخيار فانه يدل على ان التالف بعد القبض من مال المشتري وان كان له خيار ولو انه ملكه لم يكن كذلك وبخصوص موثقة اسحق بن عمار ورواية معوية بن ميسرة المتقدمتين في خيار الشرط المصرحتين بان كلا من النماء والتلف في مدة الخيار من مال المشتري واختصاصهما بنوع من الخيار بعد القول بالفصل منجبر وبتعليق اباحة التصرف في الكتاب والسنة على التراضي والمبايعة فلو لم يكن مفيدة للملك لما جاز التعليق عليه وبان الصحة هنا ترتب الاثر فان وصف المبيع بها مال وقوعه يثبت المط والا فلا معنى للخيار وبانه لولا انتقال الملك الى المشتري لكان موقوفا فلم يكن فرق بين بيع المالك والفضولي وهو بط وفي الكل نظر اما الاول فلكون اطلاق مفهومه معارضا مع اطلاق المنطوق الذي هو اقوى مضافا الى معارضته مع ما هو اصح منها سندا كصحيحة ابن سنان عن الرجل يشتري الدابة والعبد ويشترط الى يوم او يومين فيموت العبد او الدابة او يحدث فيه حدث على من ضمان ذلك فقال على البايع حتى ينقضي الشرط ثلثة ايام ويصير المبيع للمشتري شرط له البايع او لم يشترط وان كان بينهما شرط اياما معدودة فهلك في يد المشتري قبل ان يمضي الشرط فهو من مال البايع وقريبة منها رواية النصري ودعوى اختصاصهما بخيار الحيوان او الشرط غير ضاير لما مر واما الثاني فلمعارضته من جهة التلف مع ما تقدم ومن جهة النماء مع صحيحة الحلبي المتقدمة في خيار الحيوان في رجل اشترى شاة فامسكها ثلثة ايام ثم ردها قال ان كان في تلك الثلثة ايام شرب لبنها رد معها ثلثة امداد وان لم يكن لها لبن فليس عليه شئ وترجيح الموثقة واختيها على الصحيحة وصاحبتها بالشهرة ومخالفة العامة كما وقع عن بعضهم غريب لان اصل الحكم في النوعين وهو كون التلف ممن لا خيار له وهو المشتري في النوع الاول والبايع في الثاني مشهور بين الاصحاب بل كما صرح جماعة عليه اجماعهم فلا يوجب كون ما يدل على لزومه شرعا لاحدهما مخالفا للعامة ترجيحا له من هاتين الحيثيتين واغرب منه الترجيح بصراحة الدلالة فانهما في النوعين على نسق واحد بل دلالة الثاني تتم بواسطة مفهوم قوله ويصير المبيع للمشتري مضافا الى ترجيح صحة السند والتحقيق انتفاء التلازم بين الحكم بكون التلف من احدهما وثبوت الملكية له لعدم دليل عليه من عقل او شرع ولذا يكون التلف من البايع قبل القبض وان لم يكن خيار فيه ايض وكذا في زمن الخيار للمشتري عند القائلين بتملكه فالاستدلال بذلك ساقط راسا بل وكذا في النماء ايض فانه لا دليل على استلزام كون النماء لشخص كون الملك له ايض واما الثالث فلمنع الملازمة المذكورة بقوله لو لم يكن مفيدة للملك لما جاز التعليق واما الرابع فلمنع قوله يثبت المط اذ يكفي في الصحة كون الاثر هو الملكية الحاصلة بمضي مدة الخيار واما الخامس فلمنع لزوم عدم الفرق ان اريد مطلقا ومنع بطلان اللازم ان اريد من وجه ودليل الاسكافي الاصل المندفع بما مر وما يدل على ان التلف من مال البايع كما سبق وضعفه ظاهر ومفهوم قوله ويصير المبيع للمشتري وجوابه بعد كونه اخص من مدعاه حيث انه يختص بالخيار الثابت للمشتري خاصة وبخيار الحيوان او عدم ثبوت الاجماع المركب لذا افتى بعض المتاخرين بوضوح الحكم في خيار الشرط واستشكل في خيار الحيوان انه لم يحكم بهذا الجزء من الحديث سوى الاسكافي فهو مخالف لشهرة القدماء بل الاجماع فهو عن درجة الحجية ساقطة ولم نقف على دليل للشيخ سيما على النقل الاخير في الاخذ بالشفعة وفي جريانه في حول الزكوة وغير ذلك وقالوا ان النماء المتجدد في زمن الخيار وياتي بيانه

فرع

افرع يظهر منهم ان تبعية الملكية المستقرة في النماء المتجدد في زمن الخيار للملكية الاصل قاعدة كلية ثابتة ولذا الاكثر على ملكية المشتري كون النماء المتجدد وان فسخ البايع وقالوا ليس له مطالبة المشتري بالنماء ولا بمثله او قيمته مع تلفه وقال بعض المتاخرين بعد نقل صحيحة الحلبي المتقدمة المصرحة بوجوب رد ثلثة امداد للبن الشاة المردودة بعد ثلثة ايام ان ما مر من ان الغلة في زمن الخيار للمشتري فهو مختص بخيار الشرط وقال بعض لغو بعد نقل موثقة اسحق بن عمار الدالة على ان الغلة للمشتري ونقل الروايات الواردة في خيار العيب الدالة على ما يخالف ذلك ظاهرا ويمكن الجمع بينهما بحمل الموثقة ونظايرها الدالة على ان النماء في زمان الخيار انما هو للمشتري على خيار الشرط واختصاص الحكم به دون غيره من انواع الخيار وورود تلك الاخبار في خيار الشرط مؤيد لذلك الحمل انتهى ويظهر منهما عدم كلية القاعدة وهو وان كان مخالفا لما هو المشهور والمقتضي استصحاب ملكية النماء الثابتة حال الخيار قطعا بلا معارض الا ان صحيحة الحلبي والمستفيضة الواردة في خيار العيب تساعده واظهر منها موثقة اسحق بن عمار ورواية معوية بن ميسرة المتقدمتين ومخالفته للشهرة بعد اشتهار الحكم الذي هو العلة واستنادهم في الحكم الى هذين الخبرين غير ضاير والدالتان على ان النماء لمن عليه التلف فهو لا يظهر الا

ممنوع

كما هو ظاهر جداً

في بيان ان النماء المتجدد في زمن الخيار تابع للملك

ان يثبت الاجماع على الكلية وهو محل نظر وظاهر الموثقة والرواية كون النماء لمن عليه التلف وان لم ينفسخ البيع بالخيار ولعل الحكم به مستبعد
يجوز للمشتري التصرف في المبيع وللبايع في الثمن وان لم يوجبا البيع على نفسهما قبل التصرف لان الناس مسلطون على اموالهم ولا فرق في التصرفات
بين انواعها اذا كان الخيار للمتصرف خاصة اذا لم يكن متلفا ولا ناقلا وان كان كذلك فاما يكون الخيار للمتصرف او للاخر او لهما فان كان الاول فالظاهر
جوازه وسقوط خياره مطلقا ناقلا كان المتصرف او متلفا لان الفسخ عبارة عن ابطال البيع الذي هو نقل الملكية المتحققة للمتصرف ووجود الملكية
فرع بقاء المملوك او عدم انتقال الملكية ومع التلف والنقل لا ملكية لها حتى يبطلها فلا يمكن استصحاب الخيار لتغير الموضوع ولكونه باعثا على
اسقاط حقه عن نفسه لا يعارض الخيار ولذا لزوم النقل وابطال ملكية الطرف الاخر بعض المشروط الثابت تحققه في ضمن الكل فلا يمكن استصحابه
واما جواز الفسخ للبايع الشرطي مع تصرفه في الثمن واتلافه اياه فهو لانه مفهوم بين المتعاقدين فالمشروط حقيقة خيار فسخ ملكية الطرف الاخر مع
رد مثل الثمن لا ملكية الطرفين وان كان الخيار لهما او للاخر خاصة واما اذا كان للاخر دونه او لهما فقيل لا يجوز اذا كانت ناقلة كالبيع والوقف و
الهبة الا باذن الاخر ولنا فاقهما خياره وقال الفاضل في كره ولو باع او وهب او قبض اي المشتري في زمن خيار البايع او خيارهما بغير اذن البايع كان
الوقوف على الاجازة وهذا تصريح بالجواز وتزلزله في زمان خيار البايع وقال في عد ولو باع او وقف او وهب في مدة خيار البايع او خيارهما
لم ينفذ الا باذن البايع وهذا يحتمل الوجهين وصرح في ير وكره بجواز عتق المشتري للعبد في زمان خيار البايع او خيارهما وتردد في الثاني في كون
خصوص العتق كالتلف فرجع البايع بعد الفسخ الى المثل او القيمة او كون العتق على الاجازة موقوفا وقد يقوى صحة البيع وتوقفه على اجازة البايع التحقيق
فان فسخ يرجع المبيع اليه وان سقط خياره باحد مسقطاته لزم اما الاول فلكونه ملكا له والناس على اموالهم مسلطون ولعمومات حلية البيع
اما الثاني فلاستصحاب خيار البايع فان معنى خياره ولا زمه تسلطه على ارجاع المبيع الى ملكه واستصحابه يقتضي جواز اخذه العين ما دامت باقية و
ليس البيع الا نقل الملك الثابت للبايع وليس للمشتري في زمن الخيار الا الملك المتزلزل فلا يترتب على بيعه الا حصول الملكية المتزلزلة الثابتة للمشتري
لمن يشتريه ثانيا وهي الملكية المنتفية بفسخ البايع الاول ولا ينافيه لما لزوم البيع لان مقتضاها لزوم نقل الملك الصادر من البايع فيكون نقل
الملك المتزلزل الصادر من المشتري لازما ومقتضاه عدم تسلطه على فسخ ذلك النقل حتى لو لم يفسخ البايع الاول لم يكن له اصلا وهذا لا ينافي
تزلزل الملك الحاصل ببيع اخر ولا يخفى ان ذلك يجري فيما لا يقبل التزلزل من التصرفات الناقلة كالوقف والعتق وكذا في التلف ومع ذلك يرد
عليه ما مر من ان الفسخ بالخيار كان فسخ ملكية المتصرف وبعد انتقالها لا وجه لبقاء خيار الفسخ فالحق عدم جواز التصرف في المتلفة والناقلة مطلقا
في هذه الصورة الا باذن الاخر لا يجابها اتلاف حق الغير الموجب للضرر والضرار واذا لم يجز لم يترتب عليها الاثر لو وقعت ايض نعم يجوز للمشتري
الانتفاع بالمبيع بنحو الركوب واستخدام العبد وسكنى الدار وزرع الارض ونحوها للاصل وهل للبايع اخذ الاجرة منه بعد الفسخ لا شك في
عدمه اذا كان الخيار للبايع لان النماء للمشتري ح وان كان الخيار للمشتري فكذا لعدا بمه لاصل العدم وعدم صدق الغلة التي جعلها في
في الموثقة وصاحبها لمن عليه التلف نعم لو اجرها المشتري فحكم الاجرة حكم النماء لصدق الغلة عليها ع يجوز للمشتري اجارة المبيع الى تمام مدة
الخيار والزايد عليها وحكمها حكم البيع وحكم وجه الاجارة حكم النماء نعم لو اجر من البايع نفسه في زمن خيار البايع فالظ لزوم الاجارة لوقوعها
باذنه مسئلة اذا تلف المبيع قبل قبضه فهو من مال بايعه بالاجماع المحقق والمحكي عن الغن وضه وفي ح عد للشيخ علي وفي كره انه لا خلاف
فيه عندنا وفي كف لا نعرف فيه خلافا وهو الحجة فيه مضافا الى النبوي ورواية عقبة بن خالد المتقدمتين في تلف المبيع في خيار التاخير وقصور
هما سند لو كان منجبر بالعمل فهما بعد الاجماع مخرجان للحكم هنا عن مقتضى قاعدة حصول الملكية بمجرد العقد المستلزم لكون التلف من المشتري
والمراد بكونه من مال بايعه انه ينفسخ العقد بتلفه من حينه ويرجع الثمن الى ملك المشتري وليس للمشتري مطالبة المثل او القيمة لان هذا
مقتضى كونه من ماله وهو المستفاد من مفهوم الشرط في قوله ع في رواية عقبة فاذا اخرجه من بيته فالمبتاع ضامن لحقه حتى يرد اليه ماله
فانه يدل على انه ما لم يخرجه ليس ضامنا لحقه الذي هو الثمن ثم انه لا ريب في الحكم اذا كان التلف بافة سماوية واما اذا لم يكن كذلك بل كان من
المشتري او البايع او الاجنبي فقيل بالرجوع الى مقتضى القاعدة وهي كون التالف من مال المشتري ورجوعه الى المتلف بالمثل والقيمة لو لم يكن
نفسه وقد ينسب ذلك الى فتوى الجماعة وفي س و لك وح عد للشيخ على تخير المشتري بين الفسخ والرجوع بالثمن وبين مطالبة المتلف بالمثل او
القيمة في الاخيرين وهو مذهب الشيخ على ما في كره في الثالث واما في الثاني فمذهبه على ما في كره انه كالتلف بافة سماوية فينفسخ البيع بل ذكر في
كره وجها في كون الاول ايض كالتلف بافة سماوية فعلى المشتري للمتلف القيمة للبايع ويسترد الثمن واطلق الحلي وجماعة انه اذا تلف المبيع قبل القبض
فهو من مال بايعه وهو ظاهر في الاطلاق وكون المتبادر من التلف كونه بافة سماوية مم وعلى هذا فيكون الاطلاق هو مدلول الروايتين مضافا
الى ان المفهوم في الاخيرة كاف في اثبات الاطلاق فعليه الفتوى نعم كون اتلاف المشتري من البايع انما هو اذا لم يصادف قبضه بل كان بتفريطه منه
والا فانما صادف فمن المشتري ولو جبرا وجعل مطلق اتلافه بمنزلة القبض لا وجه له ثم البايع يعمل مع المتلف اذا كان غيره معاملة صاحب المال مع من
اتلفه فرع النماء بعد العقد قبل التلف للبايع على ما اخترناه لان التلف منه وعلى المشتري فيه وجهان مبنيان على ان التلف هل هو امارة
الفسخ للعقد من اصله كما قيل ونسب الى ظاهر النص وعبارة جماعة او من حين التلف كما هو ظاهر لك وغيره فيقدرون دخوله في ملك البايع

في بيان أنه اذا تلف المبيع قبل قبضه فهو من مال بايعه

في بيان أن النماء بعد العقد قبل التلف للبايع

ايامًا

ايّاما ويكون التلف كاشفا عنه والحق هو الثاني استصحابا للحالة السابقة وعدم ظهور النص في خلافه قال في كره انّ اتلاف الثمن المعين كالمثمن في الاحكام المذكورة ويظهر ذلك من غيره ايض وهو كذلك لصدق المبيع عليه لغة والتفرقة في العرف المتاخر غير ضاير لاصالة تاخر الحادث مع ان استفادة العموم من رواية عقبة ممكنة مسئلة صرّح في كره وس بانه لو ابرء المشتري البايع من الضمان لم يبرء وهو كذلك للاصل وكذا لو شرط البراءة لكونها مخالفة للسنة مسئلة لو تلف بعض المبيع قبل قبضه فهي بالنسبة من مال البايع وللمشتري الفسخ ايض لتبعض الصفقة وفي كره انه ان كان للتالف قسط من الثمن كعبد من عبدين ينفسخ العقد فيه ولا يبطل في الاخر بل يتخير المشتري في الفسخ للتبعض وان لم يكن له قسط من الثمن كما لو سقطت يد العبد فلعلمائنا فيه قولان احدهما تخير المشتري بين الفسخ والامضا مجانا وثانيهما تخيره بين الفسخ والامضاء مع الارش اقول لاريب في كون التلف من البايع فيما اذا كان للتالف قسط من الثمن لصدق المبيع والمباع عليه واما في غيره فمقتضى القاعدة كونه من مال المشتري لانه مما له وعدم معلومية صدق المبيع والمباع الواردين في الخبرين عليه مع ان الاول ضعيف وانجباره في مثل ذلك غير معلوم والثاني مخصوص بالمسروق والتعدي الى غيره بعدم الفصل الغير الثابت هنا مسئلة اذا تلف المبيع او الثمن في زمن الخيار فمقتضى القاعدة كونه من مال المشتري في المبيع ومن البايع في الثمن مط سواء كان الخيار للمشتري او البايع او للاجنبي او لاثنين منهما او للثلثة ويدل عليه في صورة كون الخيار للبايع موثقة اسحق بن عمار ومعوية بن ميسرة المتقدمتين وفي جميع الصور قوله فاذا اخرجه من بيته المتقدم في رواية عقبة الا انه خرج من هذه فيما اذا كان الخيار للمشتري خاصة بلا خلاف يعرف لصحيحة ابن سنان ورواية البصري المتقدمتين ورواية وبقي الباقي تحت القاعدة وظاهر الصحيحة والروايتين كون التلف من الله وعلى هذا فيكون غيره من كون التلف من البايع او المشتري او من شخص معين باقيا تحت مقتضى القاعدة من كون التالف من مال المشتري ويرجع على المتلف اذا كان غيره الى قاعدة ضمان التالف وهل يبقى الخيار لمن له الخيار بعد التلف ام لا مقتضى القاعدة التي ذكرناها من عدم امكان استصحاب الخيار بعد انتفاء الملكية انتفائه مط

المقصد الثالث في النقد والنسية

اعلم ان البيع بالنسبة الى تعجيل الثمن والمثمن وتاخيرهما او لو بسامحة والتفريق اربعة اقسام الاول النقد والثاني الكالي بالكالي والثالث النسية والرابع السلف وما بعض ثمنه نقد وبعضه نسية مركب من النقد والنسية ومنها لو شرط اداء الثمن من حين العقد الى عشرة ايام مثلا بقسط الايام ولو لم يشترط التاخير ولكن شرط جواز التاخير اما صريحا نحو بعتك بشرط ان يكون لك التاخير الى عشرة ايام او التزاما نحو بعتك بشرط ان لا يؤخر الثمن عن عشرة ايام حيث انه يفهم منه عرفا ان له التاخير ما دون العشرة ومنه قوله بعتك بشرط ان يؤدي الثمن اليوم او ان تعجل في اليوم فانه يستلزم جواز التاخير ما لم يفت اليوم ففيه اشكال سيما اذا كان زمان تجويز التاخير قليلا بالنسبة الى جعله نسية مع ان شرط التاخير ساعة نسية قطعا او كان الزمان طويلا بالنسبة الى احتمال كونه نقدا نحو سنة فان الظ ان الاول نقد سيما اذا قال بشرط ان يؤدي الثمن اليوم او الساعة والثاني نسية سيما اذا قال بشرط ان يكون لك التاخير الى سنة او لا يؤخر عن السنة مع ان شرط التاجيل يكون نسية من غير فرق بين الزمان القليل او الكثير ويحتمل ان يشترط في التعجيل عدم شرط التاخير مط ولا تجويزه الا في مدة قليلة لا ينافي التعجيل عرفا نحو ساعة او يوم ويظهر من لك وغيره ان شرط التعجيل في هذا اليوم مثلا نقد حيث زمان التعجيل ويظهر الفائدة في مواضع كثيرة منها في خيار تاخير الثمن عن ثلثة فتدبر ونذكر احكامها في مسائل المسئلة الاولى من اشترى مطلقا من غير ذكر تاخير الثمن كان الثمن حالا من غير خلاف كما صرح به بعضهم ولانه المتبادر من الاطلاق ولانه لولاه فاما ينصرف الى اجل معين وهو تحكم بط او لا فيلزم ابطال المبيع وهو فاسد اجماعا ونصا ولانتقاله الى البايع بالعقد لانه مقتضاه ومقتضى الانتقال تسلطه على المطالبة حال الانتقال ولموثقة الساباطي في رجل اشترى من رجل جارية بثمن مسمى ثم افترقا قال وجب البيع والثمن اذا لم يكونا اشترطا فهو نقد ثم لو اشترطا التعجيل لافاد التاكيد ولو اخر مع الشرط ففي افادته التسلط على الفسخ وعدمه اقوال مرّ في فصل احكام الخيار وكذا لو شرط التاجيل الى اجل معين ولم يخرج عنه الثانية بيع النسية جائز اجماعا محققا ومحكيا في كره وغيره له وللمستفيضة بل المتواترة معنا الاتي كثير منها في تلك المسئلة وما بعدها ولا فرق فيها بين المدة القصيرة والطويلة حتى مثل الف سنة مما يسلم المتعاقدان عدم بقائهما اليه عادة بلا خلاف يعتد به للاصل وعمومات البيع والشرط وخصوص اطلاقات اخبار ثم ولا ينافيها رواية احمد بن محمد اذا بعناهم بنسية كان اكثر للربح فقال بعهم بتاخير سنة قلت فبتاخير سنتين قال نعم قال بثلث قال لا لعدم دلالتها على الحرمة بل غايتها الكراهة ويمكن ان يكون ذلك لطول الامل او صعوبة تحصيل الثمن في هذه المدة الطويلة مع انه على فرض الدلالة لمخالفة للشهرة العظيمة لولا الاجماع ومثله ليس بحجة سيما مع معارضتها مع اخبار كثيرة وموافقتها كما قيل لراي بعض العامة خلافا للمحكي عن الاسكافي فمنع من التاجيل على زيادة ثلث سنين ولا مستند له والرواية المتقدمة على مذهبه غير منطبقة فهي لحجيته غير صالحة الثالثة يشترط في صحة بيع النسية تعيين المدة بلا خلاف يعرف وفي الكفاية الظ انه لا خلاف في انه يشترط ان يكون المدة معلومة لا يتطرق اليها الزيادة والنقيصة وفي شرح شا للاردبيلي في دليل اشتراط تعيين المدة وكانه الاجماع فلو لم يعين المدة او عين اجلا محتملا للزيادة والنقيصة بطل البيع واستدل له باستلزام عدم التعيين للغرر والجهالة في الثمن لان للمدة قسطا من الثمن عرفا وعادة اقول اما الغرر فلزومه في جميع الموارد مم وكيف لا غرر في قولك بعتك الى اخر الشهر مع احتمال تسعة وعشرين وثلثين ويحصل الغرر بقولك بعتك الى تسعة وعشرين الشهر او ثلثين وكذا في تفاوت عشرة ايام ونحوها في نسية سنة نعم لا مضايقة في قبول لزوم الغرر فيما يختلف الثمن به عرفا وعادة فان الزمان قيد و وصف للثمن ويختلف

في بيان الفرق في جواز بيع النسية بين المدة القصيرة والطويلة

باختلافه ما بازائه البتة فادلة المنع عن بيع الغرر يمنع عن مثل ذلك فلو ثبت الاجماع المركب في جميع الموارد فهو والا فلا وجه للاستدلال ببطلانه بالغرر نعم يصح الاستدلال بالجهل بناء على الاصل الذي اصلناه في كتاب العوايد من اصالة عدم صحة جعل ما في الذمة ثمنا الا ما ثبت فيه الصحة وهو ما كان معلوما قدرا وجنسا ووصفا وقيدا ومنه يظهر عدم صحة جعل الاجل مجيء الغراب او ادراك الثمرات وما يشترك بين زمانين كشهر ربيع او الجمادى او يوم جمعة او يوم خميس لعين ما ذكر وقيل بالصحة في صورة الاشتراك ويحمل على الاول للتعليق على اسم معين متحقق بالاول قيل ولكن ذلك اذا علما بذلك قبل العقد حتى يقصد اجلا مضبوطا ولا يكفي ثبوت ذلك شرعا مع جهلهما او احدهما به ومع القصد لا اشكال في الصحة وان لم يكن الاطلاق محمولا عليه وتجويز الاكتفاء في الصحة بما يقتضيه الشرع فيه قصده ام لا نظرا الى كون الاجل الذي عيناه مضبوطا في نفسه شرعا واطلاق اللفظ منزلا على الحقيقة الشرعية غير صحيح يمنع تنزيل الاطلاق عليها مطلقا بل انما هو بالنظر الى اطلاق كلام الشارع خاصة لعدم دليل يدل على التعدي اصلا **اقول** لا يخفى ان مثل الربيع والجمعة اما مشترك لفظي او معنوي فان كان الاول كما هو الظاهر في الربيعين وان كان لا يحمل اللفظ على الاول الا مع القصد ولكن ما ذكره من اقتضاء الشرع ذلك وانضباط الاجل في نفسه واثبات الحقيقة الشرعية فيها وتنزيل كلام الشارع عليها هنا غير صحيح اذ لا اقتضاء من الشرع هنا ولا انضباط ولا حقيقة شرعية وان كان الثاني كما هو المستفاد من كلامه حيث جعله من باب الاطلاق فاللازم الحمل على الاول لتحقق المطلق به الا اذا علم قصدهما عدمه كما هو شان ساير المطلقات ولا دخل له ايضا باقتضاء الشرع والحقيقة الشرعية **فروع ا** الاختلاف الموجب للبطلان هو موجب التفاوت العرفي ولا يتسامح به عرفا فلا باس بالتاجيل الى اخر ساعة من اليوم الفلاني مع ان الساعة ايضا لها اجزاء بل وكذا ساعات اليوم بل اليوم بالنسبة الى الشهر والسنة ونحو ذلك ما لم يصرح بما يختلف به وذلك كما في الوزن فان وزن مائة من مثلا يختلف غالبا بمثاقيل عديدة وهو مغتفر الا ان يصرح فيقال بعت مائة من او مائة من الا عشرة مثاقيل بالترديد وكذا في تراب الحنطة ونحوه والدليل على اغتفار هذا القدر من الاختلاف في جميع ما ذكر الاجماع بل الضرورة **ب** اللازم كما مر في خيار الشرط تعيين المدة بما يتفاوت التعيين به من اليوم والشهر والسنة او الى الوقت الفلاني واذا عين بواحد من هذه الامور لا يضر الاختلاف بالاخر فلو عين باليوم لا يضر جهالة ساعاته ولو عين بالشهر لم يضر جهالة ايامه ولو عين الى عيد الاضحى لم يضر جهالة عدد الايام اليه اما لما مر من اعتقاد هذا الاختلاف وللاخبار المتضمنة لمثل السنة والسنين مع اختلاف ايامها وللاجماع **ج** لو اجل بالغاية بان يقول بعتك نسية الى اخر الشهر يحل الاجل بمجرد تمام الشهر وكذا لو قال الى اول الشهر الفلاني او الى يوم الجمعة فيحل بمجرد دخوله ولو اجل بالظرفية كان يقول بعتك بمائة درهم تؤديها في يوم اول الشهر الفلاني فلا يحل بمجرد دخول ذلك اليوم بل الظاهر انه ان كان مما يكون اختلافه قليلا متسامحا به لم يضر والا بطل فلو قال بعتك بان تؤدي ثمنها في الشهر الاتي بطل وكذا لو قال بعتك بان تؤدي ثمنها في السنة الاتية ولو قال بعتك بان تؤدي ثمنها في يوم اول الشهر او يوم اول السنة الفلانية صح فتامل **الرابعة** لو باع بثمن حالا وباخر مؤجلا بطل على الاظهر الاشهر كما صرح به جماعة ممن تاخر واليه ذهب الشيخ في ط والديلمي والحلبي والحلي وابن زهرة والفاضلان والشهيدان ونسبه بعض معاصرينا الى المفيد والاسكافي والسيد والقاضي ايضا للجهل الواقعي المانع عن انتقال الثمن وللاصل المتقدم مرارا ولموثقة الساباطي فالمنهي عن بيع ما لم يقبض وعن شرطين في بيع وقد فسر في رواية السكوني الاتية الشرطين في بيع بذلك وفي رواية سليمان نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن سلف وبيع عن بيعين في بيع وقد فسره جماعة بذلك منهم ابن الاثير في نهايته وان فسره بعض اخر بغير ذلك ايضا ولقوله عليه السلام في ذيل صحيحة محمد بن قيس الاتية من ساوم بثمنين احدهما عاجلا والاخر نظرة فليسلم احدهما قبل الصفقة فان الامر بالتسمية نهي عن ضده وهو الترديد والنهي موجب للفساد ولكن يمكن الخدش في الروايتين الاوليين باشتمالهما على ما ليس مطلقا او كليا بمنهي عنه تحريما فيجب اما تجوز في النهي او في المنهي عنه فيدخل الاجمال المسقط للاستدلال مضافا في الثانية الى عدم دليل على ارادة المطلوب من التعين في بيع بل لا يعلم شموله له بالاطلاق ايضا وفي الثالثة بعدم وجوب التعيين قبل الصفقة قطعا فيمكن ان يستحب ذلك فلم يبق الا الاصول المتقدمة وهي كافية في اثبات المطلوب لولا الدليل الدافع ولكن قد روى محمد بن قيس في الصحيح من باع سلعة فقال ان ثمنها كذا وكذا يدا بيد وكذا وكذا نظرة فخذها باي ثمن شئت وجعل صفقتهما واحدة فليس له الا اقلهما وان كان نظرة والسكوني في الضعيف قضى في رجل باع بيعا واشترط شرطين بالنقد كذا وبالنسية كذا فاخذ المتاع على ذلك الشرط فقال هو باقل الثمنين وابعد الاجلين يقول ليس له الا اقل النقدين الى الاجل الذي اجله بنسية وظاهر الروايتين دال على الصحة والاخذ بثمن النقد بالاجل المذكور وحكي العمل به عن نهاية الشيخ وحكاه في المهذب البارع عن المفيد والسيد والقاضي وبعض اخر عن الاسكافي ايضا وان اختلفت الاقوال في الجواز وعدمه مطلقا او بعد الامضاء وفي لك نسبه الى جمع من الاصحاب وفي شرح شا للاردبيلي الى جماعة واختاره في الكف ويظهر من المحقق الاردبيلي وصاحب الحدائق نوع تردد في المسئلة وهو في محله لاعتبار الروايتين وخلوهما عن المعارض الصريح الا ان يرد بمخالفة شهرة القدماء وهو ايضا بعيد لنسبته الى جمع وجماعة وحكايته عن الاجلاء المذكورين فاسد فالاقرب هو الصحة والعمل بمقتضى الروايتين كان العمل اقرب والترك احوط ولو كان البيع المردد ثمنه الى اجلين كشهر بدينار وشهرين بدينارين يصير البطلان اقرب لعدم المعارض للاصول واشكال ثبوت الاجماع المركب **الخامسة** لو باع شيئا نسية جاز للبايع ان يشتريه من المشتري قبل الاجل وبعده بزيادة او نقيصة بغير جنس ثمنه مطلقا او بجنس ثمنه مساويا له او بزيادة او نقيصة اذا لم يشترط ذلك حال البيع بلا خلاف في غير ما اذا كان بجنس البيع بعد حلول الاجل بجنس الثمن بزيادة او نقيصة والاجماع وعموما البيع

ولو باع بثمنين حالا ومؤجلا ابطل

تنبيه في بيع البايع ما اشتراه من المشتري بالزيادة والنقيصة

والشراء

والشراء وصحيحة بشار عن الرجل يبيع المتاع بنساء ويشتريه من صاحبه الذي يبيعه منه قال نعم لا بأس به ومنصور رجل كان له على رجل دراهم من ثمن غنم اشتراها منه فاتى الطالب المطلوب يتقاضاه فقال له المطلوب ابيعك هذه الغنم بدراهمك التي عندي فرضي قال لا بأس بذلك والاولى خاصة بالنسيئة عامة لجميع صور المسئلة والثانية عامة للنقد والنسيئة وتخصيص بعض مشايخنا اياه بالنسيئة غير موجه ويشمل ايضا اكثر صور المسئلة ولا معارض لها الا صحيحة اخرى لمنصور في صورة الشراء نسيئة على ما قيل عن الرجل يكون له على الرجل طعام او بقر او غنم او غير ذلك فاتى الطالب المطلوب ليبتاع منه شيئا قال لا يبيعه نسيئة فاما نقدا فليبعه بما شاء ولكنها مع خروجها عن مسئلة اشتراء ما بيع بالنسيئة وعدم صراحتها في اشتراء المبيع الاول ليست صريحة في عدم الجواز بل يحتمل الكراهة لمقام الجملة الخبرية واما اذا كان البيع بعد حلول الاجل بجنس الثمن بزيادة او نقيصة ففيه خلاف بل يظهر من كلام بعض مشايخنا الاخباريين كون الخلاف في ذلك ولو كان قبل حلول الاجل ايض وكيف كان فالحق المشهور فيه ايض الصحة ويدل عليه بعد الاصل والعمومات صحيحة بشار المتقدمة وصحيحة يعقوب بن شعيب عن رجل باع طعاما بمائة درهم الى اجل فلما بلغ ذلك الاجل تقاضاه فقال ليس لي دراهم خذ مني طعاما فقال لا بأس به فانما له دراهمه يأخذ بها ما شاء خلافا للمحكي عن الشيخ في النهاية وكتابي الحديث مستدلا برواية خالد بن الحجاج عن رجل بعته طعاما بتأخير الى اجل مسمى فلما جاء الاجل اخذته بدراهمي فقال ليس عندي دراهم ولكن عندي طعام فاشتره مني فقال لا تشتره منه لانه لا خير فيه ورواية عبد الصمد يبيع الطعام من الرجل الى اجل فيأتي وقد تغير الطعام من سعره فيقول ليس لك عندي دراهم قال خذ منه بسعر يومه قال افهم اصلحك الله انه طعامي الذي اشتراه مني قال لا تأخذ منه حتى يبيعه ويعطيك وفيهما مع انهما المخالفة للشهرة العظيمة المخرجة للخبر عن الحجية واختصاصهما بالطعام وقد جوز بعضهم الاختصاص به فلا اجماع مركبا واعمية الاولى عن الطعام الذي اشتراه منه وعن البيع بالزيادة او النقيصة ومطلوبهما بخصوصهما ان اوليهما معارضة مع ما مر بالتساوي فيجب اما الرجوع الى العمومات او الحمل على الكراهة والثانية وان كانت اخص منه مطلقا لاختصاصها بالطعام الذي اشتراه واعميتها منه الا ان احتمال كون قوله لا تأخذه جملة خبرية يمنع عن اثبات الزائد عن الكراهة ايض هذا اذا لم يشترط في متن العقد بيعه منه ثانيا واما لو شرط ذلك فيه بطل بلا خلاف كما قيل واستدل له بعضهم بتعليلات ضعيفة نعم يدل عليه مفهوم الشرط في رواية الحسين بن المنذر يجيئني الرجل فيطلب العينة فاشتري له المتاع من اجله ثم ابيعه اياه ثم اشتريه منه مكاني قال فقال اذا كان بالخيار ان شاء باع وان شاء لم يبع وكنت انت ايض بالخيار ان شئت اشتريت وان شئت لم تشتر فلا بأس والمروي في قرب الاسناد عن رجل باع ثوبا بعشرة دراهم ثم اشتراه بخمسة دراهم ايحل قال اذا لم يشترط ورضيا فلا بأس ومثله في كتاب علي بن جعفر الا انه قال بل بعشرة دراهم الى اجل ثم اشتراه بخمسة دراهم بنقد ولكنها اخص من المدعى لاختصاصها بما اذا كان البيع الثاني باقل من الثمن الاول اما الاخيرتان فظاهرتان واما الاولى فلانه الماخوذ في مفهوم العينة ومع ذلك فههنا كلام اخر وهو انه لا يمكن ان يكون البيع الاول مع شرطه صحيحا وخصوص الثاني فاسدا اذ مع صحة الاولين لابد وان يكون الوفاء بالشرط لازما وكيف يجتمع ذلك مع فساد الثاني ولا ان يكون مجرد الشرط فاسدا اذ مع فساده وصحة البيع الاول يلزم صحة الثاني ايض اذ يكون وجود الشرط كعدمه لفساده ويكون المشتري بالخيار فلابد وان يكون اصل البيع الاول فاسدا وعلى هذا فلا يكون هناك نسيئة ولا يجوز بيعه من غير البايع الاول ايض ولا يكون هذا العنوان للمسئلة جيدا بل يكون من قبيل ان يعنون ايض انه لو باع نسيئة لم يجز للمشتري بيعه من البايع بالثمن المجهول مثلا بل يجب ان يعنون مسئلة اخرى وهو انه لا يجوز شرط البيع من البايع في عقد البيع فتأمل **السادسة** لا يجب على المشتري نسيئة دفع الثمن قبل حلول الاجل اجماعا له وللاصل وبمقتضى الشرط ولا تسلط للبايع على طلبه للثلاثة المذكورة ولو تبرع المشتري بالدفع لا يجب على البايع الاخذ ايض اجماعا واصلا وتخيل الوجوب ببعض الاعتبارات العقلية ضعيف غايته واذا حل الاجل وجب الدفع على المشتري مع المكنة ومطالبة البايع ولو بشاهد الحال اجماعا ايض ووجهه ظاهر المشتري ولو لم يدفع كان للبايع المطالبة كذلك

كتاب المطاعم والمشارب

وفيه ابواب **الباب الاول** في بيان اصول عامة شاملة للحيوانات وغيرها ونذكرها في طي مسائل **المسئلة الاولى** الاصل الاولي في كل ما يمكن اكله وشربه الحلية وجواز الاكل والشرب عقلا وشرعا اجماعا وكتابا وسنة لما ثبت في علم الاصول من اصالة حلية الاعيان واباحة الافعال ما لم يثبت حرمتها بدليل **الثانية** الاصل في الخبائث الحرمة للاجماع وقوله سبحانه ويحرم عليهم الخبائث واستدل له بمفهوم قوله سبحانه يسئلونك ماذا احل لهم قل احل لكم الطيبات وهي المقابلة للخبائث وفيه انه مفهوم لا حجية فيه مع ان في استلزام عدم التحليل للتحريم وكذا في مقابلة الطيبات للخبائث نظر ثم المراد بالخبائث على ما ذكره جماعة ما تستخبثه منه اكثر النفوس المستقيمة وينفر عنه غالب الطبايع السليمة والظ انه ليس مرادهم ما ينفر الطباع ويشمئز عن اكله اذ كثير من العقاقير السبعة والادوية كالاهليلج ونحوها كذلك مع انها ليست خبيثة عرفا ولا محرمة شرعا بل كثير مما ينفر عنه الطباع انما يكون لحرمته او توهم حرمته او عدم الاعتياد باكله ولذا ترى ينفر طباع اكثر العجم عن اكل الجراد دون العرب وينفر طباع اهل البلدان عن الحية والفارة والضب دون اهل البادية من الاعراب وكان كثير مما ينفر عنه الطباع الان كان العرب ياكله قبل الاسلام كالضب والمسلمون ينفرون من الخنزير دون النصارى الى غير ذلك بل ما ينفر الطباع عنه مطلقا اكلا ولمسا ورؤية كرجيع الانسان والكلب بل رجيع كل ما لا يؤكل لحمه والقيء من الغير وقملته وبلغمه سيما المجتمع في موضع في مدة والقيح والصديد والضفادع ونحوها ولكن في كون المراد من الخبائث في الاية مطلق ذلك نظر اذ لا دليل عليه من شرع او لغة بل ولا عرف الا ترى ينفر الطباع عن ممضوغ الغير وما خرج من اسنانه مع ان حرمتها غير معلومة ولذا قال المحقق

الاردبيلي في ح شا معنى الخبيث غير ظاهر اذ الشرع ما بينه واللغة غير مراد والعرف غير منضبط فيمكن ان يقال المراد عرفا وسطا الناس واكثرهم حال
الاختيار من اهل المدن والدور لا اهل البادية لانه لا خبيث عندهم بل يطيبون جميع ما يمكن اكله فلا اعتداد بهم انتهى **اقول** ان ما ذكره من امكان
الاحالة الى عرف اوساط الناس واكثرهم ان اراد احالة التنفر والاستقذار الى عرفهم فهو تمام لو علم انه معنى الخباثة وهو بعد غير معلوم وان اراد
احالة الخباثة فلا عرف لها عند غير العرب لانها ليست من لغتهم ولا يتعين مراد فهلها في لغتهم هذا مع ان طباع اكثر اهل المدن العظيمة ايضا مختلفة
جدا في التنفر وعدمه كما لا يخفى على من اطلع على احوال سكان بلاد الهند والترك والافرنج والعجم والعرب في مطاعمهم ومشاربهم ولذا خص بعض
من يعرف بلاد العرب وهو ايضا غير مفيد لان عرفهم في هذا الزمان غير معلوم للاكثر مع انه لو كان مخالفا للغة لم يصلح مرجعا وكذا عرفهم في زمان
الشارع وبالجملة لا يتحصل لنا اليوم من الخباثة معنى منضبطا يرجع اليه فيجب الاقتصار فيها على ما علم صدقها عليه قطعا كفضلة الانسان
بل فضلة كل ما لا يؤكل لحمه من الفضلات النجسة المنتنة وكالميتات المتعفنة ونحوها والرجوع في البواقي الى الاصل الاول ولا يضر عدم حجية
بعض العمومات المبيحة للاشياء لتخصيصها بالمجمل اذ الاصل العقلي الشرعي في حلية ما لم يعلم حرمته كاف في المطلوب **الثالثة** الاصل في الاعيان النجسة والمتنجسة
ما دام نجسا الحرمة بلا خلاف كما في لك وح شا والكف ويتج بل بالاتفاق كما في ح يتج بل بالاجماع كما هو عن الغن وغيرها بل يمكن عده من الضروريات كما قيل
بالاجماع المحقق وهو الحجة فيه مع التعليل لتحريم لحم الخنزير بالرجسية في قوله تعالى فانه رجس وتعليل وجوب الاجتناب الشامل لترك الاكل في الخمر والميسر والانصاب
والازلام والانصاب بالرجسية والاخبار المستفيضة بل كما قيل المتواترة معنى الواردة في موارد عديدة لا يحصى منها الاخبار الواردة في تحريم اكثر الاعيان
النجسة بخصوصها كالدم والميتة والخمر ولحم الخنزير بل لعل كلها ومنها الاخبار المتضمنة لوجوب اهراق بعض المايعات النجسة والنهي عن اكلها وغسل بعض غير
المايعات قبل اكلها او طرحه بضميمة الاجماع المركب كصحيحة زرارة اذا وقعت الفارة في السمن فماتت فيه فان كان جامدا فالقها وما يليها وكل ما بقي وان كان ذائبا
فلا تاكله واصطبح به والزيت مثل ذلك والاعرج وفيها عن الفارة تموت في السمن والعسل فقال قال علي ع خذ ما حولها وكل ما بقيه وعن الفارة
تموت في الزيت فقال لا تاكل واسرج به وابن وهب جرد مات في سمن او زيت او عسل فقال اما السمن والعسل فيؤخذ الجرد وما حوله والزيت يصطبح
به والحلبي عن الفارة والدابة في الطعام والشراب فيموت فيه فقال ان كان سمنا او عسلا او زيتا فانه ربما يكون بعض هذا فان كان الشتاء فانزع
ما حوله وكله وان كان الصيف فادفعه حتى يسرج به وان كان بردا فاطرح الذي كان عليه وموثقة الساباطي عن الدقيق يصيب فيه خرء الفار هل يجوز
اكله قال اذا بقي منه شئ فلا باس يؤخذ اعلاه فيرمي به ويونس عن حنطة مجموعة ذاب عليها شحم الخنزير قال ان قدر على غسلها اكلت وان لم يقدر على
غسلها لم يؤكل وسماعة عن السمن يقع فيه الميتة قال ان كان جامدا فالق ما حوله وكل الباقي قلت الزيت قال اسرج به ومرسلة ابن ابي عمير في العجين
يعجن من الماء النجس كيف يصنع به قال يباع ممن يستحل الميتة واخرى وهي مثلها الا ان فيها يدفن ولا يباع ورواية السكوني عن قدر طبخت فاذا في القدر
فارة قال يهراق مرقها ويغسل اللحم ويؤكل وجابر وقعت فارة في خابية فيها سمن او زيت فما ترى في اكله قال فقال له ابو جعفر ع لا تاكله الى ان قال
ان الله حرم من الميتة كل شئ الى غير ذلك ولا ينافي ذلك بعض الاخبار الدالة على نفي الباس عن اكل خبز العجين الذي عجن بماء وقع فيه ميتة لملامسته النار
لانه مبني على تطهره بالنار وقد مر الجواب عنه في كتاب الطهارة ولا بعض اخر دال على جواز اكل المرق الذي وقع فيه دم لما ذكر ولشمول الدم فيه للحلال و
الحرام فيجب التخصيص بالاول وكذا لا ينافي الاجماع قول بعض علمائنا بجواز شرب المايع النجس بعد خلطه بالماء المطلق الطاهر الكر وان لم يستهلك ونحو
ذلك لانه ايضا مبني على حصول الطهارة بذلك وقد بينا ضعفه في كتابها **الرابعة** الاصل في الاشياء الضارة بالبدن الحرمة فانها محرمة كلها بجميع
اصنافها جامدها ومايعها قليلها وكثيرها اذا كان القليل ضارا للاجماع المنقول والمحقق ورواية المفضل وهي طويلة وفيها علم تعالى ما يقوم به
ابدانهم وما يصلحهم فاحله لهم واباحه تفضلا منه عليهم لمصلحتهم وعلم ما يضرهم فنهاهم عنه وحرم عليهم ثم اباحه للمضطر فاحله في الوقت الذي لا يقوم
بدنه الا به فامره ان ينال منه بقدر البلغة الى غير ذلك الحديث ومفهوم لفظ الكل في رواية محمد بن سنان المروية في العلل انا وجدنا كل ما احل الله تعالى ففيه
صلاح العباد وبقاؤهم ولهم اليه الحاجة التي لا يستغنون عنها ووجدنا المحرم من الاشياء لا حاجة للعباد اليه ووجدناه مفسدا داعيا الى الفناء والهلاك
والرضوي ولم يحرم الا ما فيه الضرر والتلف والفساد فكل نافع مقو للجسم فيه قوة للبدن فحلال وكل مضر يذهب بالقوة او قاتل فحرام الحديث والاستدلال
بحديث نفي الضرر والاضرار عليل لان نفي الاباحة والتخيير لا يصدق الضرر والاضرار مع ان غايته لو تم عدم الاباحة الشرعية وهو غير التحريم وقد يستدل
ايضا بما ورد في المنع من الطين من التعليل بان فيه اعانة على النفس في قتلها او ضعفها وهو كان حسنا لو وجد ذلك التعليل في الاخبار ولكني ما وجدته
نعم مذكور في بعض الاخبار انه يورث السقم في الجسد ويهيج الداء من غير جعل ذلك تعليلا للتحريم وفيه ايضا انه من اكل الطين وضعف عن العمل الذي
كان يعمله قبل ان ياكله حوسب عليه ثم كما اشرنا اليه يعم التحريم القليل منه والكثير اذا كان قليله يضر ايضا واما ما يضر كثيره دون قليله كالافيون و
السقمونيا وشحم الحنظل وغيرها فالمحرم منه ما بلغ ذلك الحد دون غيره وكذا ما يضر منفردا دون ما اضيف الى غيره ولو كان كثيرا لا يحرم الكثير المضاف
اليه فقط وما يضر تكريره دون اكله مرة يحرم التكرير خاصة والضابط في التحريم ما يحصل به الضرر والضرر الموجب للتحريم يعم الهلاك وفساد المزاج
والعقل والقوة وحصول المرض او الشين في عضو وبالجملة كل ما يعد ضررا عرفا للاجماع واطلاق رواية المفضل وهل يناط التحريم بالعلم العادي الحاصل
بالتجربة وقول جمع من الحذاق ونحوهما او يحرم بغلبة الظن ايضا صرح في الكف بالثاني وهو الاحوط وان كان الاصل يقوي الاول **الخامسة** الاصل

في بيان ان الاصل في الاعيان النجسة الحرمة

الاكل

مرسلة ع

في بيان ان الاصل في الاشياء الضارة بالبدن الحرمة

كعن

لبا لحلل

حرمة اكل مال الغير المحترم مسلما كان او كافرا محفوظا في ماله بدون اذنه بالاجماع بل الضرورة والكتاب والسنة قال الله سبحانه لا تأكلوا اموالكم بينكم ما
الا ان تكون تجارة عن تراض وقال سبحانه فان طبن لكم عن شئ منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا دل بمفهوم الشرط على عدم جواز الاكل بدون الطيبة وتعلقا في
غير الزوجة بالفحوى لولا الاجماع المركب وفي النبوي المشهور المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه وفي آخر المسلم اخو المسلم لا يحل له ماله الا عن طيب
نفس منه وفي رواية الحسين المنقري عن خالد من اكل من طعام لم يدع اليه فكانما اكل قطعة من النار وفي احاديث الحسن عن صاحب الزمان صلوات
الله عليه لا يحل لاحد ان يتصرف في مال غيره بغير اذنه فكيف يحل ذلك في مالنا الى غير ذلك **السادسة** يستثنى من هذه الاصول الاربعة ومن
سائر ما حرم ما يدعو الاضطرار اليه لتوقف سد الرمق وحفظ النفس عليه فيختص التحريم بالمختار واما المضطر فيجوز له بل يجب الاكل والشرب من كل محرم
بلا خلاف الا في الخمر والطين كما ياتي للاجماع وقوله سبحانه فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم والمخمصة المجاعة والمتجانف المائل وقال
قال عز شانه انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان الله غفور رحيم وقريب منه في اية اخرى وقال
جل اسمه وما لكم الا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه ولادلة نفي العسر والحرج ونفي الضرر والضرار اذ
لا حرج ولا ضرر اعظم من المنع ولرواية المفضل المتقدمة في المسئلة الرابعة ومرسلة الصدوق من اضطر الى الميتة والدم ولحم الخنزير فلم ياكل
شيئا من ذلك حتى يموت فهو كافر وروايتها احمد بن محمد بن يحيى في نوادر الحكمة وفي الدعائم قال علي صلوات الله عليه المضطر ياكل الميتة وكل
محرم اذا اضطر اليه وفي تفسير الامام قال الله سبحانه فمن اضطر الى شئ من هذه المحرمات فان الله غفور رحيم ستار لعيوبكم ايها المؤمنون رحيم بكم
حين اباح لكم في الضرورة ما حرمه في الرخاء الى غير ذلك من الروايات ثم انه يحصل الاضطرار بخوف تلف النفس مع عدم التناول او خوف المرض الشاق
الذي لا يتحمل صاحبه عادة او خوف زيادة المرض او بطء برئه كذلك او خوف لحوق الضعف المؤدي الى التلف او المرض كل ذلك لصدق العسر والحرج
والضرر والاضطرار معه عرفا والظاهر الحاق خوف تلف العرض او المال المحترم بترك تناوله بما ذكر ايضا لما ذكر وعن الشيخ في بعض والفاضل في المختلف وجماعة
التخصيص بخوف تلف النفس استنادا الى الآيات السابقة وافادتها للتخصيص ممنوعة ثم الاضطرار كما ذكر يحصل بالخوف الحاصل من العلم بالضرر او
الظن لصدق العسر والحرج بل الضرر مع الظن وكذا الاضطرار والضرورة واما بمجرد الوهم والاحتمال فهو غير كاف في التحليل **فروع الاول** المشهور عدم
الفرق بين المحرمات في ذلك سوى الخمر والطين وغيرهما للعموم اكثر الاخبار المتقدمة وخصوص موثقة الساباطي في الرجل اصابه عطش حتى خاف على
نفسه فاصاب خمرا قال يشرب منه قوته والمروي في الدعائم اذا اضطر المضطر الى اكل الميتة اكل حتى يشبع واذا اضطر الى الخمر شرب حتى يروى وليس
ان يعود الى ذلك حتى يضطر اليه ومرسلة العلل وشرب الخمر جائز في الضرورة ويؤيده حلية الميتة والدم ولحم الخنزير التي هي اشد حرمة وافظع من
الخمر عند الضرورة واهمية حفظ النفس من سائر الواجبات خلافا للمحكي عن ط وف فقالا لا يجوز دفع ضرر العطش والجوع او التداوي بشرب الخمر
اصلا استنادا الى ثبوت حرمتها في الكتاب على معارضة اية الاضطرار لها لتصلها بحرمة الميتة والدم ولحم الخنزير فهي المبيحة للمضطر ولانتفاء
اخبار الحلية لها لان كل خبر يخالف الكتاب فهو مردود ولرواية ابي بصير المروية في العلل المضطر لا يشرب الخمر فانه لا يزيده الا شرا ولانه ان شربها قتلته
فلا يشرب منها قطرة قال وروي لا يزيده الا عطشا والجواب اولا بان استثناء المضطر ايضا ثبت من الكتاب فان الاية الاخيرة مطلقة وكذا ايات نفي
العسر والحرج وثانيا ان خاص السنة لا يعد مخالفا لعام الكتاب وكذا تخصيص الثاني بالاول اذا كان خاصا مطلقا كما في المقام اذ الموثقة ورواية الدعائم
خاصان مطلقان وكذا مرسلة العلل ولا يعارضها رواية العلل لانها معللة بما اذا كان المفروض خلافه والمحكي عن بعض الاصحاب فقال بعدم جواز
دفع الضرورة بالطين الارمني والطين المختوم لعموم ادلة حرمة الطين وجوابه ظاهر **ب** يحل للمضطر تناول قدر الضرورة من المحرمات وهو ما يسد به الرمق
اجماعا ولا يجوز له تناول الزيادة على الشبع كذلك وبه فسر بعضهم العادي في الاية المباركة اي المتجاوز عن الحد كما ذكر في تيج والوجه في الحكمين ظاهر وكذا
لو دعت الضرورة الى الشبع كما اذا كان في بادية وخاف ان لا يقوى على قطعها لو لم يشبع او احتاج الى المشي او العدو وتوقف على الشبع وهل يجوز له ان يتجاوز
عن سد الرمق الى الشبع ظاهر الاكثر العدم وهو مقتضى الاصل وظاهر رواية المفضل المتقدمة وفسر بعضهم العادي به ايضا كما نقل في الكف والجواز
مفاد رواية الدعائم المذكورة في الفرع الاول حيث قال يروي ولكنها لا يصلح مقاومة للاولى المعتضدة بالاصل واما موثقة الساباطي فيحتمل الامرين
فالحق هو الاول **ج** قد اشرنا الى ان التناول في محل الضرورة على وجه الوجوب لان تركه يوجب اعانة على نفسه وقد نهي عنه في الكتاب والسنة ويدل
عليه قوله فالمحرم في رواية المفضل وكذا مرسلة الصدوق المتقدمتين **د** لو لم يجد المضطر الا مال الغير فالغير اما مثله مضطر اليه او لا فعلى الاول لا يجوز
الاخذ منه ظلما اجماعا لحرمة الظلم وعدم مجوز له الا الضرورة الحاصلة له ايضا وهو احد معاني الباغي المذكورة في الاية عند بعض المفسرين وهل
يجوز الاخذ منه بغير ظلم من التماس او دفع ثمن كثير ونحوهما احتمل بعضهم العدم لانه اهلاك للغير لاجل ابقاء النفس وفيه نظر لتعارض اهلاك احد
النفسين فلا يحكم بتعين احدهما الا بمعين وليس نعم لو ارتكب لابقاء احدهما محرما آخر كظلم او قتل تعين حرمته وهل يجوز لذلك الغير ح الايثار
واختيار الغير على النفس قيل لا لانه القاء بيده الى التهلكة واحتمل بعضهم الجواز لقوله سبحانه ولو كان بهم خصاصة وربما يحمل على ما اذا لم يؤد
الخصاصة الى الهلاكة وفيه انه اعم من ذلك كرواية السكوني من سمع مناديا ينادي يا للمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم كما ان الالقاء الى التهلكة
اعم من اجابة لاحياء الغير فيتعارضان بالعموم من وجه ويرجع الى الاصل الجواز فالاظهر الثاني والاظهر منهما انما استفيد بالايثار المتعدد

فيما اذا هل يشترط اذن الحاكم فيما يتناوله المضطر ام لا

الثاني

كان الظاهر عدم جواز الايثار لو لم يكن الغير مؤمنا لما ورد في الاخبار من عدم مقابلة الف من غير المؤمنين مع مؤمن واحد وعلى فلا شك في وجوب البذل على ذلك الغير اجماعا لان في الامتناع منه اعانة على هلاك المحترم او ضرورة ولرواية السكوني المتقدمة ورواية فرات ابن احنف ايما مؤمن منع مؤمنا شيئا مما يحتاج اليه وهو قادر عليه من عنده او من عند غيره اقامه الله يوم القيمة مسودا وجهه مزرقة عيناه مغلولة يداه الى عنقه فيقال هذا الخاين الذي خان الله ورسوله ثم يؤمر به الى النار وغير ذلك من الروايات وبها يخصص عموم مثل الناس مسلطون على اموالهم والروايتان وان اختصتا بالمسلم والمؤمن ولكن المعروف من كلامهم كما في الكف ثبوت الحكم في الذمي والمستامن ايض وهو حسن ان ثبت وجوب استنقاذهما من الهلاكة ايض كما ثبت وجوب الاحتراز عن اهلاكهما والا ففي الحكم بالوجوب اشكال واشكل منه ما اذا ادى الامتناع الى ما دون الهلاكة وكما يجب على الغير البذل يجب على المضطر القبول والوجه ظاهر بل له الاخذ قهرا لو امتنع المالك ولو بالسرقة او المقاتلة لانه مقدمة الواجب الذي هو حفظ النفس فيعارض دليل وجوبها دليل حرمته ويرجع الى الاصل ولعموم المروي في تفسير الامام المتقدم في صدر المسئلة بل يجب للنهي عن المنكر ويجب على غيرهما مساعدة المضطر فان قدروا على الثمن عاجلا او اجلا او يتمكن منه فعلى الاول يجب البذل على المالك والاخذ على المضطر مجانا وعلى الثاني فان بذله المالك مجانا فلا كلام والا فلا يجب عليه البذل مجانا ولا للمضطر الاخذ كك بل يجب عليه بذل الثمن العاجل او الاجل على حسب المقدور ولو بذله بثمن مؤجل باجل يعلم المضطر عدم القدرة في ذلك الاجل يجب عليه القبول وان لم يجب عليه الاداء في الاجل مع القدرة وهل الثمن الجايز للمالك اخذه والواجب على المضطر بذله هو ثمن المثل فلو اراد المالك الزايد عليه المقدور للمضطر لم يكن له ذلك ولم يجب على المضطر البدل او مطلقا فللمالك مطالبة الزايد ويجب على المضطر بذله الاقرب كما في الكف وغيره بل هو المش كما في تنقيح الثاني لدفع الاضطرار بالتمكن على الامتناع بثمن مقدور خلافا للمحكي عن ط فقال لو طلب منه المالك ما زاد عن ثمن مثله كان ظالما ولم يجب على المحتاج بذل الزايد لانه مضطر الى دفع الزيادة فهو كمن اخبر على بذل ماله لغيره فعلى المالك بذله بثمن المثل وللمحتاج اخذه منه خيرا ان امتنع بثمن مثله وفيه ان اضطراره مع التمكن من بذله ممنوع فظلم المالك بمطالبة الزايد مدفوع بتسلط الناس على اموالهم ولو اعطى المالك الطعام من غير ذكر العوض والثمن فالظ انه بغير عوض للاصل والظاهر من العادة في بذل الطعام والماء للمضطر وينبغي ملاحظة القراين والحال من الطرفين والطعام فان لم يكن فالمرجع الاصل ولو ادعى المالك ذكر العوض وانكره المحتاج فعلى المالك الاثبات لحصول الاباحة قطعا واصالة عدم الذكر وان ادعى انه قصده ولم يظهره لم يجب على المحتاج العوض لتسليطه على الاتلاف وعدم تحقق ما يوجب لزوم العوض فان القدر الثابت لزومه مع الاظهار دون القصد ومنه يظهر عدم لزومه لو ثبت قصده بدون اظهاره فان اعطاء المالك مجوز للاتلاف والاصل عدم توقفه على شيء اخر ولو قصده من غير اظهاره ومعه فالاصل عدم الاشتغال بشيء اخر ولو قدر المحتاج على الثمن والزايد ولم يبذله المالك واخذ منه قهرا او خدعة او سرقة لم يجب على المحتاج الا ثمن المثل والوجه ظ ويشعر كلام بعضهم بعدم لزوم ثمن المثل ايضا لانه ليس بغاصب لا مستتر بل كل ما يجوز له اكله بل يجب من غير تقويم والاصل عدم اشتغال الذمة بالثمن وفيه نظر اذ لا نص على اباحة الاتلاف حتى يعمل باصالة عدم التقييد كما في الصورة السابقة بل المبيح الاجماع والضرورة فيكتفي فيه بالقدر المتيقن ولا يتوهم انه على ذلك يجب عليه ما يرضى به المالك او يقدر عليه دون ثمن المثل لانه ينافي ادلة الضرر كما يأتي في ذيل الفرع اللاحق هـ لو وجد المضطر مال الغير ولم يكن الغير حاضرا فلا شك في جواز اخذه وهل يشترط اذن الحاكم لو وجد والعدول لو لم يوجدا ام لا الظ انه ان كان الغايب ممن ثبت ولاية للحاكم والعدول وجب لان الضرورة يقدر بقدرها و الا فلا فان كان مما ياخذه باذن الحاكم او العدول ياخذه على حسب ما يقومه من التقويم وقدر القيمة وان كان مما ياخذه بنفسه يجب عليه التقويم بنفسه لانه القدر الثابت جوازه من الشريعة لان الاصل عدم جواز التصرف في مال الغير بدون اذنه ولم يثبت الجواز هنا بدون التقويم اذ لا نص على اباحة الاتلاف هنا بل المبيح الاجماع او الضرورة فيكتفي فيه بالمتيقن ومنه يظهر الفرق بين ذلك وبين ما مر في الفرع السابق ثم التقويم الواجب هل هو بثمن المثل او بكل ما يعلم رضا المالك به ولو زاد عن الثمن بالقدر المقدور او كلما يقدر عليه مقتضى الاصل احد الاخيرين ولكن ادلة نفي الضرر والاضرار يثبت الاول ولا يعارضه حديث الناس مسلطون على اموالهم اذ ليس هناك صاحب مال حاضر ومنه يظهر الفرق بين ذلك وبين ما اذا كان ذو المال حاضرا وطلب الزايد عن ثمن المثل و لو وجد المضطر مال الغير والميتة ونحوهما من الدم ولحم الخنزير والمسكر فان بذله المالك من غير عوض او بعوض مقدور عاجلا او اجلا تعين اكل مال الغير لعدم الاضطرار ولو زاد الثمن عن ثمن المثل الا اذا كان بقدر يضر بحاله فلا يتعين لادلة نفي الضرر وان لم يبذله المالك او من قام مقامه او كان غايبا فالحق التخيير لو جوز لاحد الامرين بالاضطرار وعدم المعين وقد يرجح اكل الميتة بل يعين لانه ابيح للمضطر بنص القران دون اكل مال الغير فهو ان كان مضطرا ابيح له الميتة كالمذكى فلا يكون مضطرا الى مال الغير وان لم يكن مضطرا فلا يباح له شيء منهما ومع ذلك فليس في اكل الميتة الا حق الله الساقط اباحته وفي اكل مال الغير حق الله وحق الناس ولزوم الثمن المخالف للاصل وفيه ان مع امكان اكل مال الغير لا نم انه مضطر الى الميتة فلا يشمله نص القران بل هو مضطر الى احد المحرمين فيباح احدهما مخيرا بالاجماع والضرورة ويسقط حق الناس بلزوم الثمن ومخالفة الاصل لازم على كل حال والاكثرية في طرف لا يؤثر في التعيين عندنا وقد يرجح اكل مال الغير بتضمن اكل الميتة لتنفر الطبع الموجب للخباثة وللضرر الذي هو علة تحريمها ولاكل النجس وحرمتها بنفسها بخلاف مال الغير فانه لا يتضمن الا الاخير وفيه ان اكثرية سبب الحرمة في طرف لا يوجب تعيين غيره اذا كان هو ايض محرما مع انه ايض قد يوجب الاضرار بالغير المنفي شرعا كما اذا لم يقدر على الثمن او بالمضطر كما

الاخر

بخلاف

اذا لم

كتاب المطاعم

اذا قدر عليه وقد يكون الميتة مما لا ينفر فيها او الضرر فيها بمرة واحدة احتمالى وفى مال الغير قطعى ثم قد خص الكتاب العزيز اباحة المحرم للمضطر بما

اذا لم يكن باغيا ولا عاديا وقد اختلفوا فى تفسيرهما وقد عرفت تفسير بعضهم الاول بمن يأخذ من مضطر مثله والثانى بمن يأكل الزايد عن قدر الشبع

او الزايد عن قدر الضرورة وفسر الاول فى مرسلة البزنطى بالباغى على الامام والثانى بقاطع الطريق وفى رواية عبد العظيم وحماد فسر الاول

بالذى يبغى الصيد بطرا ولهوا والثانى بالسارق والمروى فى المجمع الاول بالباغى والثانى بالعادى بالمعصية طريق المحقين وفى تفسير الامام الاول

بالباغى والثانى بالقوال بالباطل فى نبوة من ليس بنبى وامامة من ليس بامام وفى معانى الاخبار الاول بباغى الصيد والثانى باللص والمروى فى تفسير

العياشى الاول بالخارج على الامام والثانى باللص وفيه ايضا الاول بالظالم والثانى بالغاصب ولا تنافى بين الروايات لجواز كون المراد من اللفظين

المعانى كلاه فيحملان عليها جميعا ولا يضر ضعف الروايات بعد وجودها فى الاصول المعتبرة واما غير المعنيين الواردين فى النص فلا اعتبار به واما

غير المتجانف لاثم كما اشير اليه غير مايل الى اثم فى الاكل بان يأكل زيادة على الحاجة او للتلذذ او يتعمد فى الاكل غير حاجة ويحتمل ان يكون المعنى غير

عاص بسفره ومقتضى ظاهر الايات المبيحة للمحرمات للمضطر واكثر رواياتها وان اختص باباحة اكل ما حرم اكله للمضطر الا ان مقتضى عموم تفسير الامام المتقدم وادلة

نفى العسر والحرج والضرر اباحة كل محرم للمضطر فى الاكل والشرب من غير اختصاص باباحة ما يحرم اكله وشربه ولذا ابيح مال الغير مع ان التصرف فيه والاخذ منه

واجبا محرم ايضا وعلى هذا فيباح بالاضطرار الى الاكل والشرب الافعال المحرمة ولو توقف عليها كما لو وجد امرأة دفع اضطرارها بالتمكين من بضعها

او شرب خمر او ترك صلوة بان لا يبذل المالك غذا والضرورة الا باخذ هذه الافعال فيباح هذه الافعال لمعارضة ادلة حرمتها مع ادلة المضطر

فيرجع الى الاصل وهل يجب ارتكاب المحرم فيه نظر اذ لا دليل عليه الا اذا ادى الاضطرار الى هلاك النفس فان الظاهر انعقاد الاجماع على تقدم

حفظه على ساير الواجبات ومنه يظهر جواز اكل الميت الادمى وقتل الحى الحربى واما الذمى والمسلم فلا يجوز لتعارض ادلة نفى الضرر والحرج من

الطرفين وعدم صلاحية المروى فى التفسير خاصة لاباحة المحرمات ومنه يظهر جواز اخذ قطعة من لحم حى مسلم كالفخذ وبالجملة المناط فى غير ما يجرى

فيه ادلة اباحة ما حرم اكله او شربه للمضطر ادلة نفى العسر والحرج والضرورة وجريانها موقوفة على عدم جريانها فى الطرف الاخر ايضا فتامل

السابعة يستثنى من الاصول الاربعة ومن كل محرم ايضا ما اذا ادعى الى تناوله التقية للاجماع وادلة وجوب التقية ويجب الاقتصار فيها على قدر

التقية واما ما ورد فى مرسلة زرارة فى المسح على الخفين فقيه قال لا يتقى فى ثلث قلت وما هن قال شرب الخمر او قال شرب المسكر والمسح على

الخفين ومتعة الحج فانما يدل على عدم اتقائهم ع فلعله كان لعلمهم بانه لا يترتب عليه ضرر فى حقهم او لانه كان هذه الامور منهم معروفا مشهورا

عند الناس بحيث لا ينفع فيها اجتناب التقية ولا يطلب منهم واما رواية سعيد لبس فى شرب النبيذ تقية فلعل المراد منه النبيذ الحلال والمراد

بل هو الظاهر ان التقية انما يكون فيما يتقى فيه عن المخالفة فى المذهب فيرتكب ما يوافق مذهبهم اخفاء لمذهبه ولم يكره هو عليه وشرب النبيذ حرام

عند الكل فلا معنى للتقية فيه لانه موافق لمذهبهم نعم لو اكره عليه فهو امر اخر غير التقية وقد رفع عن امته ما استكرهوا عليه وبذلك يمكن الجواب عن

الرواية الاولى وما بمعناها ايضا الثامنة واستثنى من الاصول الثلاثة الاولى بل من كل محرم ايضا ما اضطر اليه للتداوى والخلاص من الامراض

فاستثناه جماعة مطلقا اذا انحصر الدواء فيه ولم يكن منه وحكى منه اختاره القاضى والحلبى والكفاية واطلاق كلام الثانى ايضا محمول على عدم

المندوحة ومنع جماعة عن التداوى بالخمر بل كل مسكر ونسبه المحقق الاردبيلى وفى الكفاية والتنقيح وشرحه الى المشهور وعن فخر دعوى الاجماع عليه بل

ذكر الاول الخلاف والمنع من التداوى بالنسبة الى ساير المحرمات ايضا وفصل الفاضل فى لف والشهيد الثانى وصاحب التنقيح وشارحه فجوزوا التناول

والمعالجة مع خوف تلف النفس مطلقا ومنعوا فيما دونه عن المسكرات او كل محرم دليل الاول صدق الاضطرار والضرورة المجوزين للتناول كما مر

مع توقف العلاج عليه وادلة نفى العسر والحرج والضرر والضرار والرواية المفصل والرضوى المتقدمتين وفحوى موثقة الساباطى السابقة ورواية سماعة

المروية فى طب الائمة عن رجل كان به داء فامر بشرب البول فقال لا يشربه فقلت انه مضطر الى شربه ولم يجد دواء لدائه فليشرب بوله واما بول غيره

فلا ووجه الثانى عموم ما حرمه المسكرات او مع ساير المحرمات كتابا وسنة وخصوص المستفيضة كصحيحة الحلبى من دواء عجن بالخمر فقال لا والله ما احب

ان انظر اليه فكيف اتداوى به انه بمنزلة شحم الخنزير او لحم الخنزير وان اناسا ليتداوون به وقريبة منها الاخرى ورواية ابى بصير وفيها بعد السؤال عما

وصف للسائل الحباء العراقى للدفع قراقر بطنها من النبيذ بالسويق لا والله لا اذن لك فى قطرة منه فلا تذوق منه قطرة فانما تندمين اذا بلغت

نفسك ههنا واومى بيده الى حنجره يقولها ثلثا افهمت قال نعم ورواية ابن سنان انى لى جعلت فداك ارواح النواسير وليس يوافقنى الا شرب النبيذ

فقال فقال له ما لك ولما حرم الله ورسوله الحديث وصحيحة ابن اذينة عن الرجل يبعث له الدواء من ريح النواسير ويشربه بقدر سكرجة من نبيذ

صلب ليس يريد به اللذة وانما يريد به الدواء فقال لا ولا جرعة ثم قال ان الله لم يجعل فى شئ مما حرم شفاء ولا دواء ورواية قايد بن طلحة عن النبيذ

يجعل فى الدواء قال ليس لاحد ان يستشفى بالحرام والمروى فى رجال الكشى عن ابن ابى يعفور قال اذا اصابته هذه الاوجاع فاذا اشتدت به شرب

الحسو من النبيذ فسكن عنه فدخل على ابى عبد الله ع فاخبره بوجعه وانه اذا شرب الحسو من النبيذ سكن عنه فقال له لا تشربه فلما ان رجع الى الكوفة

هاج به وجعه فاقبل اهله فلم يزالوا به حتى شرب فساعة شرب منه سكن عنه فعاد الى ابى عبد الله ع فاخبره بوجعه وشربه فقال يا ابن ابى يعفور لا تشرب فانه

حرام انما هو الشيطان موكل بك ولو قد يئس منك ذهب فلما رجع الى الكوفة هاج به وجعه اشد مما كان فاقبل اهله عليه فقال لهم والله ما اذوق

في بيان جواز تناول المحرمات تقية

في بيان جواز التداوي بالمحرمات وعدمه

في الاكل من بيوت من تضمنته الاية وعدمه

منه قطرة ابدا فايسوا منه اهله وكان يتم على شئ ولا يحلف فلما سمعوا ايسوا منه واشتد به الوجع اياما ثم اذهب الله به عنه فما عاد اليه حتى
مات رحمه الله ومستند الثالث ادلة الاول مضافة الى النهي عن القاء النفس الى التهلكة وقتلها قال الله سبحانه ولا تقتلوا انفسكم وقال ولا تقتلوا النفس
التي حرم الله الا بالحق ووجوب حفظها عقلا ونقلا وكون محافظتها مقدمة على اكثر الواجبات اقول لا اشكال ان اخبار المنع التي هي حجة الثاني كلها عامة
بالنسبة الى الاضطرار والعسر والضرر وعدمها بل بالنسبة الى المندوحة عنه وعدمها وادلة الجواز منها اخص مطلقا من ذلك من جهة اختصاصها بالضرر
والحرج كالموثقة ورواية الدعائم ومرسلة العلل الموافقة لعمومات الكتاب من قوله سبحانه الا ما اضطررتم اليه وما نفى العسر والحرج فيجب تخصيص ادلة المنع
بها ومنها ما يختص بالمضطر وان عم المسكر وغيره فيتعارضان بالعموم من وجه فلو لم يرجح ادلة الجواز بالاكثرية وموافقة الاعتبار والاصح يرجع
الى الاصل الاولي وهو مع الجواز فاذن الحق هو الاول وقد يجمع بين الاخبار بحمل المجوزة على حال الضرورة وتوقف السلامة والمانعة على جلب
المنفعة وطلب التقوية وبقاء الصحة ورفع الامراض الجزئية وهو راجع الى ما ذكرنا ايضا بقي الكلام فيما صرح بان الله سبحانه لم يجعل فيما حرم شفاء و
لا دواء فانه يدل على انتفاء حصول الاضطرار للتداوي بالمحرمات ويستلزم انتفاء موضوع ادلة القولين الاخرين قلنا هذا كلام في الموضوع دون
المسئلة فانها فرضت فيما اذا ادى الاضطرار اليه ولتحقيق الموضوع نقول انه وان ورد في الاخبار ذلك الا انه يخالف ما يشاهد به التجربة من المنافع
في بعض المحرمات وتطابقت عليه كلمات الاطباء الحذاق وجمع بعضهم بينهما بان التحريم مرتفع مع الضرورة فيصدق ان الله سبحانه لم يجعل فيما حرم شفاء
لانه حلال وفساده ظاهر لتوقف نفي التحريم حال الضرورة على وجود الشفاء فيه والنص يدل على انتفاء الشفاء فيه حتى يضطر اليه وقيل ان الشفاء
المنفي عن المحرمات انما هو شفاء الامراض الروحانية وهو تاويل بعيد غايته لورود الخبر مورد الامراض الجسمانية ويمكن الجمع بان يتقى لا شفاء في المحرم
وما يشاهد انما هو مستند الى امر اخر اتفق مقارنته مع تناول المحرم ولكنه ايضا بعيد سيما مع اقوال الاطباء المستندة الى اثار الطبايع والخواص و
ظاهر قوله سبحانه واثمهما اكبر من نفعهما والاولى في الجمع ان يقال ان المراد والله اعلم ان الله لم يجعل في الحرام شفاء ولا دواء اي لم يجعله ولم يقرره
للشفاء حتى انحصر الامر فيه وكان الشفاء والدواء منحصرا به حتى يكون مجعولا ومقررا لذلك بل لكل مرض يداوى بالمحرم له علاج اخر ايضا ولكنه
لا ينفي الاضطرار الى المحرم لجواز ان لا نعلم ذلك الدواء الاخر ولا نهتدي اليه فنضطر الى الحرام ثم انه كما ذكرنا لا بد في جواز التداوي بالمحرم من امور
ثلثة احدها العلم بحصول العلاج به وثانيها العلم بانحصار المعلوم من العلاج والدواء فيه والظاهر كفاية الظن الغالب فيهما لحصول العسر والضرر
بالترك وعلم المعتبر علم المريض او ظنه سواء احصل بالتجربة من حاله او قول الاطباء دون علم غيره او ظنه ولو كان ظنيا والثالث كون المرض مما
يعد عسرا او تحمله كان شاقا وحرجا عرفا وعادة فرع لو علم الطبيب بانحصار العلاج في المحرم واخبر به المريض ولم يحصل له ظن بقوله لعدم معرفته
بحاله فلا يجوز للمريض التناول بنفسه ويجوز بل قد يجب على الطبيب اكراهه عليه لو امكن التاسعة ومما يستثنى ايضا من الاصل الرابع
الاكل مع عدم العلم بالاذن من بيوت من تضمنته الاية الشريفة في سورة النور ولا على انفسكم ان تاكلوا من بيوتكم او بيوت ابائكم او بيوت امهاتكم
او بيوت اخوانكم او بيوت اخواتكم او بيوت اعمامكم او بيوت عماتكم او بيوت اخوالكم او بيوت خالاتكم او ما ملكتم مفاتحه او صديقكم فانه يجوز الاكل من
بيوت المذكورين مع حضورهم وغيبتهم وان لم يعلم رضاهم واذنهم به ولا اعرف في ذلك الحكم خلافا ويدل عليه الاخبار كما ياتي وفي المروي في
محاسن البرقي في هذه الاية باذن وبغير اذن واشترطوا في جواز الاكل منها عدم العلم بكراهتهم فلو علمت لا يجوز الاكل منها ولو كان العلم حاصلا
بالقراين الحالية ولا اعرف في اشتراط ذلك خلافا وادعى بعض مشايخنا المعاصرين الاجماع عليه ظاهرا الا انه نسبه في شرح المفاتيح الى المشهور وهو
يشعر بوجود المخالف او عدم حصول العلم بالاجماع واستدل له بعضهم بالجمع بين الاية وبين ساير الادلة وهو غير جيد اذ لا دليل على ذلك الجمع
ولا ريب انه احوط وكيف كان فلا يمنع ظن الكراهة من الاكل على الاقوى وفاقا لتصريح جمع من المتاخرين بل هو الاشهر كما صرح به بعض من تاخر
حيث قال وقيد في المشهور بما اذا لم يعلم كراهتهم لاطلاق الكتاب والسنة والمستفيضة بل تصريح بعضها بجواز الاكل من غير اذن السائل
لصورة الظن بعده واحتمل المحقق الاردبيلي اشتراط عدم الظن ايضا الكفاية بل جعله ظاهرا ولا ارى له دليلا وان كان بالاحتياط اوفق ولا فرق في
الحكم بين كون دخول البيت باذنهم وعدمه على الاقوى وفاقا للاكثر عملا بالاطلاقات خلافا للحلي فقيد الدخول بالاذن وحرم الاكل مع الدخول
بدونه ومال اليه صاحب التنقيح لان الاكل يستلزم الدخول الذي هو بغير الاذن غير جائز والنهي عن اللازم نهي عن ملزومه وللاصل فيقتصر فيه
على المتيقن ولان اذن الدخول قرينة على الاذن الاكل وحيث لا اذن لا قرينة فلا يجوز ويرد الاول بمنع الاستلزام اولا وانما هو اذا كان يقول
في بيوتكم الاية ومنع استلزام حرمة اللازم لحرمة الملزوم مطلقا وانما هو فيما يكون التلازم جهة الترتب دون التوقف والثاني بان الاصل بعد
الدليل المذكور غير ملتفت اليه والثالث بانه مرجع ايضا الى اصالة عدم الجواز اللازم رفع اليد عنها بما ذكر وكذا لا فرق في الماكول بين ما يخشى
فساده في يومه وبين غيره لما ذكر مضافا الى بعض المعتبرة كرواية زرارة هؤلاء الذين سمى الله تعالى في هذه الاية ياكل بغير اذنهم من التمر والمادوم
وكذلك تطعم المرأة من منزل زوجها بغير اذنه فاما خلا ذلك من الطعام فلا والمروي في المحاسن ما يحل للرجل من بيت اخيه قال المادوم و
التمر الحديث ولا شك ان التمر مما لا يخشى فساده والرضوي ولا باس للرجل ان ياكل من بيت اخيه وابيه وامه وصديقه ما لا يخشى عليه الفساد من نحو
مثل البقول والفاكهة واشباه ذلك خلافا للمحكي عن شاذ ومستنده غير واضح سوى ما تفسير علي لما هاجر رسول الله ص واخى بين المسلمين من

المهاجرين

المهاجرين والانصار قال فكان بعد ذلك اذا بعث احدا من اصحابه في غزاة او سرية يدفع الرجل مفتاح بيته الى اخيه في الدين ويقول له خذ ما
وكل ما شئت فكانوا يمتنعون من ذلك حتى ربما فسد الطعام في البيت فانزل الله سبحانه ليس عليكم جناح ان تاكلوا جميعا او اشتاتا يعني ان حضر صاحبه
اولم يحضر ولا يخفى انه لا دلالة له على التخصيص ومع ذلك لم يسنده الى رواية **فروع أ** مقتضى الاطلاقات كتابا وسنة جواز تناول كل ما كول من البيوت
المذكورة ويظهر من بعضهم الميل الى الاختصاص بما يعتاد اكله وشاع دون نفايس الاطعمة التي يدخرغالبا ولا يؤكل شايعا الانصراف المطلق الى ذلك
وهو حوط لو لم يكن كذلك وكيف كان لا يختص بما مر ذكره في الاحاديث المتقدمة من التمر والمادوم والبقول والفواكه لعدم صلاحيتها للتخصيص اما
رواية زرارة فلاحتمال كون قوله خلا ذلك اشارة الى طعام بيوت المذكورين ومنزل الزوج ودون التمر والمادوم مع عدم صراحتها في حرمة المستثنى
واحتمال المرجوحية لعدم مصرح بالتحريم واما رواية المحاسن فلعدم دلالته وعدم حلية غيرها الا بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة ولما الرضوي فلاحتمال
كون البقول والفاكهة مثالا لما يخشى فساده مضافا الى عدم حجيته بل وكذلك رواية المحاسن **ب** النص وان اختص بالاكل لكنهم عمموا بالنسبة الى
الشرب ايضا مما يتعارف شربه سيما مثل الماء لفحوى ما دل على جواز الاكل وفيه تامل والاقتصار فيه على ما يعلم رضى صاحب البيت بشاهد الحال
طريق النجاة **ج** يختص الجواز بالاكل من بيوت المذكورين فلا يتعدى الى ما في غيرها من الامكنة للاصل وربما اذا كان الماكول بنفسه في البيوت فلا
يتعدى الى شرائه من غير البيت بثمن يؤخذ من البيت للاقتصار فيما يخالف الاصل على القدر المتيقن ويمكن استفادة تعميمه من قوله ما خلا ذلك في
رواية زرارة ايضا **د** المراد ببيوتكم بيت الاكل لانه حقيقة قيل يمكن ان يكون النكتة في ذكرها مع ظهور الاباحة التنبيه على مساواة ما بعده له في
الاباحة وانه ينبغي جعل المذكورين كالنفس وقد يقال ان النكتة بيان حلية اكل ما يؤخذ فيها وان لم يعرف مالكه وقيل بيت الازواج والعيال
قيل بيت الاولاد لانهم لم يذكروا في الاقارب مع انهم اولى منهم ولان ولد الرجل بعضه ونسخته وحكمه حكمه وهو وما له لابيه كما في الحديث فجاز
نسبته اليه وفي اخر اطيب ما ياكل الرجل من كسبه وان ولده من كسبه ومنه يظهر وجه اخر لالحاق الاولاد بالاقارب فيما ذكر وهو الاولوية و
كذا يظهر وجه لصحة الحاق الاجداد والجدات لاقربيتهم من الاعمام والاخوال مع امكان ادخالهم في الاباء والامهات والمراد بما ملكتم مفاتحه
ما يكون وكيلا عليها وفيما يحفظها كما صرح به في مرسلة ابن ابي عمير في قول الله عز وجل او ما ملكتم مفاتحه قال الرجل يكون له وكيل يقوم في ماله
فياكل بغير اذنه ويدل عليه ما مر من تفسير علي وقيل هو بيت العبد لانه وماله لمولاه وقيل من له عليه ولاية ولا باس بها الصدق اللفظ وعدم منافات
الروايتين فيكون الجميع مرادا وقيل ما يجده الانسان في داره ولا يعلم به وقيل بيت الولد والمرجع في الصديق الى العرف **ه** لا فرق في الاخوة و
الاخوات بين كونهم للابوين او لاحدهما للعموم وكذلك الاعمام والاخوال وهل يختص بالنسبي او يتعدى الى الرضاعي ايضا الظاهر الاول للتبادر
ومنع الصدق الحقيقي اللغوي ومنع حصول الحقيقة الشرعية **و** الحلية يختص بالاكل بنفسه فلا يجوز حمل شيء منها ولا الاذن للغير في الاكل
للاصل **ز** اختلفت الروايتان في جواز تصدق المرئة عن بيت زوجها بغير اذنه ففي رواية جميل للمرئة ان ياكل وان يتصدق والصديق ان ياكل
من منزل اخيه ويتصدق وفي رواية علي عن المرئة لها ان يعطي من بيت زوجها بغير اذنه قال لا الا ان يحللها ويمكن الجمع بوجوه الاولى في الجمع
ما دلت عليه موثقة ابن بكير عما يحل للمرئة ان يتصدق به من مال زوجها بغير اذنه قال المادوم فيخصص بالتصدق ومنه بالمادوم وعليه الفتوى
والظاهر الاختصاص بما اذا لم يقارب بصريح النهي او العلم بالكراهة **العاشرة** ومما يستثنى ايضا من الاصل الرابع ما يمر به الانسان من ثمر النخل
او الشجر او المباطخ او الزرع فيجوز الاكل منه استثناه جماعة من المتقدمين والمتاخرين وادعى الشهرة عليه مستفيضة وقيل لم نقف على مخالف لف
من قدماء الاصحاب الا ما يحكى عن السيد وقيل كاد ان يكون من القدماء اجماعا بل عن ف والسرائر الاجماع عليه ومستنده المستفيضة من
الاخبار كمرسلة ابن ابي عمير عن الرجل يمر بالنخل والسنبل والثمرة فيجوز له ان ياكل منها من غير اذن صاحبها من ضرورة او غير ضرورة قال لا باس و
مرسلته من مر ببستان فلا باس ان ياكل من ثمارها ولا يحمل منها شيئا ورواية ابن سنان لا باس بالرجل يمر على الثمرة وياكل منها ولا يفسد
قد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يبنى الحيطان بالمدينة لمكان المارة قال وكان اذا بلغ نخله امر بالحيطان فخرقت لمكان المارة ورواية ابي الربيع الا ان زاد مثلها
فيها ولا يحمل قلت فانهم قد اشتروها قال لكل ولا تحمل قلت جعلت فداك ان التجار قد اشتروها ونقدوا اموالهم قال اشتروا ما ليس لهم ومرسلة يونس
عن الرجل يمر بالبستان وقد حيط عليه او لم يحط عليه هل يجوز له ان ياكل من ثمره ليس يحمله على الاكل من ثمره الا الشهوة له وله ما يغنيه عن الاكل
من ثمره وهل له ان ياكل منه من جوع قال لا باس ان ياكل ولا يحمله ولا يفسده وذهب السيد والفاضل في شاو بعض اخر الى المنع ومستندهم
قبح التصرف في ملك الغير بغير اذنه شرعا وعقلا المعتضد بنص الكتاب على النهي عن اكل اموال الناس بالباطل بغير تراض وصحيحة ابن يقطين عن
الرجل يمر بالثمرة من الزرع والنخل والكرم والشجر والمباطخ وغير ذلك من الثمر ايحل له ان يتناول منه شيئا وياكل من غير اذن من صاحبه وكيف
حاله ان نهاه صاحب الثمرة او امره القيم فليس له وكم الحد الذي يسعه ان يتناول منه قال لا يحل له ان ياخذ منه شيئا ومرسلة مروان الرجل يمر على
قراح الزرع ياخذ منه السنبلة قال لا قلت اي شيء السنبلة قال لو كان كل من يمر به ياخذ منه سنبلة كان لا يبقى شيء وصحيحة محمد الحلبي عن البستان
يكون عليه المملوك او الاجير ليس من البستان شيء ايتناول الرجل من بستانه فقال ان كان بهذه المنزلة لا يملك من البستان شيئا فما احب ان ياخذ
منه شيئا واجاب هؤلاء عن الاخبار الاول تارة بضعف السند واخرى بعدم صراحة الدلالة لامكان حملها على حال الضرورة او على من يجوز

تينها

الاكل من بيوتهم او على الاكل اليسير جداً للذوق والامتحان او على ما علم الاذن فيه بالفحوى مطلقاً او على البلاد التي يعرف من ارباب بساتينها
عدم المضايقة في مثله لوفورها عندهم وثالثها بعارضتهما مع الاخبار الاخيرة ورجحان الاخيرة بموافقة الكتاب ومطابقة الاصول العقلية و
النقلية **اقول** يرد الجواب الاول بعدم ضير ضعف السند عندنا اولاً وانجبار ذلك الاخبار بالشهرة العظيمة القديمة والجديدة المحكية والمحققة
والاجماعات المنقولة ثانياً وكون مراسيل ابن ابي عمير في حكم المسانيد وصحة المرسلة عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وكذا رواية ابي الربيع ثالثاً والثاني
بانها تأويلات بعيدة بل اماول وتخصيصات بلا مخصص يمنع عنها العرف واللغة مع ان اكثرها خلاف صريح النص للتصريح فيه بغير حال الضرورة وبغير
الاذن ويكون الاكل للجوع والشهوة واما الثالث فبحسن الا ان الاخيرتين من الروايات الاخيرة غير دالتين على الحرمة بل الاخيرة منهما ظاهرة في الكراهة
ومع ذلك هما اخصان عن المدعى لاختصاص اوليهما بالسنبل وثانيهما بالبستان فلم يبق الا الاولى وهي لمخالفتها للشهرة العظيمة من القدماء خارجة عن حيز
الحجية جداً فلا يصح المعارضة مع انه قطعاً مع ان دلالتها على المطلق غير واضحة لاحتمال ان يكون قوله لا يحل ان ياخذ منه شيئاً جواباً عن السؤال الاخير
قوله وكم الحد الذي يسعه ان يتناوله فاجاب بانه لا يحل له الاخذ اي الحمل فيجوز غيره الذي هو الاكل ويشعر بذلك عدوله عن لفظ الاكل الواقع في
السؤال الى الاخذ ويؤكده اختصاص اخبار المنع طراً بالاخذ واخبار الجواز كلاً بالاكل وهذا مراد الشيخ واتباعه من حمل اخبار المنع على الاخذ ولو
قطع النظر عن ذلك فلا شك في ان للاخذ افراداً كثيرة يشملها من الاخذ للاكل وللحمل وللاعطاء الغير وللبيع فيكون تلك الاخبار اعم مطلقاً من
اخبار الجواز لاختصاصها بالاكل فيجب تخصيصها بها قطعاً وايضاً نفي الباس الذي هو العذاب في اخبار الجواز قرينة لحمل عدم الحلية في رواية المنع على
المرجوحية فيتعين حملها عليها سيما مع شهادة قوله فما احب الظاهر عرفاً فيها في الاخيرة وبجميع ما ذكر يجاب عن الاخيرتين ايضاً على فرض الدلالة ومنه
يظهر الجواب عن الاصول والاية مع ان القبح العقلي ممنوع لان ما في الارض كله لله سبحانه فله الرخصة لمن اشاء واراد من العباد فيما شاء واراد وملكية
الغير امر شرعي فيثبت منها ما اثبت شرعاً ولا مدخلية للعقل فيها بل يدل قوله في رواية محمد بن مروان واشتر واما البيس لهم ان تقدر حق المارة ليس ملكاً
للصاحب ودلالة الاية ايضاً ممنوع اذ بعد دلالة الاخبار لا يكون ذلك باطلاً فالقول الاول هو الحق وعليه المعول **فروع أ** المذكور في اخبار الجواز
هو النخل والسنبل والثمرة فلا يجوز التعدي الى غير الثلثة نحو الخضراوات والزروع التي ليس لها سنبل اقتصاراً فيما خالف الاصل على موضع النص واليقين و
ومنه يظهر عدم جواز التعدي الى ما يشك في صدق الثمرة عليه من القثاء والبطيخ ونحوهما الا ان الظاهر والمحتمل اختصاص الثمرة بما يحصل من الشجر سواء
كان من الفواكه كالرمان والتين والتفاح والسفرجل ونحوها او لا كالجوز واللوز وامثالهما بل في الصدق على القسم الثاني ايضاً تامل فالاجتناب عنه
احوط سيما مثل السماق ولذا خص بعضهم بثمرة النخل والفواكه وبعض اخر بالنخل ولم يذكر الاكثر المباطخ الا ان ظاهر صحيحة ابن يقطين صدق الثمرة
على مثل البطيخ ايضاً فالتجويز فيه اقوى **ب** الرخصة في الاكل في اخبار الجواز غير محدودة بحد معين بل هي مطلقة وابقاؤها على الاطلاق حتى يشمل
كل قدر اكل ولو كان اكلاً فاحشاً من كل ثمرة ولو كانت قليلة كشجرة واحدة فيها ثمرة قليلة من كل مالك حتى فقير لم يملك الا تلك الشجرة من كل مار
حتى من عسكر كثير مر ببستان صغير من رجل فقير خلاف الاجماع بل الضرورة القطعية سيما على ما في رواية محمد بن مروان من قوله اشتر واما البيس لهم
فانه على ذلك لا يكون ما لهم معيناً بل لا يكون لهم مال لاحتمال مرور جماعة باكل الجميع وتخصيصها بحد خاص معين بلا دليل مجازفة غير جائزة والتحديد بعدم
التضرر بالمالك لمعارضة اخبارها مع ادلة نفي الضرر غير جيد لتحقق الضرر في جميع الحالات فيكون تلك الاخبار اخص مطلقاً من ادلة نفي الضرر وبعد
الاكل كثيراً بحيث يؤثر فيها اثراً بيناً وهو امر يختلف بكثرة الثمرة والمارة وقلتها لقوله لا يفسد في روايتي ابن سنان وابي الربيع وفي مرسلة يونس كان
حسناً لو صدق الافساد على ذلك لغة او عرفاً وهو بعد غير معلوم فيشكل الامر في العمل بمدلول تلك الاخبار الا ان يقال ان تلك الاخبار وان كانت مطلقة
الا انها غير باقية على اطلاقها قطعاً اجماعاً والحد الذي يقطع بانتهاء التقييد والتخصيص اليه غير معين البتة اذا لتجاوز عما يؤثر اثراً بيناً فيعلم تخصيصه ولا
يعلم القدر المخصص فيكون من باب التخصيص بالمجمل فلا يكون حجة في موضع الاجمال وهو ما اذا تجاوز عن القدر الذي لا يستبين اثره ولا في العرف ضرراً
بيناً فلا يجوز التجاوز عن ذلك الحد فعليه الفتوى **ج** يعتبر للجواز هنا امور احدها ما سبق من عدم الاكثار فيه بحيث يظهر اثره اثراً بيناً فيه كما مر ولو مر
رجل واكل ثم مر الثاني ثم الثالث فيعتبر ظهور الاثر في اللاحق ويجوز الاكل للسابق ما لم يظهر وان علم مرور غيره وايضاً نعم على اللاحق ترك الاكل اذا
علم اكل السابق والاكلين معاً يوجبان الافساد بذلك المعنى ولو لم يعلم اكل اللاحق لا حرمة عليه لاصالة عدم اكل الغير وثانيها كون المرور بالثمرة او
البستان اتفاقياً بمعنى ان لا يقصدها للاكل ابتداء فلو قصدها كذلك لم يجز الاكل منها ولعله اجماعي ويدل عليه اختصاص اخبار التجويز طراً
بالمرور الذي هو العبور عن شيء لا يقصده اصالة وان قصده تبعاً اي لم يقصده لشغل به وان قصده لان يمر عنه والشرط عدم قصده لان ياكل منها
اذ معه لا يعلم صدق المرور ولا يضر قصدها لان يمر منها او على ما ذكرنا من معنى المرور يعلم عدم منافاة قوله في روايتي ابن سنان وابي الربيع لذلك الا ان
ولا حاجة الى تضعيفهما وتفسيرهما بان المعنى انه لا باس بالاكل بعد المرور اتفاقاً ثم المراد بالمرور بها عبوره عما يقرب منها عرفاً وعادة بحيث يعد مروراً
عرفاً لا ان يعبر ملاصقاً بها او قريباً عنها قرباً حقيقياً لا يحتاج الى التخطي اليها ولو بخطوات قلائل وثالثها ان لا يحمل معه شيئاً بل ياكل في موضعه والظاهر
اتفاقهم ذلك ايضاً ويدل عليه جميع اخبار المنع بالتقريب الذي قدمناه وقوله ولا يحمل منها ولا يحمله في مرسلتي مروان ويونس فلا يجوز الحمل ولو لاجل الاكل
بعد المضي ورابعها ان لا يكون النخل او السنبل او الثمرة محاطاً عليها بسور ومتوية بباب فلو كان كذلك لم يجز صعود السور او خرقه ولا فتح الباب

في بيان عدم جواز التعدي للمار من النخل والسنبل والثمرة الى غيرها من الخضراوات

في بيان ما يعتبر في جواز الاكل للمار

كرم

كره لانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه ولا اذن من الشارع ولا يدل نهي الرسول عن الحيطان او عن خرق حيطان نخله كما في رواية ابن سنان على جواز التصرف لو كان حائطا غير مخروق مع ان النهي ليس للتحريم لكون نخله مخالطا عليه ويخرقه اذا بلغ وخرق حيطان نخله لا يدل على وجوب ذلك على غيره ايضا ومما ذكرنا يظهر عدم جواز دخول ملك الغير ايضا لو كان الثمر في ملكه ولا يتوهم ان الاذن في الاكل يستلزم الاذن في الدخول من الشارع ايضا حيث توقف عليه لان هذا انما يتم لو كان الاذن في المرور ايضا وليس كذلك بل عرفت انه يشترط اتفاقية المرور ولا يجوز المرور في ملك الغير بغير اذنه اجماعا ويمكن ان يقال ان صدق المرور على الثمرة والسنبل اذا كان في ملكه لا يتوقف على دخول الملك لكفاية القرب العرفي في صدق المرور فلو مر من قرب الحد ضمنه يصدق المرور على الثمرة فاذا جاز اكلها جاز دخول الارض ايضا لتوقفه عليه ولكن فيه ان شرط المباح لا يلزم ان يكون مباحا ايضا ومما ذكرنا ظهر انه لو خرج غصن من الشجرة عن السور او سنبل من الزرع عن الملك يجوز اكل ثمره بغير اذن اخوان ايضا احدهما عدم علم كراهة المالك بل قيل عدم ظنها ايضا وثانيهما كون الثمرة على الشجرة لا مقطوعة مجزوزة والاخبار بالنسبة اليهما مطلقة بل في نهي النبي عن الحيطان وفي قوله اشرب واما البيض دلالة على عدم اشتراط الاولى فالحق عدم اعتبارهما ثم انه لو تخلف عن احد الامور الاربعة المعتبرة فان كان الاول يحرم الاكثار دون القدر المجوز اكله فلا ارتكاب المحرم اولا ولو قصد الاكثار وان كان الثاني حرم الاكل مطلقا لان المعلوم تجويزه انما هو في صورة المرور الاتفاقي دون ما اذا قصد به الاكل فيبقى تحت اصل المنع ولو كان الثالث فيحرم الاكل ايضا اذا اكله بعد الحمل والنقل اذ لم يثبت الا جواز الاكل عند الثمرة ولو اكل شيئا وحمل شيئا لم يحرم ما اكل ولو قصد الحمل بعده ايضا ولو كان الرابع لم يحرم الاكل اذا ارتكب المحرم ومر بملك الغير لا بقصد الاكل او دخله بقصده بعد تحقق المرور قبل الدخول **الباب الثاني فيما يحل من الحيوانات ولا يحل** وهو اما بحري او بري وكل منهما اما غير طير او طير فههنا فصول **الفصل الاول في الحيوانات البحري غير الطير** وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قالوا لا يحل منه ما كان على صورة السمك ونسبه المحقق الاردبيلي الى المشهور وفي الكفاية الى المعروف من مذهب الاصحاب وفي الك نفي الخلاف عنه وعن ف والغنية والسرائر والمع وكري وح يع للمحقق الثاني الاجماع عليه فان ثبت الاجماع فيتحقق هو المنع والا فلا دليل عليه غيره كما صرح به جماعة من المتأخرين سوى ما ذكره بعض متأخريهم من عموم ما دل على حرمة الميتة وفيه انه مبني على شمول الميتة لكل ما خرج روحه كيفما كان وهو في محل المنع لجواز اختصاصها لغة بما مات بنفسه او بدون التذكية الشرعية الشاملة ادلتها الحيوان البحري ايضا وقد صرح بذلك بعض شراح يع في بحث نجاسة الميتة قال ومن المعلوم من ادلة نجاسة الميتة ما يطلق عليه الميتة ويموت حتف انفه دون ما ذكي لعدم اطلاق اسم الميتة عليه بحسب العرف بل المستفاد من بعض الاخبار انها في مقابلة الزكوة كقوله ان الله احل الخز وجعل زكوته موته كما احل الحيتان وجعل زكوتها موتها وفي رواية الكيمي جلود دواب منه ما يكون زكيا ومنه ما يكون ميتة وفي تفسير الامام قال الله تعالى انما حرم عليكم الميتة التي ماتت حتف انفها بلا ذباحة من حيث اذن الله انتهى وهو جيد ولا يلزم من شمول الموت لمطلق خروج الروح شمول الميتة ايضا لجواز اقتضاء الهيئة الاشتقاقية لخصوصية اخرى كما بيناه في العوائد ويشعر به جعلها في الاخبار قسيمة للمذكى مقابلة لها وفي الكتاب لما اهل لغير الله وللمنخنقة وما بعدها ولو سلمنا الشمول فيخصص لا محالة بما لم يذكر اسم الله عليه ويعارض بما ياتي من مقتضيات الحلية الموجب للرجوع الى الاصل الاولي ويمكن ان يستدل به بموثقة الساباطي عن الربيثا فقال لا تاكله فانا لا نعرفها في السمك باعماد دلت بالعلة المنصوصة على حرمة ما لا يعرف في السمك ولكن يضعفها عدم صراحة قوله لا تاكله في الحرمة اولا ومعارضتها مع ما يصرح بحلية الربيثا ثانيا ولذا يظهر من جماعة من المتأخرين منهم الاردبيلي وصاحب الكف ويع وشرحه التامل فيه بل من بعضهم الميل الى نفي الحرمة والظ انه مذهب الصدوق في به ويدل عليه الاصل وعمومات حل صيد البحر واطلاقات الاسم وصحيحة زرارة ويكره كل شيء من البحر ليس له قشر مثل الورق وليس بحرام انما هو مكروه ومرسلة به كل ما كان في البحر مما يؤكل في البر مثله فجائز اكله فكل ما كان في البحر مما لا يجوز اكله في البر لم يجز اكله ورواية ابن ابي يعفور عن اكل لحم الخز قال كلب الماء ان كان له ناب فلا تقربه والا فاقربه ودفع الاصل بالاجماعات المنقولة ضعيف لعدم حجيتها ورد العمومات بمنع العموم لوجوب حملها على السمك للتبادر او لانه لولاه لزم خروج الاكثر من افراد العام الموجب لعدم حجيته لان اكثر حيوانات البحر مرية اما لاشتمالها على خبث او خباثة او نحوهما من موجبات الحرمة اضعف لمنع التبادر ومنع خروج الاكثر اذ من الذي احاط بحيوانات البحر جميعا حتى يحكم باشتمال اكثرها على موجب الحرمة ومنه يظهر قوة ادلة الحلية الا ان اخبارها للمخالفة القطعية للشهرة العظيمة لا اقل منها لو لم يكن اجماعا لاثبات الحكم غير صالحة فلم يبق الا الاصل وهو وان كان كافيا الا ان اتباعه في المقام خلاف الاحتياط هذا هو الاصل والا فمن الحيوان البحري ما يحرم البتة كما ياتي **الثانية** يحل من السمك كل ما له فلس ويعبر عن الفلس بالقشر والورق ايضا ويحرم منه بجميع انواعه ما لا فلس له اما الاول فبلا خلاف فيه بين الامة كما صرح به جمع من الاجلة ويدل عليه الاجماع والاصل والعمومات وخصوص المستفيضة الاتية الى بعضها الاشارة ولا فرق فيه بين ما بقي عليه فلسه كالشبوط بفتح الشين المثلثة وضم الموحدة التحتانية وهو سمك رقيق الذنب عريض الوسط لين المس صغير الراس وسقط عنه ولم يبق عليه كالكنعت مثل جعفر ويقال له الكنعد بالدال المهملة وهو ضرب منه له فلس ضعيف يحك نفسه على شيء لحرارته فيذهب عنه فلسه ثم يعود وصرح به في صحيحة حماد جعلت فداك الحيتان ما يؤكل منها فقال ما كان له قشر قلت جعلت فداك ما تقول في الكنعت فقال لا باس باكله قال قلت له فانه ليس له قشر فقال لي بلى ولكنها سمكة سيئة الخلق تحتك بكل شيء واذا نظرت في اصل اذنها وجدت لها قشرا واما الثاني فعلى الاقوى الاشهر بين المتأخرين من الطائفة وعن الانتصار والخلاف والسرائر الاجماع عليه للاخبار المستفيضة كرواية ابي سعيد الخدري الطويلة وفيها الا فاتقوا الله عز وجل ولا تاكلوا

في بيان ما يحل أكله من السمك وما يحرم

السمك

من السمك الا ما كان له قشر ومع القشر فلوس الحديث ومرسلة حريز ان امير المؤمنين صلوات الله عليه واله كان يكره الجريث وقال لا تاكلوا من الاشياء له فلوس وكره المارماهي وصحيحة ابن سنان كان امير المؤمنين ع بالكوفة يركب بغلة رسول الله ص ثم يمر بسوق الحيتان فيقول لا تاكلوا ولا تبيعوا ما لم يكن له قشر من السمك ومثلها رواية مسعدة والمروي في العيون فيما كتب الرضا ع للمامون يحرم الجري من السمك والطافي والمارماهي والزمير وكل سمك لا يكون له فلس المؤيدة باخبار اخر كصحيحة محمد وفيها كل ما له قشر من السمك وما ليس له قشر فلا تاكله ومرسلة ابن كل من السمك ما له فلوس ولا تاكل منه ما ليس له فلس وحسنة حنان عن الجري فقال وجدنا في كتاب علي ع اشياء محرمة من السمك فلا تقربنه ثم قال ابو عبد الله ع ما لم يكن له قشر من السمك فلا تقربنه الى غير ذلك وانما جعلناها مؤيدة لاحتمال الجملة الخبرية التي لا يفيد عندنا الحرمة خلافا للشيخ في كتابي الاخبار فيما عدا الجري ونسبه في الكفاية الى جماعة وظاهر المحقق والشهيد الثاني في لك التردد كالاردبيلي لاخبار ظاهرة في الحلية كصحيحة زرارة المتقدمة في المسئلة الاولى وصحيحة ابن مسكان لا يكره شيئا من الحيتان الا الجري وفي رواية الحكم وهي مثل الاولى الا ان فيها الجريث مقام الجري وصحيحة محمد عن الجري والمارماهي والزمير وما ليس له قشر من السمك حرام هو فقال لي يا محمد اقرء هذه الاية في الانعام قل لا اجد فيما اوحي الي محرما قال فقراتها حتى فرغت منها فقال انما الحرام ما حرم الله ورسوله في كتابه ولكنهم كانوا يعافون اشياء فنحن نعافها والجواب عن الكل باعميتها تمام مطلبنا اما الاولى فلشمولها للحيتان وغيرها واما الثانيتان فلشمولهما لما له قشر وما ليس له قشر واما الرابعة فظاهرة اذ ليس جواب الامام الا ان كل ما لم يحرم في الكتاب فليس بحرام وعموم ذلك ظاهر فيجب تخصيصها بما مر مضافا الى ان الاخيرة موافقة للعامة كما قالوا فهي مرجوحة بالنسبة الى الاولى لو لا عمومها ايضا ومع ذلك كله فمخالفة للشهرة العظيمة خارجة عن حيز الحجية واما الجمع بحمل الاولى على الكراهة فموقوف على المكافاة وهي مفقودة بالمرة **الثالثة** يحرم ايضا من السمك بخصوصه الجري بالجيم المكسورة فالراء المهملة المشددة المكسورة ويقال الجريث والمارماهي قيل بفتح الراء والزمير كسكيت ويقال الزمار ايضا بكسر الزاء المعجمة والميم المشددة والراء المهملة اخيرا والزهو بالزاء المعجمة فالهاء الساكنة على الاقوى الاشهر سيما في الاول وادعى الاجماع على حرمته مستفيضة بل احتمل بعضهم كونها من ضروريات مذهب الامامية لكون الكل مما ليس له قشر كما قالوا وصرح به في الاخير في رواية الجعفري مضافا في خصوص الجميع غير الاخير الى المروي في العيون المتقدم والى صحيحة محمد اقرء لي ابو جعفر ع شيئا من كتاب علي ع فاذا فيه انهاكم عن الجري والزمير والمارماهي والطافي والطحال وفي الاولين خاصة الى موثقة سماعة لا تاكل الجريث ولا المارماهي ولا طافيا ولا طحالا ورواية سمرة لا تشتر الجريث ولا المارماهي ولا الطافي على الماء ولا تبيعوه ومرسلة ابن فضال الجري والمارماهي والطافي حرام في كتاب علي ع وفي الاولى خاصة الى حسنة حنان السابقة وصحيحة الحلبي لا تاكلوا الجري ولا الطحال فان رسول الله ص كرهه وقال ان في كتاب علي ع ينهى عن الجري الحديث والى بصير اما في كتاب علي ع فانه نهى عن الجريث وعلي لا يحل اكل الجري ولا السلحفاة ولا السرطان الحديث الى غير ذلك خلافا لشاذ لبعض ما ذكر في المسئلة السابقة بجوابه ثم المستفاد من الروايات تغاير الجري والمارماهي الا انه قال في حيوة الحيوان ان الجري يسمى بالفارسية مارماهي وكذا ظاهر الاخبار اتحاد الجري والجريث وقال في حيوة الحيوان الجريث سمك يشبه الثعبان **الرابعة** يحرم الطافي وهو السمك الذي يموت في الماء باجماعنا المحقق والمحكي في كلام جماعة والمستفيضة من الصحاح وغيرها المتقدمة الى جملة منها الاشارة وعموما الكتاب والسنة في تحريم الميتة والحرمة يعم ما مات في الشبكة والحظيرة ونحوها من الالات المعدة لصيد السمك ايضا كما ذكر في باب الصيد والذبيحة **الخامسة** مقتضى رواية ابن ابي يعفور المتقدمة في المسئلة الاولى وغيرها اناطة حلية كلب الماء وحرمته بكونه ذاناب وغيره ولعله على قسمين ونظر الامام الى التقسيم لانه لا يعلم حاله فيحرم منه ما كان ذاناب دون غيره ولا يخالف ذلك مع ما دل على ان ما لا يؤكل في البر لا يؤكل مثله في البحر لان الكلب الذي لا ناب له ليس مماثلا للكلب البري وانما الاشتراك في مجرد التسمية **السادسة** كلما يحرم في البر يحرم مثله في البحر والماء لمرسلة ابن المتقدمة في المسئلة الاولى ولصدق الاسم فيشمله ادلة تحريمه ويلزمه حرمة حشرات الماء اي رواية الصغار كالعلق والديدان ونحوها مما ياتي من حرمة حشرات الارض **السابعة** يحرم السلحفاة بضم السين المهملة وفتح اللام فالحاء المهملة الساكنة فالفاء المفتوحة والهاء بعد الالف والسرطان بفتح الثلثة الاولى ويسمى عقرب البحر والضفادع جمع ضفدع بكسر اوله وفتحه وضمه مع كسر ثالثه وفتحه في الاول وكسره في الثاني وفتحه في الثالث كذا ذكر في لك بلا خلاف في شيء منها يعرف لصحيحة علي المتقدم بعضها في المسئلة الثالثة وتتمته عن اللحم الذي يكون في اصداف البحر والفرات ايؤكل فقال ذاك لحم الضفادع لا يحل اكله **الثامنة** بيض السمك المحلل حلال اجماعا له وللاصل والعمومات ومنطوق رواية ابن ابي يعفور وفيها ان البيض اذا كان مما يؤكل لحمه فلا باس باكله فهو حلال ورواية داود بن فرقد وفيها كل شيء يؤكل لحمه فجميع ما كان منه من لبن او بيض او انفحة فكل هذا حلال طيب وبيض المحرم حرام على الاشهر لمفهوم الشرط في الرواية الاولى المثبت للباس الذي هو العذاب في بيض ما لا يؤكل المؤيد بمفهوم الوصف في الثانية خلافا للحلي وبعض المتاخرين فحكموا بالحلية ايضا للاصل والعمومات اللازم دفعه وتخصيصها بما ذكر واما عمومات حلية صيد البحر المعارض لما ذكر بالعموم من وجه فلا يجري هنا لان المتبادر من الصيد نفس الحيوان دون بيضه ولو اشتبه المحلل منه بالمحرم فقالوا بحلية الخشن منه دون الاملس وظاهرهم الاتفاق عليه فان ثبت والا فللتامل فيه مجال ومقتضى كل شيء فيه حلال وحرام الحلية مط كما ان مقتضى الاحتياط الاجتناب كذلك ومنهم من لم يقيد التفصيل المذكور بصورة الاشتباه بل عممه والروايتان تدفعانه **الفصل الثاني** في الطير مطلقا بحريا كان او بريا اعلم انه قد يحرم

في بيان حرمة اكل الجري والجريث

في الطير مطلقا بريا كان او بحريا

انّ الاصل

كتاب المطاعم والمشارب

في تعيين ما يحرم من الطيور وبيان معناه

ان الاصل في كل شيء سواء كان في غير حيوان او حيوانا غير طير او طيرا بحريا او بريا الحلية ولكن خرج من تحت هذا الاصل من الطيور انواع وبقي على مطابق الاصل ايضا منها انواع واختلف في انواع نذكرها في ضمن مسايل **الاولى** مما خرج من تحت الاصل وحرم السبع من الطيور وهو ما كان ذا مخلب اي ظفر يفترس ويعدو به على الطير قويا كان كالبازي والصقر والعقاب والشاهين والباشق او ضعيفا كالنسر والرخمة والبغاث بلا خلاف فيه يعرف كما في الكفاية بل مطلقا كما في غيره بل هو عندنا موضع وفاق كما في لك بل اجماعي كما في تيح وشرحه وعن ف والغنية بل هو اجماع محقق فهو الدليل عليه مضافا الى ما دل على حرمة السباع شيئا وصحيحة الحلبي لا يصلح اكل شيء من السباع اني لاكرهه واقذره وموثقة سماعة عن لحوم السباع وجلودها فقال اما لحوم السباع والسباع من الطير فانا نكرهه واما الجلود فاركبوا عليها ولا تلبسوا شيئا يصلون فيه وفي النهي عن الصلوة فيه دلالة على ارادة الحرمة من الكراهة وفي موثقة اخرى لسماعة باسماعه السبع كله حرام وان كان سبعا لا ناب له وحرم كل ذي مخلب من الطير كصحيحة ابن ابي عمير ومرسلته ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير حرام ونحوها رواية داود بن فرقد وموثقة سماعة المتقدمة بعضها حرم رسول الله صلى الله عليه وآله كل ذي مخلب من الطير وكل ذي ناب من الوحش وقد ورد بخصوص بعضها نصوص ايضا ففي موثقة سماعة المتقدم بعضها وكل ما صف وهو ذو مخلب فهو حرام والصفيف كما يطير البازي والصقر والحداة وما اشبه ذلك وفي رواية سليمان بن جعفر الهاشمي قال حدثني ابو الحسن الرضا عليه السلام قال طرقنا ابن ابي مريم ذات ليلة وهرون بالمدينة فقال ان هرون وجد في خاصرته وجعا في هذه الليلة وقد طلبنا له لحم النسر فارسل الينا منه شيئا فقال ان هذا شيء لا ناكله ولا ندخله بيوتنا ولو كان عندنا ما اعطيناه واما صحيحة محمد عن سباع الطير والوحش حتى ذكر له القنافذ والوطواط والحمير والبغال والخيل فقال ليس الحرام الا ما حرم الله في كتابه وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله يوم خيبر عن اكل لحوم الحمير الحديث فلا يدل على الحلية لاحتمال دخول السباع والقنافذ والوطواط في الخبائث والوطواط في الميتة لعدم قبوله التذكية **الثانية** ومما صرح ايضا وحرم المسوخ من الطيور بلا خلاف فيه كما صرح به جماعة لاطلاقات حرمة المسوخ كموثقة سماعة المتقدم بعضها وحرم الله ورسوله المسوخ جميعا وموثقته الاخرى المتضمنة لتعليل النهي عن اكل الدبا والمهرجل بانه مسخ وفي رواية الحسين بن خالد ايحل اكل لحم الفيل فقال لا قلت ولم قال لانه مثلة وقد حرم الله الامساخ ولحم ما مثل به في صورها ورواية الجعفري الاتية المعللة لحرمة الطاوس بانها مسخ ورواية المفضل فيها واما لحم الخنزير فان الله تعالى مسخ قوما في صور شيء شبه الخنزير والقرد والدب وما كان من المسوخ ثم نهى عن اكله للمثلة لكي لا ينتفع الناس بها ولا يستخف بعقوبته والمروي في العيون حرم القرد لانه مسخ مثل الخنزير الحديث والرضوي والعلة في تحريم الجري وما يجري مجراه من ساير المسوخ البرية والبحرية ما فيها من الضرر للجسم ولان الله سبحانه تقدست اسماؤه مثل على صورها مسوخا فاراد ان لا يستخف بمثله دلت بالتعليل على حرمة كل مسوخ ثم من مسوخات الطيور المحرم اكلها الطاوس لرواية الجعفري الطاوس مسخ كان رجلا جميلا فكابر امرأة رجل مؤمن تحته فوقع بها ثم راسلته بعد فمسخهما الله طاوسين انثى وذكرا فلا يؤكل لحمه وبيضه وقد نص على تحريمه في رواية اخرى للجعفري قال الطاوس لا يحل اكله ولا بيضه ومنها الوطواط ويقال له الخشاف والخفاش صرح به في القاموس والصحاح كرمانا ايضا لرواية الاشعري والوطواط مسخ كان يسرق تمور الناس وفي المروي في العلل المسوخ من بني ادم ثلثة عشر صنفا وعد منها الخفاش مكان الوطواط وعن الكنز ان الوطواط الخطاف ونقله في الصحاح ايضا وفي القاموس الوطواط الخفاش وضرب من الخطاطيف والاول اصح لان الخطاف ليس مسوخا ولا حراما كما ياتي ومنها الزنبور لما في الرواية المذكورة والزنبور كان لحاما يسرق في الميزان وعد في الفقيه النعامة ايضا من المسوخات ولم يثبت عندي بعد **الثالثة** ومما صرح وحرم ما صف حال الطيران وهو ان يطير مبسوط الجناحين من غير ان يحركهما ولم يدف بان يحركهما حال الطيران ويضرب بهما كضرب الدف نسبه في الكفاية الى المعروف من مذهب الاصحاب ونفى عنه الخلاف في ح تيح وبعض اخر ويدل عليه صحيحة زرارة اصلحك الله ما يؤكل من الطير فقال كل ما دف ولا تاكل ما صف كان قال قلت فطير الماء قال ما كانت له قانصة فكل وما لم تكن له قانصة فلا تاكل ورواية ابن ابي يعفور اني اكون في الاجام فيختلف علي الطير فما اكل منها فقال كل ما دف ولا تاكل ما صف فقال اني اوتى به مذبوحا فقال كل ما كانت له قانصة وليس المراد بكونه مما صف او دف كونه كذلك دائما فيصف ولا يدف فقط وبالعكس اذ لا طير كذلك قطعا بل كل ما يصف يدف ايضا وبالعكس كما يعلم ذلك بالعيان والمشاهدة ولا ما صف في الجملة او دف كذلك والا لغت الاخبار وتعارضت اذ كلما يصف في الجملة يصف ويدف فكان دفيفه اكثر من صفيفه وان كان صفيفه اكثر من دفيفه فلم يؤكل والرضوي يؤكل من الطير ما يدف بجناحيه ولا يؤكل ما يصف وان كان الطير يدف ويصف وكان دفيفه اكثر من صفيفه اكل وان كان صفيفه اكثر من دفيفه لم يؤكل والضعف منجبر بعمل الاصحاب ولو تساوى الصف والدف يرجع الى ساير العلامات ومع فقدها الى اصل الاباحة وكذا لو اشتبهت العلية **الرابعة** ومما خرج وحرم من الطير ما لم يكن له قانصة ولا حوصلة بتشديد اللام وتخفيفها ولا صيصة بكسر اوله وثالثه مخففا والقانصة للطير بمنزلة المعاء لغيره والحوصلة مكان المعدة لغيره يجتمع فيها الحب وغيره من الماكول عند الحلق والصيصة الاصبع الزايدة في باطن رجل الطاير بمنزلة الابهام من بني ادم سميت بها لان الصيصة هي الشوكة وهي شوكة رجله اي شوكة في رجله موضع العقب واصلها شوكة الحايك التي يسوي بها السدي واللحمة ويقال لها بالفارسية مهتر وقال في مهذب اللغة القانصة سنك دان مرغ والحوصلة چينه دان مرغ والصيصة خار پس پاي خروس فما لم يكن له احد الثلث فهو محرم وما كان له احدها فهو حلال الا ما حرمت الفاقد لهذه الثلثة فهو المعروف من مذهب الاصحاب كما في الكفاية بلا خلاف فيه كما في غيره ونقل عن المحقق الاردبيلي الاجماع عليه وكذا عن الغنية ولكن في القانصة والحوصلة ويدل عليه من الاخبار في تيح رواية ابن بكير كل من الطير ما كانت له قانصة او صيصة او حوصلة دلت بمفهوم لفظه ما المتضمنة لمعنى الشرط على عدم جواز اكل ما لم يكن له احد الثلث واما

مسعدة
حليه ما كانت له احديها فيدل في الجميع منطوق رواية ابن بكير المتقدمة وفي القانصة خاصة صحيحة زرارة ورواية ابن ابي يعفور المتقدمتين ورواية
كل من الطير ما كانت له قانصة ولا مخلب له فان وسالته عن طير الماء فقال مثل ذلك ومفهوم صحيحة ابن سنان الطير ما يؤكل منه فقال كل ما لم يكن له قانصة
ومنطوق الاخرى ما تقول في الحبارى قال ان كانت له قانصة فكل وسالته عن طير الماء فقال مثل ذلك وفي القانصة والصيصة مرسلة ابن بكير وفيها ويؤكل
من طير الماء ما كانت له قانصة ولا يؤكل ما ليست له قانصة ولا صيصة وفي القانصة والحوصلة موثقة سماعة وفيها فكل الان من طير البر ما كانت له حوصلة
ومن طير الماء ما كانت له قانصة كقانصة الحمام لا معدة كمعدة الانسان الى ان قال والحوصلة والقانصة يمتحن بهما من الطير ما لا يعرف طيرانه وكل طير مجهول
والمستفاد من التفصيل القاطع للشركة في الاخيرة وان كان اختصاص الحوصلة بالطير البري والقانصة بالبحري الا ان صريح قوله فيها كقانصة الحمام ورواية
مسعدة وصحيحة ابن سنان وبعض العمومات السابقة عدم اختصاص القانصة بالبحري فلعل انتفاء الشركة انما هو في الحوصلة خاصة وانتفائها للبحري وبه
يمكن دفع التعارض بين ما دل على حلية ما كانت له الحوصلة خاصة وبين مرسلة ابن بكير المقتضية لحرمة ما لم يكن له قانصة ولا صيصة من طير الماء فتنفي نعم يبقى
التعارض ظاهرا بين ما دل على كفاية احدى الثلث في الحلية كرواية ابن بكير وما دل على كفاية الحوصلة او الصيصة فقط كموثقة سماعة ومرسلة ابن بكير وبين ما
دل منطوقا او مفهوما على حرمة ما لم يكن له القانصة ويجب تخصيص عموم الثاني بخصوص الاول ويتعارضان فيرجع الى الاصل وهو الاباحة كما عليها فتوى
الجماعة واما الجمع بين اخبار هذه العلامات الثلث وبين اخبار الصف والدف والمخلب والمسخ فانما هو مما من موثقة سماعة المصرحة بان الامتحان بهذه الثلث
انما هو فيما لا يعرف طيرانه وكل طير مجهول واما ما عرف كذوي المخالب والمسوخ والصافات فلا يرجع فيه الى تلك العلامات واما بين اخبار الدف واخبار
المخلب والمسخ المتعارضين بالعموم من وجه فيخصص المرجوحة منها بالراجحة مع وجود المرجح والرجوع الى الاصل بدونه ولكن الاجماع على حرمة ذوي المخالب
المسوخ والصافات مطلقا سواء كان لها ساير العلامات اولا وحلية الدافات غير ما ذكر كذلك وحرمة ما انتفى فيه العلامات الثلث اذا كان مجهولا من حيث
الطيران والسعيد وحلية ما وجد فيه احدها كذلك هذا مقتضى قاعدة الجمع بين الاخبار على فرض انفكاك العلامات بعضها عن بعض ولكن صرح
بعض المتاخرين بان الظ عدم الانفكاك وقال الاردبيلي بان الانفكاك غير معلوم فلا طير ذي مخلب او مسوخ او صاف يكون له احدى علامات الحلية ولا
طير ذا حوصلة او قانصة او صيصة يكون له احدى علامات الحرمة وهو المستفاد من كلام المجمع ولا ينبئك مثل خبير ثم ان جميع ما ذكر انما هو القاعدة
الكلية وقد ورد بخصوص بعض الطيور ايضا نصوص خاصة حلا او حرمة يجب اتباعها لو لم يكن منه مانع من اجماع او غيره سواء طابقت القاعدة او خالف
او اشتبه الامر بخصوصيتها ومنها ما وقع الاجماع على حليته وحرمته واختلف في بعضها الاخبار والاقوال وها هي نذكرها في طي بعض المسائل الاتية
الخامسة قد عرفت حرمة الطاووس بخصوصه وحرمة الوطواط والزنابير لكونها من المسوخ وكذا يحرم الذباب والبق والبراغيث للاجماع وقيل
لخباثتها وفيه تامل **السادسة** اختلفوا في الغراب على اقوال الحل مطلقا وهو للتهذيبين والنهاية والقاضي وفع والكف والمحقق الاردبيلي والحرمة
كذلك وهو للخلاف ولف والايضاح وضه ونسب الى ظاهر طايفة وعن الاول وظاهر الاخير الاجماع عليه والتفصيل بجعل الغربان اربعة غراب الزرع الذي يأكل
الحب وهو الصغير من الغربان السود الذي يسمى الزاغ وفي مصباح المنير انها بقدر الحمامة براسه غبرة والكبير من الغربان الذي يأكل الجيف ويفرس ويسكن
الخرابات ويسمى بالغداف بضم الغين المعجمة والاغبر الكبير الذي يفرس ويصيد الدراج والابقع اي الابلق الذي له سواد وبياض طويل الذنب ويسمى
بالعقعق فالحكم بالحل في الاول والحرمة في البواقي وهو مذهب الحلي ونسب ذلك الى بروشا واللمعة ايضا وبتقسيمها الى الكبير الاسود الذي يسكن الجبال
ويأكل الجيف والابقع المذكورين والزاغ المتقدم ونوع آخر اصغر من الزاغ اغبر اللون كالرماد قيل ويقال له الغداف فالحكم بالتحريم في الاولين والحل في
الاخرين نسب الى ط وبعض كتب الفاضل وبتقسيمها الى ثلثة غراب الزرع والابقع والاسود الكبير الذي يسكن الجبال والحكم بالحل في الاول والحرمة في
الثاني دليل الاول الاصل والعمومات وخصوص موثقة زرارة الصحيحة عن ابان المجمع على تصحيح ما يصح عنه ان اكل الغراب ليس بحرام انما الحرام ما حرم الله في
كتابه ولكن الانفس تتنزه عن كثير من ذلك تعززا وجعل هذه الموثقة شاذة لتضمنها الحكم بحل كل ما لم يحرمه القران وهو فاسد اجماعا فاسد جدا اذ
كل ما يحكم بحرمته في غير القران لا بد وان يكون في القران ايضا وان لم نعرفه لان فيه تبيان كل شيء وما فرطنا فيه من شيء ولكن علمه عند الراسخين فيه
فاذا حكم الامام بحليته شيء يعلم انه ليس في القران سلمنا غايته ان يكون عاما مخصوصا بالسنة ومثله ليس بعزيز ولا يلزم خروج الاكثر لتصريح الكتاب
بحرمة الخبائث الغير المحصورة او المعلومة انواعها والرجس الشامل لجميع النجاسات المامور باجتنابه الشامل للاكل وقال الغير بدونها والتراضي ومال
اليتيم والميتة والدم ولحم الخنزير والخمر وما اهل لغير الله وما لم يذكر اسم الله عليه والمنخنقة وما تعقبها ولم يعلم كون ما عدا ذلك من المحرمات اكثر نوعا من
هذه المذكورات سلمنا ولكن خروج جزء من الحديث عن الحجية لا يوجب خروج غيره عنها ودليل الثاني المستفيضة من الروايات كصحيحة علي عن الغراب
الابقع والاسود ايحل اكلهما قال لا يحل اكل شيء من الغربان زاغ ولا غيره والنبوي انه اتى بغراب فسماه فاسقا فقال والله ما هو من الطيبات و
مرسلة ابن بكير لا يؤكل من الغربان زاغ ولا غيره ورواية ابي يحيى الواسطي عن الغراب الابقع فقال انه لا يؤكل وقال من احل لك الاسود ورواية ابي
اسمعيل عن بيض الغراب فقال لا تاكله مع ما يدل على تبعية بيض الحيوان للحمه في الحل والحرمة ودليل المفصلين اما الجمع بين الاخبار او عد قسميه
اللذين يأكلان الجيف من الخبائث وجعل ما حكموا بحرمته من السباع **اقول** اما الجمع بين الاخبار بذلك فهو كما صرح به في الك غير متجه لانه جمع بلا
وجه ولا شاهد واما العد من الخبائث فهو في حيز المنع واكل الجيفة لا يوجبه ومطلق تنفر النفس لا يستلزمه كما يستفاد من موثقة زرارة المذكورة

اوصيصة مم

ذوات الحوصلة والقانصة والصيصة مطلقا مع الدافات والتي لها احد العلامات الثلث

في بيان حلية الغراب وحرمته

واما جعل بعضها من السباع دون بعض والتفصيل لاجله فانما يتم لولا تمامية دليل احد القولين الاولين والا فيكون دليله اخص مطلقا فيجب الحكم اما بحلية الجميع او حرمته مضافا الى انه لو كان كذلك لما حسن الاقتصار على السبعية وعدمها بل يجب الرجوع الى جميع العلامات المتقدمة ومنه يظهر سقوط الاقوال المفصلة وبقي الاولان اما الثاني فغير الصحيحة من ادلته والنبوي غير دال على الحرمة لاحتمال الكل للجملة الخبرية والنبوي لكونه عاميا ليس بحجة مع انه لا عموم فيه البتة لكونه قضية في واقعة فلم يبق الا الصحيحة وهي تعارض الموثقة التي هي للاولين حجة فالمحرمون رجحوا الاولى بالاصحية والاعتضاد بالروايات المتاخرة والاجماعات المحكية واحتمال الثانية للحمل على التقية والمحللون رجحوا الثانية بالاصرحية لان عدم الحلية في الاولى اعم من الحرمة لصدقه ايضا مع الكراهة ولو سلم الاختصاص فالموثقة قرينة لها على ارادة الكراهة سيما مع اشتمالها على تنزه الانفس والقرينة الاخرى موثقة غياث انه كره اكل الغراب لانه فاسق **اقول** مرجحات الاولى ضعيفة لان الاصحية والمطابقة لحكاية الاجماع لم يثبت كونهما من المرجحات سيما مع كون المعارض ايضا مما صح عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه والروايات الاخر بعد عدم دلالتها على الحرمة لا يصلح للمعاضدة والحمل على التقية فرع ثبوت مذهب العامة في المسئلة وهي بعد عندنا غير معلومة بل ولا مظنونة مع ان في لك نسب التفصيل الى بعض العامة وكذا المرجح الاخير للطائفة الثانية لان الكراهة في الصدر الاول يصدق ايضا على الحرمة نعم ما ذكروه من صلاحية الصحيحة للقرينة على ارادة الكراهة لو قلنا بكون عدم الحلية مساوقة للحرمة في غاية الجودة فاذا الاجود عموم الحلية ولكن الاحتياط رفع اليد عن تلك الادلة ومتابعة العلامات المتقدمة من المخلب والطيران والحوصلة والقانصة والصيصية **السابعة** اختلف الاصحاب في الخطاف كرمان وهو الذي يقال له في الفارسية پرستوك فعن النهاية والقاضي والحلي القول بالحرمة بل عن الاخير عليه دعوى الاجماع لرواية الرقي بينا نحن قعود عند ابي عبد الله ع اذ مر رجل بيده خطاف مذبوح فوثب اليه ابو عبد الله ع حتى اخذه من يده ثم دحا به الارض ثم قال ع اعالمكم امركم بهذا ام فقيهكم لقد اخبرني ابي عن جدي ان رسول الله ص نهى عن قتل الستة منها الخطاف الحديث ونحوها الاخرى الا ان فيها مكان قوله منها الخطاف النحلة والنملة والضفدع والصرد والهدهد والخطاف وصحيحة جميل الواردة في الخطاف يا بني لا تقتلهن ولا تؤذوهن فانهن لا يؤذين شيئا والمروي في الخصال قال امير المؤمنين ع نهى عن اكل الصرد والخطاف وعن المفيد ره وعامة المتاخرين بل الاكثر الاشهر مطلقا الحلية للاصل والعمومات وكونه من الدافات غير ذي مخلب كما يدل قوله في صحيحة جميل فانهن لا يؤذين شيئا وكون ذرقه طاهرا والا لحصل الايذاء لعموم البلوى به وهو يستلزم الحلية عند جماعة وموثقة الساباطي عن الخطاف قال لا باس وهو مما يحل اكله لكن كره لانه استجار بك واوى في منزلك وكل طير يستجير بك فاجره والاخرى عن الرجل يصيب خطافا في الصحراء او يصيده اياكله فقال هو مما يؤكل وعن الوبر يؤكل قال لا هو حرام والمروي في الفقيه عن كتاب عمار في خرء الخطاف لا باس به وهو مما يحل اكله ولكن كره لانه استجار بك وهو الاقوى لما ذكر وضعف دلالة الحرمة لان النهي عن القتل في الصحيحة انما هو في الحرم كما هو صريح صدرها فيمكن ان يكون ذلك لاجل الحرم وفي الرواية للمرجوحية قطعا لوروده على اشياء لا تحرم قتلها اجماعا فالحمل على الحرمة يستلزم استعمال اللفظ الواحد في الحقيقة والمجاز وكذا في رواية الخصال مع ان حرمة القتل لا يستلزم حرمة الاكل الا اذا قلنا بان النهي في مطلق المعاملات يدل على الفساد نعم قد يستفاد حرمة الاكل من صدر الرواية حيث انه لولاها لما جاز اخذها من يد مالكه والقائها على الارض لانه اتلاف لمال محترم ولكن يمكن ان يقال ان مطلق الاخذ والالقاء ليس اتلافا ومنعا عن الاكل ولعله فعل ذلك ابتداء حتى ينبههم على مرجوحية القتل والاكل وان اخذه مالكه بعد من الارض واكله فهذا القدر هو لاجل الكراهة وعلى هذا فلا معارض لاخبار الحلية وعلى فرض التعارض يرجع الى اصل الاباحة نعم يكره وفاقا للجماعة للتصريح بها في بعض الاخبار المتقدمة **الثامنة** قال جماعة من الاصحاب بكراهة الهدهد بضم الهائين وسكون الدال الاولى ويقال له بالفارسية شانه سر والقبرة بالباء الموحدة المشددة المفتوحة بعد القاف المضمومة وقبل الراء المهملة المفتوحة وورد في رواية الجعفري قنبرة بالنون الساكنة بعد القاف المضمومة وقبل الباء الموحدة المفتوحة فجعلها من لحن العامة كما في لك والروضة غير جيد وهي بالفارسية چلو وعلى راسها خصلة شعر كما في رواية الجعفري ايضا والصرد بالمهملات كرطب طاير ضخم الراس والمنقار يصيد العصافير ويقال انه نقار للاشجار والصوام بالمهملة كرمان طاير اغبر اللون طويل الرقبة اكثر ما يبيت في النخل والشقراق بفتح الشين المعجمة وكسر القاف وتشديد الراء وكقرطاس ما يقال له بالفارسية سبزه مرغ والفاختة وهو ما يقال له في بعض بلاد الفرس قوقو والحبارى كسكارى يقال له بالفارسية هوبره واما اباحة الجميع فللاجماع والعلامات والاصل والعمومات مضافة في الفاختة الى الاندراج تحت حد الحمام المنصوص على حليته وفي الحبارى الى رواية مسمع عن الحبارى قال وددت ان يكون عندي منه فاكل حتى امتلئ ورواية نشيط لا ارى باكل الحبارى باسا واما الكراهة فلفتوى الجماعة والشهرة مضافا في القبرة الى رواية الجعفري لا تاكلوا القبرة ولا تسبوها ولا تعطوها الصبيان يلعبون بها فانها كثيرة التسبيح لله سبحانه وتسبيحها لعن الله مبغضي آل محمد ص وفي رواية اخرى لا تقتلوا القبرة ولا تاكلوا لحمها وفي الصرد الى رواية الخصال المتقدمة وفي غير الاخيرين الى النهي عن القتل وفي ثبوت كراهة الاكل بعد القتل عنه نظر كما في اثبات كراهة اكل الفاختة بروايتي حفص وابي بصير الدالتين على شومها ودعائها على ارباب البيت **التاسعة** يحل الحمام من غير كراهة اجماعا للاصل ولروايتي الرقي لا باس باكل الحمام المسرول وفي رواية اخرى اطيب اللحمان لحم فرخ حمام ثم الحمام جنس لكل مطوق من الطيور وما عب الماء اي يشربه من غير مص كما تمص الدواب بل ياخذه بمنقاره قطرة قطرة فيدخل فيه القمري بضم القاف وسكون الميم وكسر الراء وهو الحمام الازرق ولعله ما يقال له بالفارسية كبوتر چاهي والدبسي بضم الدال

فى حلية الخطاف وهو الذى يقال له بالفارسية پرستوك

هو الحمام الاحمر والورشان بالتحريك وهو الحمام الابيض ويدخل فيه الفواخت ايضا والحبارى والحجل بفتح الحاء المهملة ثم الجيم وفي القاموس انه الذكر من القبج بسكون الباء الموحدة بعد القاف المفتوحة وقبل الجيم معرب كبك وفي المهذب ان الحجل نوع من القبج ويدخل فيه الدراج كرمان والقطاة وهي بالفارسية سفرود وفسره في كنز اللغة بسنك خواره والطيهوج طاير من طيور الماء طويل الرجلين والعنق كذا ايضا قاله الشهيد الثاني وفي الكنز انه تيهو والدجاج بتثليث الدال والقبج اشهر وهو معروف والكروان بفتح الكاف والراء ما يقال له بالفارسية ماهي خواره والكركي بضم الكاف وهو بالفارسية كلنك والصعوة بفتح الصاد وسكون العين واشتهرت بالفارسية بپرچين ويدل على حل بعض هذه الاخبار ايضا وفي مرفوعة السياري من سره ان يقل غيظه فليأكل لحم الدراج وفي رواية علي بن مهزيار تغديت مع ابي جعفر ع فاتي بقطاة فقال انه مبارك وكان ابي يعجبه وكان يقول اطعموه صاحب اليرقان يشوى له فانه ينفعه وروى الطبرسي في المجمع ان النبي ص كان ياكل الدجاج وورد ان الدجاج الجلالة تربط ثلثة ايام ثم تؤكل والبطة تربط خمسة ايام ثم تؤكل وصرح الشهيد الثاني بورود النص على الحجل والطيهوج والكروان والكركي والصعوة ايضا الا انا لم نقف على نص فيها بعد **العاشرة** لا خلاف بين اصحابنا في ان طير البحر كالبط والاوزة وغيرهما كطير البر في انه داخل تحت القواعد الكلية المتقدمة المثبتة للحل والحرمة ومساو له فيما ينص عليه لاطلاق اخبار العلامات بل تنصيص بعضها فان طير الماء مثل ذلك كما مر في مرسلة ابن المتقدمة في المسئلة الاولى من الفصل الاول وفي رواية زكريا بن ادم عن دجاج الماء قال اذا كان يلتقط غير العذرة فلا باس وفي حسنة نجبة بن الحارث عن طير الماء وما ياكل السمك منه يحل قال لا باس به كله ومقتضاها حلية مطلق طير الماء وان كان مثله حراما في البر الا انه يقيد بما مر وكذا مقتضاها حلية ما ياكل منه السمك قيل الظ انها محمولة على التقية اذ لا قايل بمضمونها من الاصحاب فان اراد حكمها بحلية مطلق الطير فلا باس به وان اراد حكمها بحليتها ياكل السمك فان كان نظره الى ان ما ياكل اللحم من طيور البر حرام عند الاصحاب ففيه نظر لما عرفت في الصرد فانه يصيد العصافير وان كان الى ان الاصحاب صرحوا بحرمة ما ياكل السمك فلم نقف على تصريح من الاصحاب **الحادية عشر** البيض تابع للبيض فيحل بيض ما يؤكل لحمه ويحرم مما لا يؤكل بلا خلاف فيه يعرف بل مطلقا كما قيل وظاهر الكف وعن صريح الغن الاجماع عليه ولعله محقق ايضا فهو الحجة فيه مضافا الى الخبرين المتقدمين في بيض السمك واما ما في المستفيضة المعتبرة من حلية ما اختلف طرفاه مطلقا وحرمة ما تساوى كذلك كصحيح محمد اذا دخلت اجمة فوجدت بيضا فلا تاكل منه الا ما اختلف طرفاه وزرارة البيض في الاجام فقال ما استوى طرفاه فلا تاكل وما اختلف طرفاه فكل ورواية مسعدة كل من البيض ما لم يستو راساه وقال ما كان من بيض طير الماء مثل بيض الدجاج وعلى خلقته احد راسيه مفرطح والا فلا تاكل منه اقول المفرطح ما له عرض في استداره وصحيح ابن سنان عن بيض طير الماء فقال ما كان منه مثل بيض الدجاج يعني على خلقته فكل فهي وان كانت باطلاقها او عمومها شاملة لبيض كل طير الا ان الاصحاب حملوها على صورة اشتباه البيض انه من اي طير لا مط كما هو ظاهر مورد الصحيحين الاولين وصريح رواية ابي الخطاب عن رجل يدخل الاجمة فيجد فيها بيضا مختلفا لا يدري بيض ما هو ابيض ما يكره من الطير او يستحب فقال ان فيه علما لا يخفى انظر الى كل بيضة تعرف راسها من اسفلها فكل وما سوى ذلك فدعه وابن ابي يعفور اني اكون في الاجام فيختلف علي البيض فما اكل منه فقال كل منه ما اختلف طرفاه وظاهر الروايتين اعتقاد المسايل الكلية الاولى انتفاء وثبوتا ان المشتبه له حكم البيض المشتبه فهاتان الروايتان مضافتين الى ظاهر الاجماع المحقق والمحكي شواهد على الحمل المذكور مضافا الى كون الروايتين المثبتين للكلية الاولى اخص مطلقا من تلك الاطلاقات والعمومات لاختصاصهما بالبيض المعلوم حال بيضه وعموم غيرهما له وللمشتبه فمقتضى القاعدة التخصيص هذا على تقدير انفكاك الضابطين وامكان تعارضهما واما على تقدير ثبوت التلازم بينهما كما يستفاد من رواية ابي الخطاب فيرتفع الاشكال راسا ومما ذكر ظهر حكم المشتبه من البيض ايضا فيرجع الى الكلية الثانية من ملاحظة الطرفين والظ انه لا خلاف فيه ايضا كما صرح به بعضهم وعليه الاجماع عن الغن ويدل عليه الروايات المذكورة

الفصل الثالث في غير الطير من الحيوانات البرية من الاهلية والوحشية وفيه مسائل **الاولى** حرام مط سواء كانت قوية او ضعيفة بلا خلاف فيه يعرف ومط كما في الكف وح نيح وغيره بل مجمع عليه كما في ح شا للاردبيلي وعن ف والغن وغيرهما من كتب الجماعة بل الاجماع المحقق فهو فيه الحجة مضافا الى المستفيضة المعتبرة المتقدمة في مسئلة سباع الطير واما بعض الاخبار الدالة على انحصار الحرام فيما حرمه الله في القران فهي عامة بالنسبة الى الاخبار المتقدمة فيها مخصصة وعلى فرض التساوي فاما مأولة او محمولة على التقية لموافقتها في المورد للعامة او مطروحة لمخالفتها الجماعة ثم السبع هو المفترس من الحيوانات بطبعه او للاكل كما في القاموس او هي التي لها انياب واظفار يعدى بها على الحيوانات ويفترسه وقد يوجد اما معا في السبع كما في الاسد والسنور والناب من الحيوانات السن الذي يفترس به ومن الانسان ما يلي الرباعية وقد يقال ان السبع هو الذي ياكل اللحم والكل متلازمة على الظاهر ثم من السباع من غير الطيور الاسد والنمر والفهد والذئب والكلب والدب وهي اقوايها والثعلب والضبع والسنور وابن اوى وهي من ضعفائها ويصرح بكون السنور سبعا بعض الروايات ان في كتاب علي ع ان الهر سبع ومنهم من عد منها الارنب ويدل عليه رواية العلل وحرم الارنب لانها بمنزلة السنور ولها مخالب كمخالب السنور وسباع الوحش فجرت مجريها الى ان قال لانها مسخ ايضا **الثانية** يحرم من الحيوانات المسوخات ايضا بلا خلاف فيها يعرف كما في الكف وفي ح نيح ان عليه عمل الاصحاب بل الاجماع فهو الدليل عليه مضافا الى المستفيضة بل المتواترة معنى المتقدمة كثير منها في مسئلة مسوخ الطير ثم من المسوخات الفيل والدب والارنب والوطواط والقردة والخنازير والجريث والضب والفارة والعقرب والدب والوزغ والزنبور والدبا وهو شيء يشبه الجراد ذكرها اكثرا في رواية محمد بن

الحسن

مسئلة

الحسن الاشعري ويدل عليه في الفيل رواية الحسين بن خالد وفي القردة والخنزير والدب رواية المفضل وفي القرد رواية العيون المتقدمة جميعًا في
مسخ الطير وفي الارنب رواية العلل المذكورة في المسئلة السابقة وفي الضب والفارة والقرد والخنازير حسنة الحلبي وفي القردة والخنازير والوبر و
الوطواط رواية الكلبي النسابة والوبر بسكون الباء دويبة على قدر السنور غبراء او بيضاء حسنة العينين لا ذنب لها شديدة الحياء حجازية والوطواط محركة ذات
كالضب او العظيم من اشكال الوزغ طويل الذنب صغير الراس وفي الاخير موثقة السابا طي في الذي يشبه الجراد وهو الذي يسمى الدباء ليس له جناح يطير
به الا انه يقفز قفزا ايحل اكله قال لا يؤكل ذلك لانه مسخ وفي رواية ابي سهل القرشي عن لحم الكلب قال هو مسخ وبعض الروايات المشعرة بحلية بعض افراد
ما ذكر او من السبع او الحباري مطروحة او على التقية محمولة وقد ظهر منها ان المسوخ من حيوانات البر غير الطير اربعة عشر الفيل والدب والارنب
والكلب والقردة والخنازير والضب والفارة والعقرب والدب والوزغ والوبر والوطواط والدباء ومع الطيور الثلثة الطاوس والوطواط والزنبور بصير
ستة عشر ومع الثلثة البحرية المصرح بمسخها في رواية الكلبي يرتقي الى تسعة عشر وجميعها امساخ وزاد فيها في الفقيه سبعة اخرى النعامة والدعموص
والسرطان والسلحفاة والثعلب واليربوع والقنفذ والجواز ان يكون ذلك من كلامه دون تتمة رواية محمد كما صرح به بعضهم لا حجية فيه نعم ذكر بعض المتأخرين
بعد نقل ذلك عن الصدوق ويؤيده بعض الاخبار ولكن لم نعثر عليه فلا يفيد وفي ذيل رواية ابي سعيد الخدري الطويلة ان الله مسخ سبعمائة امة
عصوا الاوصياء بعد الرسل فاخذ اربعمائة منهم برا وثلثمائة بحرا ويحتمل ان يكون تلك العدة من انواع العصاة دون المسوخ فمسخ عدة منهم على نوع
واحد من الحيوانات ويحتمل ان يكون تلك العدة من انواع المسوخ ولكن لم يبق للجميع مثال كما روى الصدوق في الفقيه ان المسوخ لم يبق اكثر من ثلثة
ايام ولان هذه مثل لها **الثالثة** ومن الحيوانات المحرمة حشرات الارض جعله في الكفاية من المعروف وفي المسالك انه عندنا موضع وفاق وفي شرح
للاردبيلي لعله اجماعي وقيل بعد ذكر حيوانات منها الحشار كلها والحكم بتحريمها ولا خلاف في شيء من ذلك بل عليه الاجماع في ف والغنية وغيرهما و
الظاهر كون حرمتها اجماعا محققا فهو الحجة فيه مضافا الى المروي في الدعائم المنجبر ضعفه بما ذكر عن علي عليه السلام انه نهى عن الدب والقنفذ وغيره من حشرات الارض
مضافا في بعضها الى انه من المسوخ وبعضها من الخبائث بل عند بعضهم جميعا منها وبعضها ذو سم مضر قال الشهيد الثاني في حاشية المسالك الحشار
صغار دواب الارض **اقول** حشرات الارض هي الحيوانات التي تأوي ثقب الارض وهي كثيرة لا يكاد تحصى ومنها الفارة والحية والعقرب والجرذ
وهي نوع من الفارة واليربوع وهي ايضا نوع من الفار قصير اليدين جدا طويل الرجلين لونه كلون الغزال والخنفساء بضم الاول وفتح الثالث
ضمه على الغير مع المد والصراصر وهي التي يقال لها بالفارسية فنجره والقنفذ ويسمى بالفارسية خار پشت وسام ابرص ويقال بها سوسمار كوچك
الضب والعظاية بالظاء المعجمة بعد المهملة دويبة اكبر من الوزغ قال الجوهري وفي القاموس انها دويبة كسام ابرص وفي المحكم هي دويبة زرقاء تسمى
العظاءة وليس لها ذنب طويل كذنبها وفي براثنها ذوبية كالسمك يسكن الرمل فاذا رات الانسان غاصت وتغيبت فيه وهي صقيلة تشبه انامل
العذارى وبنات وردان بفتح الواو مبنيا على الفتح وهي دويبة تتولد في الاماكن الندية واكثر ما يكون في الحمامات والسقايات والديدان جمع
والعناكب والرتيلا وما يقال له بالفارسية هزارپا والبرغوث وغير ذلك وفي كثير منها ايضا نصوص خاصة محرمة كالحية والعقرب والفارة و
اليربوع والقنفذ والضب **الرابعة** يحرم القمل اجماعا لخباثتها بل هي من اخبث الخبائث والدود الخارج من الانسان والحيوانات الصغار التي
يلصق بابدان الحيوانات كما يقال له بالفارسية كنه وملحق للاجماع والخباثة **الخامسة** هل يحرم الديدان المتكونة في الفواكه كدود التفاح والبطيخ و
نحوهما فيه اشكال ولا دليل على حرمتها الا الخباثة وفيه تامل يعلم وجهه مما مر في بيان الخباثة **السادسة** صرح جمع من المتأخرين بعدم الخلاف في
تحريم الخز والسمور والفنك والسنجاب اما الخز فقد مر تحقيقه في كتاب الطهارة واما البواقي فصرح في الرضوي بتحريمها وضعفه غير ضائر لان
الاشتهار الجابر وما ذكره بعض متاخري المتأخرين من انتفاء المستند لتحريم السمور والفنك غير جيد وبعض الاخبار المشعرة بعدم تحريم السنجاب مرجوح
لمخالفة الطائفة وموافقة العامة **السابعة** حلية النعم الثلث الاهلية الابل والبقر والغنم من الضروريات الدينية قال الله سبحانه ومن الانعام
حمولة وفرشا كلوا مما رزقكم الله الى ان قال سبحانه ثمانية ازواج من الضان اثنين ومن المعز اثنين قل الذكرين حرم ام الانثيين الى ان قال عز
شانه ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين في تفسير علي فهذه التي احلها الله في كتابه الى ان قال ثم قال صلى الله عليه وآله من الضان اثنين عنى الاهلي
والجبلي ومن المعز اثنين عنى الاهلي والوحشي الجبلي ومن البقر اثنين عنى الاهلي والوحشي الجبلي ومن الابل اثنين عنى البخاتي والعراب فهذه احلها الله
وفي معناه خبر آخر في وفيه ومن المعز اثنين زوج داجنة يربيها الناس والزوج الآخر الظباء التي يكون في المفاوز **الثامنة** الحق المشهور بين
الاصحاب حلية الحمول الثلثة الاهلية التي تحمل الاثقال وتركب الخيل والبغال والحمير وفي الكفاية انه المعروف بين الاصحاب حتى كاد ان يكون اجماعيا
وعن ف الاجماع عليه بل هو اجماع محقق ظاهرا فهو الدليل عليه مضافا الى الاصل والعمومات وخصوص المستفيضة والاخبار المعارضة لها مرجوحة
جدا لمخالفتها عموم الكتاب وعمل الاصحاب وموافقتها لهؤلاء الكلاب خلافا للمحكي عن الحلبي في البغال فحرمها لبعض الاخبار المشار اليها وهي مع
ما فيها مما ذكر متضمنة للخيل والحمير ايضا وهو لا يقول بحرمتهما فالنهي فيها غير باق على ظاهره عنده ايضا نعم يكره هذه الثلثة حملا للاخبار الناهية
على الكراهة والظاهر عدم الخلاف فيها وان اختلفوا في ما هو اشد كراهة من الحمير والبغال والامر فيه سهل **التاسعة** يحل من البهائم الوحشية
البقر والكباش الجبلية جمع الكبش والمراد به الضان والمعز الجبليين والغزلان جمع الغزال وهو الظبي والحمر واليحامير جمع يحمور وقيل هو حيوان

اتفاقا وفي شرح الاردبيلي كاد ان يكون

س

شبيه بالابل وليس هو اياه وفي عجائب المخلوقات انه دابة وحشية نافرة لها قرنان طويلان كانهما منشاران ينشر بهما الشجر يلقيهما بكل سنة وفي القاموس اليحمور يقال لحمار الوحش ولدابة اخرى ولطائر ثم حلية الخمسة مما لا خلاف فيه بين المسلمين كما صرح به جماعة وفي تبع وشرحه الاجماع عليه ويدل في الجميع الاصل والعمومات الكتابية والسنية وفي الثلثة الاولى ما يدل على حلية الازواج الثمانية سيما مع ما سبق في بيانها وخصوص الاول والثاني مرسلة في ايل اصطاده رجل فقطعه الناس والذي اصطاده يمنعه ففيه نهي فقال ليس فيه نهي وليس به باس والايل بكسر الهمزة وضمها بقر الجبل و قيل هو بالكسر والفتح ذكر الاوعال ويقال هو الذي يسمى بالفارسية كوزن وفي كنز اللغة اما بزكوهي بز وكوزن وفي الثالث والرابع موثقة سماعة عن رجل رمى حمار وحش او ظبيا فاصابه ثم كان في طلبه الى ان قال فقال عم ان علم انه اصابه وان سهمه هو الذي قتله فلياكل والا فلا ياكل وفي الرابع رواية ابي بصير نهى رسول الله ص عن لحوم الحمر الاهلية وليس بالوحشية باس وفي الخامس المروي في محاسن البرقي عن الامص فقال ع وما هو فذهب اصفه فقال اليس اليحامير قلت بلى قال اليس تاكلونه بالخل والخردل والابزار قلت بلى قال لا باس به وقال الصدوق في الفقيه ولا باس باكل الامص وهو اليحامير وكلامه هذا يحتمل ان يكون من تتمة الحديث السابق عليه المروي عن محمد وان يكون من كلامه كذا قيل ثم المستفاد من رواية ابي بصير بقرينة التفصيل عدم الكراهة في الحمر الوحشية وعن الحلبي وبروس كراهيته قيل ولعله لاطلاق بعض اخبار كراهة الحمار وخصوص رواية نصر بن محمد في لحوم حمر الوحش انه يجوز اكله لوحشيته وتركه عندي افضل ولا باس به وان كان في الدليلين كلام ثم تخصيص الفقهاء هذه الخمسة بالذكر اما لشيوع صيدها او لورودها في الاخبار المذكورة وقال الاردبيلي وكانه للتمثيل والتبيين في الجملة والا فلا يختص الحلية بها بل كل غير ما ذكر حرمته داخل تحت اصل الاباحة وعمومات الحلية

الفصل الرابع في التحريم العارض للحيوانات المحللة وفيه مسائل الاولى

من موجباته عرض الجلل وهو موجب للحرمة على الاشهر بل لا خلاف يذكر الا من شاذ ممن تاخر كما ستعرف انه لا ينسب الخلاف الا الى ف وط والاسكافي حيث ينسب اليهم الكراهة وحملها جماعة بارجاع كلامهم الى المشهور بارادتهم كراهة ما يكون العذرة اكثر غذائه لا ان يتمحض فيها والجلل يختص بالاخير وكلام ف ظاهر في ذلك وكيف كان فالاقوى هنا الحرمة للمستفيضة منها صحيحة ابي حمزة لا تاكلوا لحوم الجلالات وان اصابك من عرقها فاغسله ومفهوم الشرط في مرسلة ابن اسباط في الجلالات قال لا باس باكلهن اذا كن يخلطن ومفهوم الغاية في مرسلة النميري في شاة شربت بولا ثم ذبحت قال فقال يغسل ما في جوفها ثم لا باس به وكذلك اذا اعتلفت العذرة ما لم يكن جلالة والجلالة التي يكون ذلك غذاؤها وفي مرسلة نهى عليه السلم عن ركوب الجلالات وشرب البانها وقال ان اصابك شيء من عرقها فاغسله وفي الناقة الجلالة تربط اربعين يوما ثم يجوز بعد ذلك نحرها واكلها والبقرة تربط ثلثين يوما المؤيدة باخبار اخر متضمنة للجعل الجبرية كما ياتي بعضها ولا ينافيها صحيحة سعد عن اكل لحوم دجاج الدساكر وهم لا يمنعونها من شيء يمر على العذرة مخلى عنها وعن اكل بيضهن فقال لا باس به اذ لم يصرح السائل فيها باكل العذرة والاصل يقتضي عدمه وعلى تقدير الاكل لم يعلم الاكثرية او الدوام الموجب للجلل فالقول بالكراهة كما في الكف ضعيف جدا ثم انه يشترط في حصول الجلل امور ثلثة الاغتذاء بعذرة الانسان محضا في مدة يحصل فيها الجلل اما الاول فلمرسلة النميري المتقدمة حيث قال فيها التي يكون ذلك غذاؤها فان المشار اليه هو العذرة مضافا الى وجوب الاقتصار في التحريم على المعلوم ولم يعلم صدق الجلل في الاغتذاء بغير العذرة خلافا للمحكي عن الحلبي فالحق بالعذرة غيرها من النجاسات وهو شاذ مندفع بما مر واما الثاني فللاصل المذكور ايضا مضافا الى مرسلتي النميري وابن اسباط المتقدمتين المنجبرتين لو كان فيهما ضعف خلافا للمحكي عن ط فلم يعتبر التمحض وهو ايضا شاذ ضعيف وان كان النزاع يرجع لفظيا لانه يقول فيه بالكراهة واما الثالث فظاهر ولكنهم اختلفوا في المدة التي يحصل بها الجلل فعن بعضهم بان ينمو ذلك في بدنه ويصير جزءا منه وآخر بيوم وليلة وثالث بان يظهر النتن اي رائحة النجاسة التي اغتذت بها في لحمه وجلده ورابع بان يسمى في العرف جلالا والكل غير الاخير خال عن المستند والدليل والاخير وان كان الحكم فيما لم يرد به من الشرع تعيين الا ان العرف فيه غير منضبط جدا خصوصا عند اهل تلك الازمنة سيما تلك البلاد العجمية فانه لا عرف لهم في لفظ الجلال الا ان يقال ان معناه اكل العذرة المعبر عنه بالفارسية نجاست خوار وهذا يحتمل معنيين احدهما انه لا يحترز ولا يتوقى من اكل النجاسة ولا شك انه يصدق باكل مرة ومرتين بل بميله الى الاكل وان منع عنه وثانيهما ان ماكوله العذرة من غير تقييد بوقت ومرادفه في الفارسية خوراك او نجاست ولا شك ان [illegible] بالاطلاق لا يصدق الا اذا اغتذى بالنجاسة مدة طويلة كشهر او نصف شهر او نحوهما ولا اقل من اسبوع او ثلثة ايام فصدق الجلال في الاقل غير معلوم والاصل اقوى متبع والاجماع المركب في امثال المقام غير معلوم ولو ابيت عنه فخذ باكثر ما قيل من ظهور النتن ولو احطت فخذ بيوم وليلة وهو طريق السلامة ثم لو انتفى التمحض ولكن كان اكل العذرة اكثر كره على المش فهو المجمع فيه لتحمله المسامحة

الثانية

تحريم الجلال ليس بالذات حتى تستمر ولم يرتفع بل هو لصدق الجلال فيرتفع بالزوال اجماعا بان يربط ويطعم العلف الطاهر في مدة معينة وهي في الابل اربعون يوما اتفاقا فتوى ونصا ومما نص عليه مرسلة بر المتقدمة ورواية السكوني الدجاجة الجلالة لا يؤكل لحمها حتى تقيد ثلثة ايام والبطة الجلالة خمسة ايام والشاة الجلالة عشرة ايام والبقرة الجلالة عشرين يوما والناقة اربعين يوما ومرفوعة يعقوب بن يزيد الابل الجلالة اذا اردت نحرها يحبس البعير اربعين يوما والبقرة ثلثين يوما والشاة عشرة ايام ورواية يونس المروية في ضحي الدجاج يحبس ثلثة ايام والبطة سبعة ايام والشاة اربعة عشر يوما والبقر ثلثين يوما والابل اربعين يوما ثم يذبح ومسمع في الابل الجلالة قال لا يؤكل لحمها ولا يركب اربعين يوما ومسمع الناقة الجلالة لا يؤكل لحمها ولا يشرب لبنها حتى يغذى

في بيان التحريم العارض للحيوانات المحللة

اربعين

كتاب المطاعم والمشارب

اربعين يوما والبقرة الجلالة لا يؤكل لحمها ولا يشرب لبنها حتى يغتذى ثلثين يوما والشاة الجلالة لا يؤكل لحمها ولا يشرب لبنها حتى
يغتذى عشرة ايام والبطة الجلالة لا يؤكل لحمها حتى يربط خمسة ايام والدجاجة ثلثة ايام وفي نسخ يب وصا بدلت ثلثين البقرة بهذه الرواية
باربعين وبعشرة في الشاة بخمسة وفي رواية الجوهري المروية في يه ان البقرة يربط عشرين يوما والشاة يربط عشرة ايام والبطة يربط ثلثة
ايام قال وروى ستة ايام والدجاجة تربط ثلثة ايام والمروي في الدعائم الناقة الجلالة تحبس على العلف اربعين يوما والبقرة عشرين يوما و
الشاة سبعة ايام والبط خمسة ايام والدجاجة ثلثة ايام ثم يؤكل بعد ذلك لحومها ويشرب البان ذوي الالبان منها ويؤكل بيض ما يبيض منها
ثم اكثر اخبار الباب وان كانت خالية عن الدال على وجوب تعيين هذه المدة الا ان مفهوم المرسلة الاولى يدل على انتفاء الجواز قبلها مضافا
الى استصحاب التحريم حتى يعلم جواز الاكل فالقول بمتابعة زوال الاسم الجلل غير جيد لانه لا يستلزم الحل بعد عروض الحرمة واما البقرة فقد عرفت ان
اقل ما ورد في الروايات في مدة استبرائها عشرون يوما وعليه المش المدعى عليه في ف الاجماع واوسطه الثلثون وهو المحكي عن الصدوق و ه
الاسكافي واكثره الاربعون وهو المنقول عن ط والقاضي فالحق هو الاول لا لما قيل من ضعف جميع روايات الباب فاختصاص رواية العشرين
بالانجبار لمنع الضعف عندنا بل لدلالة رواية العشرين على جواز الاكل بعدها وعدم دلالة غيرها على عدم الجواز قبل ما ذكر فيها غايتها الرجحان
والاستحباب ودليل القولين الاخيرين بجوابه ظاهر مما ذكر مع ان الاخبار التي هي حجة اربابهما مشتملة على ما لا يقولون به في الشاة واما الشاة ف
فاقل ما ورد فيها خمسة ولا قائل بها واوسطها عشرة وهو المش المدعى عليه الاجماع واكثره اربعة عشر وهو المحكي عن الاسكافي وقيل
فيها بسبعة وهو المنقول عن ط والقاضي وعن الصدوق بعشرين ولا اعرف مستنده فهو ساقط وكذا السبعة والخمسة لضعف روايتهما اما الاولى ف
فلعدم ثبوتها عن الاصل المعتبر واما الثانية فلعدم القائل بها مضافا الى ما عرفت من اختلاف النسخ فبقي القولان الاخران والترجيح للعشرة لما
٤ مر في البقرة مضافا الى اكثرية الرواية واقل مدة البطة في الروايات ثلثة وهي المحكي عن الصدوق في المقنع واوسطها الخمسة وهي المشهور فيها بل عن الغنية الاجماع
عليها واكثرها السبعة وهي مختار ف مدعيا عليها الاجماع ولولا ضعف رواية المثلثة بمخالفة الشهرة العظيمة لكنا نقول بها لما مر في البقرة ولكنه
يمنعنا فنقول باقل ما فوقها وهو الخمسة لما ذكر واما الدجاجة فالروايات متفقة فيها على الثلثة فهي المدة المعينة لها واما الخمسة كما عن الحلبي او
السبعة كما عن ط فلا نعرف لهما حجة ثم طرح جميع الروايات للضعف والرجوع الى زوال الجلل عرفا كما احتمله بعض المتاخرين ضعيف غايته لانه مع عدم
اعتبار ضعف السند بعد اعتبار الاصل عندنا خرق للاجماع المركب اولا وطرح للضعيف المنجبر الذي هو في حكم الصحيح ثانيا ورجوع الى ما لا دليل عليه من جهته
ثالثا اذ غاية ما علم من الدليل استلزام الجلل للحرمة واما ايجاب فقده للحلية ورفعه للحرمة المستصحبة فمن اين يعلم الا بتخريج جاي ضعيف ومنه يعلم ضعف ما
قيل فيما لا تقدير له من الرجوع الى زوال الجلل وقيل بالرجوع فيه الى ما يستنبط من المقدرات بالتحري ولا باس به فيما امكن فيه ذلك والرجوع الى اكثر ما
يمكن ان يكون مدة مقتضى الاستصحاب **فروع** أ لا يحصل الجلل باكل غير العذرة من النجاسات للاصل وعدم الدليل والتعدي باستنباط العلة قياس
مردود ب الظاهر عدم اختصاص الجلل بالحيوانات المذكورة بل يحصل لكل حيوان يغتذى بالعذرة لعموم صحيحة ابن حمزة والكلام في استبراء ما ليس له مقدر
كما مر ج هل يقع على الجلال الذكاة ام لا الظ الاول للاستصحاب والاطلاقات وعدم توقف التذكية على الحلية كما في السباع د هل يشترط في
حصوله الاستبراء الربط او الحبس او القيد كما في اكثر الروايات او يحصل بمطلق الاغتذاء بغير ما يوجب الجلل كما هو ظاهر رواية مسمع الظ الثاني و
الاحوط الاول بل لا يبعد ان يكون اظهر لمفهوم قوله لم يجز في مرسلة ميسر والتعدي في غير موردها بعدم القول بالفصل ه هل يشترط في حصوله العلف بالطاهر
او يحصل بالمتنجس بل بالنجس غير العذرة لو خصصنا الجلل بالعذرة مقتضى الاستصحاب وظهور الطاهر من الاطلاقات الاول وهو كما قيل الاشهر و المستفاد
من اطلاقات النصوص الثاني ولا يبعد ان يكون هو الاظهر و ظ الاصحاب وبعض الروايات المتقدمة بضميمة الاجماع المركب حرمة البان الجلال ايضا
فيجب الاجتناب عنها قبل الاستبراء ز يستحب ربط الدجاجة التي يراد اكلها اياما ثم ذبحها وان لم نعلم جللها للمروي في حيوة الحيوان ان النبي ص كان اذا اراد
ان ياكل الدجاجة امر بها فربطت اياما ثم ياكلها **الثالثة** ومن موجبات عروض الحرمة وطي الانسان الحيوان المحلل بلا خلاف فيه يذكر كما في ح شا
وبلا خلاف مط كما في ح يج وكلام بعض اخر بل فتوى الاصحاب المشعر بالاجماع كما في ح يج والدليل عليه بعد الاجماع المحقق ظاهرا في الجملة رواية مسمع المنجبر
ضعفها لو كان بالعمل سئل عن البهيمة التي تنكح قال حرام لحمها وكذلك لبنها وموثقة سماعة عن الرجل ياتي بهيمة شاة او بقرة او ناقة قال فقال عليه ان
يجلد حدا غير الحد ثم ينفى من بلاده الى غيرها وذكروا ان لحم تلك البهيمة محرم ولبنها وروايات ابن سنان والحسين بن خالد واسحق بن عمار في الرجل
ياتي البهيمة فقالوا جميعا ان كانت البهيمة للفاعل ذبحت فاذا ماتت احرقت بالنار فلم ينتفع بها الحديث دل النهي عن مطلق الانتفاع بها على حرمتها و
حسنة سدير في الرجل ياتي البهيمة قال يجلد دون الحد ويغرم قيمة البهيمة لصاحبها لانه افسدها عليه وتذبح وتحرق وتدفن ان كانت مما يركب ظهره
اغرم قيمتها وجلد دون الحد واخرجت من المدينة التي فعل بها فيها الى بلاد اخر حيث لا تعرف فيبيعها فيها كيلا يعير بها دل التعليل بالافساد على الحرمة
والا لم يكن فيه افساد ويؤيده ايضا ما دل على ذبحها واحراقها كصحيحة محمد بن عيسى عن رجل نظر الى راع نزى على شاة قال ان عرفها ذبحها واحرقها وان
لم يعرفها قسمها نصفين ابدا حتى يقع السهم بها فتذبح وتحرق وقد نجت سايرها والمروي في تحف العقول سال يحيى بن اكثم المبرقع عن رجل اتى
الى قطيع غنم فراى الراعي ينزو على شاة منها فلما بصر بصاحبها خلى سبيلها فدخلت في الغنم كيف تذبح فهل يجوز اكلها ام لا فسال موسى اخاه ابا الحسن الثالث ع

في حرمة نسل حيوان الموطوء

فقال انه ان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين وساهم بينهما فاذا وقع على احد النصفين فقد نجى النصف الاخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان فيقرع بينهما فايتهما وقع السهم بها ذبحت واحرقت ونجى ساير الغنم فروع الف لو كما يحرم لحمها ولبنها كذلك يحرم لحم نسلها المتجدد بعد الوطي ونسبه في كف وح تبح الى المشهور ونفى بعض من تاخر عنهما الخلاف فيه وربما يستفاد ذلك من النهي عن الانتفاع بها بقول مطلق شامل للانتفاع بالنسل ايض وهو حسن ويؤكده التعليل بافشائها عليه ونسبة نسله بالامر بالذبح والاحراق وهل يختص تحريم النسل بنسل الموطوءة الانثى او يحرم نسل الفحل الموطوء ايض على تقدير التعدي في الحكم الى وطي دبر البهيمة ايض صرح المحقق الاردبيلي في كتاب الحدود من شرحه باحتمال التعدي الى الفحل ايض ولعله استند في ذلك الى ان حلية نسله ايض نوع انتفاع ولا يخفى انه خلاف الظاهر المتبادر وان لم يكن في التعدي اليه كثير بعد ب صرح الشهيد الثاني والمحقق الاردبيلي بشمول الوطي الموجب طيه للتحريم للبالغ وغيره والاول بشموله للمنزل وغيره والثاني بشموله للحر والعبد والجاهل بالحكم والعالم وهو كذلك لاطلاق رواية مسمع وصحيحة محمد بن عيسى بالنسبة الى الجميع واطلاق البواقي بالنسبة الى غير التعميم الاول لاختصاصها بالرجل ولكنه لا يخصص الاولين ايض لان التخصيص انما هو في السؤال بل وكذا لو كان في الجواب ايض مع انه لو دلت على الاختصاص ايض لكان لاجل اشتمالها على احكام لا يجري على غير البالغ من الحد واخذ التخصيص انما هو في السؤال بل وكذا لو كان في الجواب ايض مع انه لو دلت على الاختصاص ايض لكان لاجل اشتمالها على احكام لا يجري على غير البالغ من الحد واخذ الثمن ج صرح الثاني بشمول الوطي للدبر والقبل ودبر الانثى والفحل ويمكن ان يستدل لها باطلاق النكاح والاتيان والزنا لشاملة لوطي الدبر ايض الا ان بعض الروايات المشتملة للبن ايض وضميره الراجع الى البهيمة يخصصها بالمؤنث ولكن يكفي اطلاق الباقي بضميمة الاجماع المركب في الاحكام الغير المذكورة فيه د هل يعم الموطوءة كل حيوان من ذوات الاربع وغيرها كالطير كما هو المشهور او يختص بالاولى كما حكي عن الفاضل ويميل اليه كلام جمع ممن تاخر عنه حجة الاكثر صدق البهيمة على كل حيوان لغة قال الزجاج هي كل ذات الروح التي لا تميز سميت بذلك لذلك ودليل الباقين الاصل وعدم انصراف الاطلاق الى مثل الطيور مع انه صرح جماعة منهم الشهيد الثاني في لك ان البهيمة لغة ذات الاربع من حيوان البر والبحر وهو الاقوى لذلك مضافا الى اشتمال بعض الاخبار المتقدمة للبن المخصوص بذوات الاربع واختصاص بعضها بالشاة هـ الواطي اما مالك البهيمة او غيره وعلى التقديرين اما يكون البهيمة مما يقصد منها لحمها ولبنها كالشاة والبقرة والغنم او ظهرها وركوبها كالخيل والبغال والحمير فعلى الاول يذبح ويحرق بالنار كما هو مدلول روايات ابناء سنان وخالد وعمار ويدل عليه اطلاق صحيحة ابن عيسى ايض ولا معارض لها سوى موثقة سماعة حيث دلت على النفي من البلد دون الاحراق الا انه يمكن ان يكون المنفي عنها فيها هو الوطي دون الموطوء وعدم قايل به ان سلم يجري في الموطوء المذكور ايض وعلى الثاني فالواجب ان ينفى الى غير بلد الوطي ويباع فيه وفي اخذ الثمن منه وعدمه ثم مصرف الثمن خلاف ولا دليل على شيء من ذلك الا ان لا دليل على النفي سوى حسنة سدير وهي ظاهرة في تغاير المالك والواطي الا ان بعضهم نفى الخلاف فيه وقد يتوهم شمول التعليل بعد التغير في الحسنة لصورة الاتحاد ايض وفيه نظر لان مثل ذلك يستحق التعيير لظاهر التعليل التخصيص بصورة التغاير حيث اراد الشارع ان لا يعير به عار بفعل غيره فان ثبت الاجماع والا فالاصل يقتضي العدم وهو الاقوى خصوصا في اخذ الثمن منه سيما في التصدق به المخالف لاستصحاب ملكيته وعلى الثالث يذبح ويحرق بالنار ويغرم الواطي ثمنها يوم الوطي لمالكها للروايات والحسنة والصحيحة ورواية تحف العقول المتقدمة جميعا من غير معارض وعلى الرابع يخرج البهيمة من البلد ويغرم قيمتها ثم يباع في البلد المخرج اليه للحسنة المخصصة للروايات بغير ما يركب ظهرها ولا يضر ورود تلك الاحكام بالجملة الخبرية الغير المثبتة للزايد عن الرجحان لاستلزامه الوجوب في المقام بالاجماع المركب وكذا فيما ياتي من التقسيم والاقراع ثم القيمة التي اغرمها الواطي للمالك لانه معنى الاغرام واما الثمن الحاصل بالبيع فقد قيل يتصدق به ولا دليل عليه اصلا وقيل بالرجوع الى المالك لاصالة بقاء ملكيته وعدم دلالة الاغرام على خروجها عنها ولزوم الجمع بين العوض والمعوض باطل لمنع التعويض فانه انما هو اذا كان دليل على التعويض واحتمل بعضهم الرجوع الى الواطي لتملكها بالاغرام وفيه منع ظاهر قيل لان المالك لا يملكها لاخذ القيمة وعدم جواز كون الملك بلا مالك قلنا مجرد الاخذ لا يدل على الخروج ثم لو كانت الدابة مما يقصد منها الامران كالناقة سيما عند العرب يحتمل فيها التخيير لعدم المرجح ويحتمل ملاحظة الغالب فيها و لو اشتبه الموطوء بغيره يقسم المجموع نصفين ويقرع عليه مرة بعد اخرى حتى يبقى واحد فيذبح ويحرق وفي تغاير الواطي والمالك يغرم على المعروف من مذهب الاصحاب وفي لك وح تبح نسبته الى عمل الاصحاب وفي تبح الى فتويهم مصرحين عن دعوى الاجماع عليه ويدل عليه صحيحة ابن عيسى ورواية تحف العقول المتقدمتين المنجبر ضعف سندهما لو كان بما ذكر وضعفه لانها العدم صراحتهما في الوجوب بعدم الفصل ثم ان كان العدد زوجا قسم نصفين متساويين كما هو مدلول الروايتين وان كان فردا اغتفرت زيادة الواحدة في احد النصفين بل الظاهر ان المراد فيهما مطلقا القسمان المتقاربان هذا اذا كان الاشتباه في العدد الذي كان ممكن الحصر والتقسيم كما هو مورد الروايتين والا سقط الحكم ويرجع الى الاصل ثم هذا الحكم وان كانت واردة في الروايتين بخصوص الشاة الا انه يتعدى الى غيرها بالاجماع المركب الرابعة لو شرب الحيوان المحلل لحمه خمرا فالمشهور انه لا يؤكل ما في بطنه من الامعاء والقلب والكبد بل يطرح ويؤكل لحمه بعد غسله وجوبا ولو شرب بولا نجسا لم يحرم شيء منه بل يغسل ما في بطنه ويؤكل ومستند الاول رواية زيد الشحام في شاة شربت الخمر حتى سكرت ثم ذبحت على تلك الحال لا يؤكل ما في بطنها ومستند الثاني مرسلة النميري المتقدمة في المسئلة الاولى ولا يخفى ان مورد الاولى ما اذا شربت بقدر سكرت فلا يحرم ما في البطن بمطلق الشرب الخالي عن الاسكار ولما اذا ذبحت حال السكر فلا

يحرم ما اذا ذبحت بعدها ولا دلالة لها على غسل اللحم والبواطن لا ينجس بالملاقات مع ان الملاقات مع اللحم غير معلومة والاصل يقتضي عدمه و الاستناد الى مرسلة النميري فاسد لاختصاصها بالبول ودلالتها على غسل ما في الجوف دون اللحم ومع ذلك كله خالية عن الدال على الحرمة ولهذا ذهب الحلي الى كراهة ما في البطن واستقربه في الكف وحكي عن لك ومال اليه الاردبيلي وهو الاقوى واما الثانية فهي ايضا على الوجوب غير دالة والاجماع غير ثابت وان لم يظهر المخالف نعم يمكن ان يستند في وجوب الغسل بوجود عين البول مع ما في البطن اذ لا ينجس في الحال كما صرح جماعة فلا يجوز الاكل قبل ازالته ومنه يعلم انه لو دلت الرواية على الوجوب ايضا لم يدل على نجاسة البواطن مضافا الى احتمال كونه تعبديا **الخامسة** لو ارضع جدي او عناق او عجل من لبن انسان حتى فطم لم يحرم للاصل والمستفيضة النافية للباس عنه الآن فيها انه فعل مكروه ويحتمل ان يكون المراد بالفعل المكروه هو الارضاع وان يكون اكل لحمه ولنذكر

الفصل الخامس في مسائل متفرقة مما يتعلق بالحيوانات واجزائها وفيه مسائل

الاولى الميتات من الحيوانات اي الخارج روحه بغير التذكية المعتبرة شرعا سواء كان مما لا يقع عليه التذكية ولا يقبلها شرعا كالكلب والخنزير او كان يقبلها ويقع عليه في الشرع ولكن لم يقع عليه ومات قبلها محرمة اجماعا والآيات والسنة المتواترة ناطقتان بحرمتها وفي تفسير الامام ع قال الله تعالى انما حرم عليكم الميتة التي ماتت حتف انفها بلا ذباحة من حيث اذن الله فيها وفي حكم الميتة في الحرمة اجزائها المقطوعة منها او من الحي ان كانت الاجزاء مما تحله الحيوة بلا خلاف كما صرح به غير واحد لصدق الاسم عليها ولنجاستها كما مر في كتاب الطهارة وخصوص رواية ابي بصير وصحيحة الوشاء المتقدمتين في حكم الميتة من كتاب المكاسب ويدل عليه اخبار الحبالة كرواية محمد بن قيس ما اخذت الحبالة من صيد فقطعت منه يدا او رجلا فانه ميت وكل ما ادركتم حيونه وذكرتم اسم الله عليه ورواية البصري ما اخذت الحبالة فقطعت منه شيئا فهو ميت وما ادركت من سائر جسده حيا فذكه ثم كل منه والقطع بالسيف كمرسلة النضر بن سويد في الظبي وحمار الوحش يعترضان بالسيف فيقدان فقال لا باس باكلهما ما لم يتحرك احد النصفين فان تحرك احدهما فلا يؤكل الآخر لانه ميت وغير ذلك وكما يحرم اكل الميتة يحرم جميع وجوه الانتفاع منها كما مر في المكاسب الا الانتفاع بجلدها للاستقاء في غير مشروط الطهارة خلافا فيه لجماعة وهم محجوجون بما مر **الثانية** قد عرفت في بحث الطهارة طهارة ما لا تحله الحيوة من اجزاء الميتة وعددها وهو وان كان اكثر مما ذكر لكون البول والروث والدم والبصاق والقيح ايضا مما لا تحله الحيوة الا ان الدم منها قد عد في النجاسات اذا كان مما له نفس والبواقي مايعات بحس بملاقات الميتة فلا وجه لذكر طهارتها ولم يدل دليل خارجي على طهارة عدم تنجسها كما في اللبن و الانفحة فلذا لم يذكروها نعم كان عليهم ذكر مثل البقرة القابلة للتطهير ايضا كما ذكروا العظم والسن ونحوهما ويمكن ان يكون الوجه في عدم ذكرها ان الكلام في الميتة مطلقا سواء كان مما يؤكل او لا يؤكل والبقرة انما تطهر مما يؤكل خاصة وقد ذكروها بل ذكر طهارتها حال الحيوة مع انفصالها بل عليها الموت ايضا وان احتاجت الى الغسل بالملاقاة ثم ما ذكر في البحث المذكور انما هو طهارة تلك الامور المعدودة واما حليتها فالظاهر المقتضى للاصل المصرح به في العبارات كالشرايع وغيرها الحلية وعلى هذا فهي حلال ايضا اذا لم يحرم من جهة اخرى من ايجاب ضرر او خباثة معلومة او نص كبعض ما لا يؤكل لحمه وقد مر في البحث المذكور ما يدل على بعضها ويدل عليه ايضا روايتا ابن ابي يعفور وداود المتقدمتين في المسئلة الثانية من الفصل الاول مضافا الى الاصل والعمومات السليمة عن المعارض لعدم صدق الميتة عليها اذ لا روح لها حتى يصير بخروجه ميتة ومنها اللبن وحليته هي الاشهر كما يظهر من صريح اللمعة وظاهر س حيث نسبت رواية الحرمة الى الندرة وعن ف الاجماع عليه وحكي عن الغن ايضا ويدل عليه طائفة من الاخبار المشار اليها المعتضدة بالشهرة العظيمة خلافا للحلي والديلمي والصيمري وبع وفع والتنقيح وجملة من كتب الفاضل فحرموه لنجاسته بملاقاته للنجس بالرطوبة ولرواية وهب بن وهب المتقدمة في بحث الطهارة والاول مدفوع بمنع النجاسة كما مر والثاني بمعارضته مع الاخبار المتكثرة وموافقته للعامة ومنها البيض قبل اكتسائها القشر الاعلى الصلب ولا يضر فيها رواية غياث المتقدمة في ذلك البحث المثبتة للباس فيها قبله لعدم معلومية الباس واجماله وان كان مضرا للعمومات ولكن لا يضر الاصل فرع البول وان كان مما لا تحله الحيوة ولكنه ان كان مما يحل اكله يحرم من ميتته لتنجسه بالملاقاة لكونه مايعا لاقى نجسا واما اللبن فالحكم بطهارته من الميتة وعدم تنجسه بالملاقاة لادلة خاصة به **الثالثة** يحرم من اجزاء الحيوان المحلل و ان ذكي اشياء بعضها متفق على حرمته وبعضها مختلف فيها فالاول خمسة الدم والطحال وهو الذي يقال له بالفارسية سپرز والقضيب وهو الذكر والانثيان وهما البيضتان والروث ودعوى الاجماع ونفي الخلاف فيها مستفيضة وحمل بعضهم حرمة الطرفين من الضرورات الدينية ويدل عليه في الجميع مرسلة ابن ابي عمير لا يؤكل من الشاة عشرة اشياء الفرث والدم والطحال والنخاع والعلباء والغدد والقضيب و الانثيان والحياء والمرارة ومرسلته وهي كالاولى الا ان فيها بدل العلباء والمرارة الاوداج والرحم ورواية الخصال وهي كالثانية الا ان الراوي قال بعد الاوداج او قال العروق والمروي في محاسن البرقي حرم من الذبيحة سبعة اشياء الى ان قال فاما ما يحرم من الذبيحة الفرث و الغدد والطحال والقضيب والانثيان والرحم الحديث مضافة في الاربعة الاولى الى مرفوعة الواسطي مر امير المؤمنين ع بالقصابين فنهاهم عن بيع سبعة اشياء من الشاة نهاهم عن بيع الدم والغدد واذان الفواد والطحال والنخاع والخصي والقضيب الحديث ورواية ابن مرار لا يؤكل مما يكون في الابل والبقر والغنم وغير ذلك مما لحمه حلال الفرج بما فيه ظاهره وباطنه والقضيب والبيضتان والمشيمة وهو موضع الولد والطحال لانه دم والغدد مع العروق والمخ الذي يكون في الصلب والمرارة والحدقة والخرزة التي تكون في الدماغ والدم ورواية ابرهيم بن

عبد الحميد حرم من الشاة سبعة اشيا الدم والخصيتان والقضيب والمثانة والغدد والطحال والمرارة وفي الثلثة الاولى المروي في الخصال
ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يكره اكل خمسة الطحال والقضيب والانثيين والحيا واذان القلب وفي الاول كبن موثقة سماعة لا ياكل الجريث والمارماهي
ولا طافيا ولا الطحال لانه بيت الدم وعمار عن الطحال ايحل اكله قال لا ياكله فهو دم والمروي في العيون وحرم الطحال لما فيه من الدم دلت بالتعليل على
حرمة الدم ايض وفي الدم خاصة الى الايات والاخبار الغير العديدة وفي الطحال خاصة الى صحيحة محمد انهاكم عن الجري والزمير والمارماهي و
الطافي والطحال وقصور بعض الاخبار عن افادة الحرمة غير ضاير بعد تصريح بعض اخر بالتحريم فهو قرينة على ارادة الحرمة من البواقي ايض ثم قول
الاسكافي بكراهة الطحال ليس صريحا في المخالفة لانها في عرف القدماء اعم من الحرمة واما المختلف فيه فكثيرة منها النخاع مثلثة النون وهو الخيط
الابيض الذي في وسط فقار الظهر منظم خرزه وهو الوتين الذي لا قوام للحيوان بدونه والمثانة وهي مجمع البول والغدد وهي كل عقدة في الجسد
مطاف بها شحم وكل قطعة صلبة بين العصب وهي يكون في اللحم مدورة يشبه البندق في الاغلب والمرارة بفتح الميم وهي التي يجمع المرة الصفراء
مع الكبد كالكيس والمرهم المشيمة وهي موضع الولد يخرج معه وهي حرام على الاقوى الاشهر كما صرح به في لف دير وبعض من تاخر لمرفوعة الواسطي
المتقدمة والمروي في العلل قال قلت له كيف حرم الله النخاع قال لانه موضع الماء الدافق من كل ذكر وانثى وهو المخ الطويل الذي يكون في فقار الظهر
في الاول وضعفهما لو كان منجبر بما ذكر وبضميمهما يتم الاستدلال بالروايات الثلث الاولى ايض ولرواية ابرهيم بن عبد الحميد المتقدمة في الثاني و
للمرفوعة ورواية المحاسن المتقدمتين ورواية مسمع اذا اشترى احدكم لحما فليخرج منه الغدد في الثالث ولرواية المحاسن المنجبرة في الخامسة فان المراد
بالرحم فيها كما ذكر المشيمة خلافا للمحكي عن جماعة فبين غير متعرض لها وبين مصرح بالكراهة لاصالتي البراءة والاباحة وعمومات الكتاب والسنة
اللازم رفع اليد عن الاولين وتخصيص الثاني بما مر ومنها الفرج والعلباء بكسر العين المهملة ثم اللام الساكنة ثم الباء الموحدة عصبتان
عريضتان ممدودتان من الرقبة الى عجب الذنب وذات الاشاجع وهي اصول الاصابع التي تتصل بعصب ظهر الكف وخرزة الدماغ وهي
المشهور المخ الكاين في وسط الدماغ شبه الدودة بقدر الحمصة تقريبا يخالف لونها لونه وهي تميل الى الغبرة وحبة الحدق وهو الناظر من العين لا جسم
العين كلها حرم هذه الخمسة جماعة بل نسب الى الشهرة وكرهها اخرون وهو الاقوى فيها لخلو الروايات الصريحة في التحريم عنها بالمرة وقصور ما يتضمنها
عن افادة الحرمة جدا وقد ظهر مما ذكر ان الاقوى ان المحرم من اجزاء المذكى عشرة الدم والفرث والطحال والقضيب والانثيان والنخاع والمثانة والغدد و
المرارة والمشيمة والمكروه خمسة الفرج والعلباء وذات الاشاجع وخرزة الدماغ وحبة الحدق ويكره ايض الكليتان ويسمى الكلوتان ايض لما في مقطوعة
سهل انه كره الكليتين وقال انهما مجمع البول وفي الصحيحة الرضوية عن ابائه عليهم السلام قال كان النبي صلى الله عليه لا ياكل الكليتين من غير ان يحرمهما لقربهما من البول و
كذا يكره اذنا القلب والعروق لبعض الروايات المتقدمة وتعلق النهي ببيع اذان الفواد في بعضها غير مفيد لاثبات الحرمة لعدم قول بها فيها وبضميمة هذه
الثلثة مع الخمسة المختلف في وجوبها يصير المكروهات ثمانية فروع ا اعلم ان ما ذكر من تحريم الاشيا المذكورة فانما هو اذا كانت من الذبيحة و
المنحورة واما ما لا يذبح ولا ينحر كالسمك والجراد فلا يحرم منه غير الرجيع والدم البتة للاصل وعمومات الحل سيما مما ذكر اسم الله عليه واختصاص ما
ثبت منه التحريم من الاخبار المتقدمة بغيرهما واما رجيعهما فالاصل يقتضي الحلية والخباثة غير معلومة وما يتراءى من التنفر فهي الاكثر لمظنة الحرمة او
كون اكله خلاف العادة ب اطلاق تحريم المذكورات في كثير من العبارات يشمل كبير الحيوان المذبوح كالجزور والبقر والشاة وصغيره كالعصفور
وفرخه بل عن جماعة التصريح بالتعميم منهم الشهيد الثاني في ضه الا انه قال ويشكل الحكم بتحريم جميع ما ذكر مع عدم تميزه لاستلزامه تحريم جميعه او
اكثره للاشتباه والاجود اختصاص الحكم بالنعم من الحيوان والوحشي دون العصفور وقيل بعد نقله وهو جيد فيما كان سند تحريمه الاجماع لعدم معلوميته
تحققه في العصفور وشبهه لاختصاص عبارات جماعة كالصدوق وغيره وجملة من النصوص بالشاة والنعم وعدم الحرمة من الاخبار المجبرة بنفسها او
بالانجبار لا يشمل مورد النزاع الا في الدم والطحال ومع الترجيح على تسليم استحبابه فالتعدي الى الغير مشكل وتحليل الجميع من مورد النزاع اشكل والاجماع
المركب غير معلوم فيحصر المحرم من هذه الحيوانات الصغار بالدم والطحال ومع الرجيع يسير والاحتياط احسن ج الاصل في الدم كله الحرمة كما صرح
به في لك لاطلاقات الكتاب والسنة قال الله سبحانه في سورة المائدة حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير الاية وقال في سورة البقرة انما حرم عليكم
الميتة والدم ولحم الخنزير وفي مرسلة محمد بن عبد الله ورواية المفضل وعذافر الواردة في علل تحريم الخمر والميتة والدم ولحم الخنزير واما الدم فانه يورث
اكله الماء الاصفر وفي المروي في العيون حرم الله الدم كتحريم الميتة الحديث ونحوها مطلقا تعليل حرمة الطحال بان فيه الدم الى غير ذلك ولكنه خرج
الاصل ما يتخلف في لحم الحيوان الماكول مما لا ينقذف من المذبوح فانه حلال بالاجماع المحقق والمحكي في كلمات جماعة المعاضد بالاعتبار لاستلزام تحريمه العسر و
الحرج المنفيين شرعا وعقلا لعدم خلو اللحم عنه وان غسل مرات ولانصراف دليله بالاجماع يجب الاقتصار في استثنائه على ما ثبت فيه الاجماع وهو المتخلف
عن الذبيحة الماكول من غير الخلط بالمسفوح بجذب نفس او علو راس كما مر في بحث الطهارة فلا يحل المخلوط به ولا دم غير الذبيحة وان كان مما لا نفس له ولو
من السمك فيحرم ما عداه ما ذكر مطلقا للاصل لا الاستخباث لمنعه جدا فان الدم لو كان خبيثا لكان كله كذلك مع انه لا يستخبث المتخلف من الذبيحة نعم
يثبت حرمة بعض افراد الغير المتخلف بواسطة النجاسة ايض ومن الاصحاب من توقف في حرمة الدم المتخلف في غير الماكول ومنهم من حكم بحلية ما عدا
من الدماء كدم الضفادع والقراد والسمك مما لا نفس له وكذا المخ والعلق والبرغوث والقمل والمن وبحلية دم السمك بل ظاهر الاول دعوى الاجماع

نقلها

عليها اولا لعدم دليلا سوى الاصل والعمومات وقوله سبحانه في سورة الانعام قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا
حيث قيد الدم المحرم بالمسفوح والاولان بما ذكر مندفعان والثالث لا يدل الا على عدم الوجدان فيما اوحي اليه او فيما اوحي اليه حين نزول الاية فلا
ينافي المطلق بعد ذلك فان اية الحل مكية وايتا الحرمة مدنيتان فهما نازلتان بعد الاولى فلا تنافي بينهما اصلا وحمل حرف التعريف في الايتين
على المعهود خلاف الاصل مع انه لو لم يحمل الاية الاولى على ما ذكرنا وحملت على نفي التحريم المطلق لزم الحكم اما بنسخها فلا يكون حجة او تخصيصها الى ان لا
يبقى ما يقرب بمدلول العام وهو يخرج عن الحجية ثم مما ذكرنا ظهر حرمة العلقة ودم البيضة لصدق الدم مضافا الى ما مر من نجاستهما في بحث الطهارة
الرابع لا شك في حرمة ابوال ما لا يؤكل لحمه مما له نفس لنجاستها واما ما يؤكل لحمه ففي حلية بوله وحرمته قولان الاول للسيد والاسكافي والحلي
ونع ويع والاردبيلي والكفاية واليه يميل كلام لك وعن الاول الاجماع عليه للاصل والعمومات وحصر المحرمات وبرواية الجعفري ابوال الابل خير من البانها والثاني
لظاهر الشيخ في ية وصريح ابن حمزة ومطاعم يع وشاوير وعد ولف وس وظاهر ضه واختاره بعض مشايخنا المعاصرين عطر الله مرقده للقطع بالاستخباث
او احتماله الموجب للتنزه عنه من باب المقدمة فان التكليف باجتناب الخبث ليس تكليفا مشروطا بالعلم بخباثته بل هو مطلق وللاولوية المستفادة من ادلة
حرمة الفرث والمثانة التي هي مجمع البول ولمفهوم موثقة عمار عن بول البقر يشربه الرجل قال ان كان محتاجا اليه يتداوى به يشربه وكذلك بول الابل والغنم
وفي الكل نظر اما الاول فلمنع الخباثة جدا وتنفر بعض الطباع او جلها غير الخباثة المحرمة فان تنفرها عما يغسل فيه اليد الدنسة او يوطأ بالرجل الدنسة او
يمرس فيه اللحية الكثة او يدخل فيه الذباب او القمل الكثيرة ثم يخرج اكثر بكثير من ذلك مع انه ليس بحرام قطعا ولا يعد من الخبائث شرعا مع انه لو كان لعد الاعيان
او مظنة الحرمة ولولاهما لم افرق بين لبنها وبولها بالمرة كيف وصرح الامام بكون بول الابل خيرا من لبنها كما عرفت وما الظن فيها تنفرا الا من احد الجهتين
المذكورتين واما الثاني فلمنع عدم كون التكليف باجتناب الخبيث مشروطا بالعلم ولولاه لزم التكليف بما لا يعلم فانه يصير المفاد حرمت عليكم الخبائث
سواء علمتم خباثتها او علمتم عدم خباثتها او لم تعلموا شيئا منهما وهذا باطل قطعا ويلزم الاثم باكل ما ظن طيبا ان كان خبيثا واقعا وهو خلاف الاجماع سلمنا انه
ليس مشروطا بالعلم ولكن لا يجب تحصيل العلم بالاجتناب عنه اذ لا دليل على ذلك الوجوب واجتناب المحتمل مقدمة لذلك واما الثالث فلمنع الاولوية وكون المثانة
مجمعا للبول لا يوجبها والا لزم حرمة الكليتين المصرح في الرواية بانهما مجمع البول واما الرابع فلان المفهوم لا يثبت ازيد من المرجوحية مع ان الاحتياج
اعم من الضرورة المبيحة للاشياء المحرمة وقد يستدل بوجوه اخر ضعيفة **الخامسة** المشهور بين الاصحاب تبعية لبن الحيوان للحمه حلا وكراهة وحرمة
وعليه الاجماع في الثالث عن الغنية ونفي الخلاف فيه وفي الثاني في كلام بعض الاجلة والاجماع في الجميع في شرح يع والاجماع في الاول محقق ومرسلة داود بن المنقد
في المسئلة الثامنة من الفصل الاول المنجبرة بالعمل عليه دالة والشهرة والاجماع المنقول كافيان لاثبات الثاني لتحمله المسامحة ولا ينافيها ورود الرخصة
في اكل شيراز الاتن في بعض المعتبرة لانها يجتمع مع الكراهة واما الثالث فان ثبت الاجماع عليه كما هو المحتمل فهو والا فلا دليل عليه والاصل يقتضي الحلية و
غاية ما استدل لبعضهم عليه الاجماع المنقول ومفهوم المرسلة المشار اليها واستصحاب الحرمة حيث ان اللبن كان قبل الاستحالة دما محرما والجزئية لما يحرم
كله فحرمة الكل يحرم هو ايضا اذ لا وجود للكل الا بوجود اجزائه فتحريمه في الحقيقة تحريم لها والكل مردود جدا اما الاول فبعدم الحجية واما الثاني فلانه مفهوم
وصف وليس بحجة واما الثالث فلتغير الموضوع مع ان حرمة ذلك الدم المستحيل لبنا غير معلوم اولا فان المعلوم حرمته هو الدم المسفوح واما الرابع
فيمنع حرمة الكل بل المحرم لحمه وساير اجزائه الثابتة حرمته نعم لو ثبت لا حرمة الكل الذي من اجزائه اللبن يمكن استصحاب حرمته واين ذلك واني فالتامل
في التبعية في الحرمة كالمقدس الاردبيلي وصاحب الكفاية في موقعه جدا ولولا مظنة الاجماع لحكمنا بالحلية قطعا ولكنها تخوفنا من الحكم الصريح
السادسة قد عرفت حكم الاجزاء التي عدوها مما لا تحله الحيوة مما يؤكل ومما لا يؤكل وكذا حكم البول والفرث والدم واللبن والبيض اما الاخير
الاول ويبقى اشياء اخر كالقيح والوسخ والبلغم والنخامة والبصاق والعرق والرجيع مما لا يسمى بولا وروثا اما الظاهر فظهور حرمتهما لظهور
خباثتهما جدا بحيث لا يرتاب فيها ابدا واما الخامس والسادس فنسب الى المشهور حرمتهما ايضا واستدل بعضهم لها بالخباثة وفيه نظر سيما في البصاق
بل قد يستطاب بصاق المحبوب ويمص فمه ولسانه ويبلع بصاقه بميل ورغبة والتنفر عن بصاق بعض الاشخاص لتنفره بنفسه لا يوجب الحرمة كيف
وليس البصاق اظهر خباثة من اللقمة المردودة وهي محللة قطعا وقد ورد في الاخبار ان النبي ص اعطى اللقمة من فيه الى من طلبها مع انها ممزوجة
بالبصاق قطعا وقد وردت النصوص بمص الحسنين ع لسان النبي ص وانه نشأ من لعاب فيه وان الحسين ع مص لسان علي بن الحسين عند غلبة العطش
يوم الطف ووردت نصوص ظاهرة في حل بصاق المرأة والبنت فالحكم بحليته كما هو ظاهر الاردبيلي وصاحب الكفاية قوي جدا وكذا العرق واما
السابع فما كان لا يؤكل مما له نفس فنجس محرم قطعا واما غيره فلا دليل فيه على الحرمة سوى الخباثة واثباتها بالكلية مشكل غايته سيما في مثل فضلات
الديدان الملصقة باجواف الفواكه والبطائخ ولكن لا يبعد ظهورها في البعض كذرق الدجاجة والسلحفاة والضفادع والوجه الاناطة بها فيها
والحكم بالحلية فيما لم يعلم خباثته منها **الفصل السادس** في حكم المشتبه من الحيوان او اجزائه وفيه مسائل **الاولى** ان الاشتباه على اربعة
اقسام الاول ان يعلم ان هذا الجزء من اي حيوان او يعلم ان هذا الحيوان ماكول او قابل التذكية ولكن شك في انه هل ذكي ام لا الثاني ان يعلم ان هذا
الحيوان اما ماكول او قابل وليس هذا بماكول ولا قابل ولكن لم يعلم ان هذا الجزء من اي الحيوانين المعلوم حالهما الثالث ان يعلم ان هذا الجزء من
هذا الحيوان المشاهد او المسمى بالاسم الفلاني ولكن لم يعلم ان هذا الحيوان هل هو ماكول او قابل ام لا الرابع ان يعلم ان هذا الجزء ليس من الحيوانات

المعروفة له حكما ولم يعرف الحيوان الذي هو منه مشاهدة ولا اسما ولم يعلم ان الذي هو منه هل هو ماكول او قابل ام لا والفرق بين ذلك وسابقه
في مجرد تعيين الحيوان الذي هو منه شخصا او اسما وعدمه وان شئت جعلت الاقسام قسمين لان الجهل اما يتعلق بنفس التذكية وعدمها وهو القسم الاول
او بالحيوان الذي هذا الجزء منه وهو الاقسام الثلثة الاخيرة ثم على التقادير المذكورة يكون البحث عنها اما في الطهارة والنجاسة وهذا انما يكون فيما
تحله الحيوة من اجزاء الحيوان خاصة او للشك في جواز الصلوة وعدمه او للشك في حلية الاكل وعدمها ثم انه قد تقدم الكلام في البحث في الاول
عن القسم الاول في بحث الجلود من كتاب الطهارة وهو وان كان مخصوصا بالجلود الا انه يتعدى الى غيرها من الاجزاء الموقوفة طهارتها على التذكية بالاجماع
المركب كما اشير اليه في البحث المذكور مع ان كثيرا من ادلتها شامل للحم وغيره ايض ومما ذكرنا هناك يعلم حق الكلام فيما يتعلق بالبحث في الثاني عن القسم
القسم الاول بل يعلم الحكم بما يتعلق بالبحث في الثالث ايض عن هذا القسم وانه يحكم فيه بالتذكية والحلية في كلما عرفنا انه يحكم فيه بالطهارة واما فيما
عداه فلا والحكم باصالة الحلية هنا في جميع الموارد ما لم يعلم الحرمة لعمومات اصالة الحلية مثل قوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى
تعرف الحرام بعينه ونحوه ومثل ما دل على جواز الصلوة في كل شيء لم يعلم انه ميتة وغير ذلك غير مفيد لان دلالة جميع هذه الادلة من باب الاصل الذي
يندفع ويزال البتة باستصحاب عدم التذكية الموجب للعلم الشرعي بكونه ميتة فالمناط انما هو الادلة المذكورة المزيلة للاستصحاب في مواردها وكذا يعلم
الكلام فيما يتعلق بالبحث في الاول والثاني عن القسم الثاني في بحث اللباس من كتاب الصلوة وقد عرفت ان الاصل فيه الطهارة وجواز الصلوة
ويلزم الثاني الحلية وجواز الاكل ايض ويدل عليه جميع ادلة الحلية من الاصول والعمومات والاخبار الواردة في الموارد الجزئية فلم يبق الا الكلام
في القسم الثالث والرابع وهو ان يكون الجزء من حيوان معين او كان هناك حيوان معين ولم يعلم انه هل هو حلال او قابل للتذكية او لا ويكون
الجزء من حيوان غير معين الا انه يعلم انه ليس من هذه الحيوانات المعروفة القابلة للتذكية وغير القابلة والحق فيهما ايض الحلية والطهارة والتذكية
الواقعية او الشرعية المحكوم بها شرعا من الموارد التي يحكم بها فيها في القسم الاول ويلزمهما جواز الصلوة لجميع الادلة المذكورة من الاصول والعمومات
الخالية عن المعارض راسا ولا يتوهم معارضة اصالة عدم ورود التذكية عليها حيث انها امر توقيفي شرعي يقتصر فيه على ما علم لان عمومات
حصول التذكية كافية في اثباتها اصالة عموم ورود التذكية مثل قوله سبحانه فكلوا مما امسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه وقوله وما لكم الا تاكلوا مما
ذكر اسم الله عليه وما في الاخبار من قولهم ما قتلت من الجوارح مكلبين وذكر اسم الله عليه فكلوا من صيدهن وقوله في صحيحة البصري كل ما قتل الكلب
اذا سميت عليه وفي صحيحة محمد كل من الصيد ما قتل السيف والسهم والرمح الى غير ذلك نعم ان كان الحيوان المشتبه حاضرا او امكن الفحص عن حليته و
حرمته بالعلامات المنصوصة المحللة او المحرمة لم يجز الحكم بالاصل والعمومات قبل الفحص الممكن والوجه ظاهر **الثانية** المشهور انه اذا وجد لحم ولم يعلم هل هو
ذكي او ميت يطرح على النار فان انقبض فهو ذكي وان انبسط فهو ميت وعن س كاد ان يكون اجماعا ونفى عن اجماعه البعد في ذلك مؤيدا لها
بموافقة الحلي الذي لا يعمل بالاحاد عليه وعن الغنية وبعض اخر من الاصحاب الاجماع عليه رواية شعيب في رجل دخل قرية فاصاب بها لحما لم يدر ذكي
هو ام ميت قال يطرحه على النار فكلما انقبض فهو ذكي وكلما انبسط فهو ميت وضعفها لو كان غير مضر لانجباره بما ذكر مضافا الى صحتها عمن
اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ولا يخفى ان مقتضى الرواية حصول معرفة المذكى والميت بذلك وذلك يعارض اصالة عدم التذكية المعمول
عليها في مواردها واصالة الحلية وعموماتها في مظانها والعمل في الاولى على الرواية لكونها للاصل دافعة خلافا للمحكي عن شا وعد والايضاح
والصيمري وابي العباس فضعفوا الاصل المذكور المندفع بالرواية وكان في الثانية كذلك لو كان المناط هو الاصل خاصة ولكن يحصل التعارض بين
الرواية وبين مثل ما دل على حلية ما يؤخذ من سوق المسلمين او يوجد في ارضهم ونحو ذلك وبالعموم من وجه والمرجع اصل الاباحة بل يمكن ان
يقال ان موارد الحكم بالحلية مما يعلم فيه التذكية لاجل ادلة الحلية فلا يكون من مورد الرواية الا ان يقال ان موارد الحلية ايض من باب الاصل
لان بعض ادلتها وان كانت عامة الا ان بعضها مقيد بمثل قوله حتى تعلم انه ميتة وبه تقييد المطلقة ايض فيجب تقديم الرواية بل الفحص بمقتضى الرواية
في كل واقعة لان العمل بالاصل انما هو بعد الفحص ولكن يجاب عنه بان هذا من باب اجراء الاصل في الموضوعات ولا يجب الفحص فيه مع انه صرح في
بعض الاخبار المعتبرة الواردة في موارد الحلية انه ليس عليكم المسئلة فالاشكال منتف بالمرة الا اذا امتحن شخص اتفاقا بمقتضى الرواية وظهرت
المخالفة فيشكل الامر والاجماع على الحلية ايض غير معلوم ولا يبعد الحكم بالحرمة حينئذ ولو تعددت قطعات اللحم يختبر كل قطعة على حدة ما لم يعلم الاتحاد
حكمها من جميع الوجوه كما اذا امكن ان يكون من حيوانات متعددة او من حيوان واحد واحتمل قطع بعض اجزائه قبل التذكية والا فيكفي الواحد
اذ بها يعلم حال الباقي فلا يتصل في عدم الدراية كما في الرواية وهل الاختبار عند الاشتباه في الذبح وعدمه او يجري فيما اذا شك مثلا في التسمية
او الاستقبال او كون الذابح مسلما مثلا ام لا ظاهر بعضهم الثاني وهو مشكل جدا اذ الظاهر ان السؤال عن الميت حتف انفه **الثالثة** اذا
المذكى من اللحم وشبهه بالميتة ولا سبيل الى التميز فان كان الخلط خلط مزج كاللحوم المتعددة المدقوقة مخلوطا وجب الاجتناب عن الجميع والوجه
ظ وان كان من باب اشتباه الافراد فالمشهور وجوب اجتناب الجميع اذا كانا محصورين ولم اعثر على دليل له سوى ما قيل من ان العلم بالاجتناب عن الميتة
لازم وهو موقوف على اجتناب الجميع فيجب من باب المقدمة وقدم جوابه وان الثابت وجوب اجتناب ما علم انه ميتة دون العلم باجتنابها وربما
يستانس له بصحيحة الكناسي عن السمن والجبن نجده في ارض المشركين بالروم فاكله فقال اما ما علمت انه قد خلطه الحرام فلا تاكله واما ما لا تعلم فكله حتى

[illegible] ويدل عليه صحيح

تعلم

تعلم انه حرام وفيه انها ظاهرة في المزج ولو شملت غيره ايضا فدالة على خلاف مطلوبهم لان بعد ابقاء ما يساوي الميتة من الافراد لا يعلم حرمة الباقي فيجوز اكله وقد يستدل له ايضا بصحيحي الحلبي احديهما ان الميتة والذكي اختلطا فكيف يصنع قال يبيعه ممن يستحل الميتة ويأكل ثمنه فانه لا باس وقريب منها الاخرى وفيه انهما غير مفيدتين للوجوب غايتهما الرجحان ولا كلام فيه مع انه لا يمكن ان يكون للوجوب اذ لا شك في عدم وجوب بيعه بل يجوز هبته وصلحه للكافر ودفنه وطرحه سلمنا الوجوب ولكن لا يدل وجوب بيعه على حرمة اكله لو لم يبع فلعله لاجل الانتفاع بقدر ثمن الميتة وعدم تضييعه فالحق وفاقا للاردبيلي وصاحب الكفاية وغيرهما من المتاخرين عدم وجوب اجتناب الجميع بل يجب الاجتناب عن القدر المعلوم كون الميتة بهذا القدر مخيرا بين الافراد ويجوز تناول الباقي كما مر في نظايره كثيرا والاصل والعمومات عليه دليل محكم ثم ان ما دلت عليه الصحيحتان من جواز البيع لمستحل الميتة مذهب جماعة منهم الشيخ في النهاية وابن حمزة وهو الاقوى للصحيحين المذكورين المخصصين للاخبار المانعة عن الانتفاع بالميتة مطلقا وعن بيعها لاخصيتهما المطلقة منها من وجوه خلافا للحلي والقاضي وجمع اخر فمنعوه للاخبار المذكورة بجوابها ولما دل على حرمة الاعانة على الاثم بناء على كون الكفار مكلفين بالفروع كما هو المذهب وفيه منع كونه اعانة كما يظهر وجهه مما ذكرنا في بيان الاعانة على الاثم في كتاب العوايد مع انها ايضا ليست الا قاعدة كلية للتخصيص صالحة وقد يعتذر المانعون للصحيح عن الصحيحين ببعض الوجوه الغير التامة التي لا فايدة في ذكرها بعد العمل بظاهرهما

الباب الثالث في بيان ما يحل من غير الحيوانات وما يحرم وفيه فصلان

الفصل الاول في الجوامد وفيه مسائل

الاولى من الجوامد المحرمات او المحللات اجزاء الحيوانات وفصلا انها وقدم حكمها او بيان المحرم منها والمحلل مفصلا

الثانية من الجوامد المحرمة الطين ولا خلاف في تحريمه عدا ما يستثنى منه ونقل الاجماع عليه مستفيض بل هو اجماع محقق فهو الدليل مضافا الى الاخبار المستفيضة كرواية سعد اكل الطين حرام مثل الميتة والدم ولحم الخنزير الا طين قبر الحسين ع فان فيه شفاء من كل داء وامنا من كل خوف ومرسلة الواسطي الطين حرام كله كلحم الخنزير ومن اكله ثم مات لم اصل عليه الا طين القبر فان فيه شفاء من كل داء ومن اكله بشهوة لم يكن فيه شفاء وصحيحة هشام بن سالم ان الله خلق آدم من الطين فحرم اكل الطين على ذريته ورواية القداح قيل لامير المؤمنين ع في رجل يأكل الطين فنهاه فقال لا تأكله الحديث والمروي في كامل الزيارة عن سماعة عن ابي عبد الله ع قال كل طين محرم على بني آدم ما خلا طين قبر ابي عبد الله ع من اكله من وجع شفاه الله وفي العلل قال رسول الله ص من اكل الطين فهو ملعون الى غير ذلك ولا فرق في حرمته بين قليله وكثيره ثم الطين كما صرحوا به هو التراب المخلوط بالماء وقالوا انه معناه لغة وعرفا قال في القاموس الطين معروف والطينة قطعة منه وتطين تلطخ به وعن الراغب الاصفهاني في مفرداته الطين التراب والماء المختلط به والظ كما صرح به جماعة عدم اشتراط بقاء الرطوبة بعد الامتزاج اولا فيحرم رطبه ويابسه ويدل عليه صحيحة معمر ما يروي الناس في اكل الطين وكراهته قال انما ذاك المبلول وذاك المدر والمدر هو الطين اليابس كما صرح به اهل اللغة ومنه يظهر حرمته بعد اليبوسة ايضا ويمكن اثباتها باستصحابها ايضا وان امكن الخدش فيه فيما لم يمتزج اولا بالماء او لم يعلم فيه ذلك لم يكن حراما كما صرح به المحقق الاردبيلي ثم قال والمشهور بين المتفقهة انه يحرم التراب والارض كلها حتى الرمل والاحجار انتهى وقد يستدل على حرمة التراب بما في الاخبار من استثناء طين قبر الحسين ع فان المراد منه ترابه فكذا المستثنى منه وبان التراب ايضا مضر بالبدن قطعا فيكون لا محالة حراما وفيهما نظر اما الاول فلان في القبر المقدس ايضا طينا كما يشاهد من التربة الشريفة الماخوذة فانما رايناه من المدر في الاغلب فيمكن ان يكون هو المراد من المستثنى مع ان في تقديرها بالحمصة وراس الانامل اشعارا بالمدرية ايضا واما الثاني فلانه يختص التحريم ح بما يوجب الضرر فلا يحرم نصف مثقال منه مرة بل في كل مثقال والمطلوب اعم من ذلك وبالجملة القدر الثابت هو تحريم الطين والمدر واما التراب والرمل والحجارة وانواع المعادن فلا دليل على حرمة الغير المضر منها والاصل مع الحلية والقياس باطل فلا باس في تراب الدبس وما يستطبخ الحنطة وما يقع على الثمار مع ان هذه مستهلكة **فائدة** قد عرفت استثناء طين قبر الحسين ع وهو ايضا اجماعي والاخبار فيه بلغت حد التواتر وقد روي في كامل الزيارة باسناده المتصل الى ابي عبد الله ع قال في طين قبر الحسين ع الشفاء من كل داء وهو الدواء الاكبر فلا شك في استثنائه ولكن يشترط في استثنائه امران الاول ان يكون لاجل الاستشفاء فلا يجوز لغيره بلا خلاف اجده الا من شاذ للمروي في المصباح المنجبر ضعفه بالاشتهار من اكل من طين قبر الحسين ع غير مستشف به فكانما اكل لحومنا الحديث المؤيد بتعليل التحليل في اكثر الاخبار بان فيه شفاء من كل داء واما امانا من كل خوف ولا يصلح ذلك دليلا للاشتراط كما ان قوله في مرسلة الواسطي ومن اكله بشهوة لم يكن فيه شفاء لا يدل عليه ايضا لاخصية الاكل بالشهوة عن الاشتراط وعدم دلالته على الحرمة خلافا للمصباح فجوز الاكل منه تبركا ولكن رجع عنه في ساير كتبه وقد يستدل له برواية النوفلي المروية في الاقبال اني افطرت يوم الفطر بطين وتمر فقال جمعت بركة وسنة وفيه انه قضية في واقعة فلعله كان مستشفيا ايضا الا ان يتمم بترك الاستفصال ولكن مع ذلك لا يفيد لضعف الرواية كما لا يضر رواية الحسين بن ابي العلاء حنكوا اولادكم بتربة الحسين ع لان التحنك لا يستلزم الاكل وكذا لا يثبت جواز الاكل للامان من الخوف بالتعليل به في كثير من الاخبار اذ ليس فيها الا انه امان واما انه في اكله او استصحابه فلا بل في رواية الحرث بن المغيرة المروية في امالي الشيخ تصريح بالاخير حيث قال فيها بعد قوله ع ان فيه شفاء من كل داء وامنا من كل خوف وبيان كيفية اخذه قلت قد عرفت جعلت فداك الشفاء من كل داء فكيف الامن من كل خوف فقال اذا خفت سلطانا او غير سلطان فلا تخرجن من منزلك الا ومعك من طين قبر الحسين ع الحديث الثاني ان لا يتجاوز قدر الحمصة المتوسطة المعهودة كما صرح به المحقق

في بيان ما يحل من غير الحيوانات وما يحرم

في حكم اكل طين قبر الحسين عليه السلام

فليقبلها

جماعة المروي في مكارم الاخلاق سئل ابو عبد الله ع عن كيفية تناوله قال اذا تناول التربة احدكم فليأخذ باطراف اصابعه وقدره مثل الحمصة وليضعها على عينيه وليمرها على ساير جسده وليقل اللهم بحق هذه التربة وبحق من حل بها وثوى فيها وبحق ابيه وامه واخيه والائمة من ولده وبحق الملائكة الحافين به الا جعلتها شفاء من كل داء وبرءا من كل مرض ونجاة من كل آفة وحرزا مما اخاف واحذر ثم ليستعملها وفي كامل الزيارة ما تقول في طين قبر الحسين ع فقال يحرم على الناس اكل لحومهم ويحل لهم اكل لحومنا ولكن اليسير منه مثل الحمصة وفي المروي في مصباح الزائر في رواية طويلة و يستعمل منها وقت الحاجة مثل الحمصة والمروي في المصباح المتهجد اني سمعتك تقول ان تربة الحسين ع من الادوية المفردة وانها لا تمر بداء الا هضمته فقال قد كان ذلك او قد قلت ذلك فما بالك قال اني تناولتها فما انتفعت قال ع اما ان لها دعاء فمن تناولها ولم يدع به لم يكد ينتفع به فقال له ما اقول اذا تناولتها قال تقبلها قبل كل شيء وتضعها على عينيك ولا تناول منها اكثر من حمصة فان من تناول منها اكثر من ذلك فكانما اكل لحومنا ودماءنا فاذا تناولت فقل اللهم اني اسألك بحق الملك الذي قبضها واسألك بحق النبي الذي خزنها واسألك بحق الوصي الذي حل فيها ان تصلي على محمد وال محمد وان تجعله شفاء من كل داء وامانا من كل خوف وحفظا من كل سوء فاذا قلت ذلك فاشددها في شيء واقرء عليها سورة انا انزلناه فان الدعاء الذي تقدم لاخذها هو الاستيذان عليها وقراءة انا انزلناه ختمها الا ان في رواية اخرى مروية في كامل الزيارة المتصل الى ابي عبد الله ع لو ان مريضا من المؤمنين يعرف حق ابي عبد الله الحسين بن علي ع وحرمته وولايته اخذ من طين قبر الحسين مثل راس انملة كان له دواء ولكنه لا يدل على اكل قدر راس انملة فالاحوط بل الاظهر عدم التجاوز عن الحمصة **فروع** أ مقتضى الاصل ولزوم الاقتصار على المتيقن من ماهية التربة المقدسة و المستفاد من مطلقات طين القبر هو ما اخذ من قبره او ما جاوره عرفا الا ان في رواية ابن عيسى المروية في الكافي ومرسلة سليمان بن عمرو المروية في كامل الزيارة وفي المصباح المتهجد ومصباح الزائر انه يؤخذ طين قبر الحسين ع من عند القبر على سبعين ذراعا وفي رواية اخرى مروية في الكامل ايضا انه يؤخذ على سبعين باعا وفي سبعين باعا وفي اخرى مروية فيه ايضا وفي المكارم ان طين قبر الحسين ع منه شفاء وان اخذ على راس ميل وكذا اخرى في الكامل قال لو ان مريضا من المؤمنين يعرف قبر ابي عبد الله ع وحرمته وولايته واخذ من طينه على راس ميل كان له دواء وشفاء وفي اخرى مروية فيه ايضا وفيه و روي فرسخ في فرسخ وفي بعض كتب الاصحاب وروي الى اربعة فراسخ وروي ثمانية ولم اعثر على حديث يدل عليهما نعم ورد في الحاير الشريف انه خمس فراسخ و في اثبات الحلية بهذه الاخبار الضعيفة الغير المنجبرة اشكال جدا والاقتصار على المفهوم العرفي هو مقتضى الاصل الا انه يشكل ح ايضا بانه يوجب عدم بقاء شيء من تلك البقعة المباركة لكثرة ما يوجد منها في جميع الازمنة وسيؤخذ ان شاء الله تع الى يوم القيمة قبل الان يؤخذ من المواضع المذكورة ويؤخذ على القبر او الضريح فيقوى احتمال الجواز ح ولكن في صدق طين القبر عليه مع ذلك نظر وعليه يشكل الامر للعلم بتغير طين القبر في تلك الازمنة المتطاولة التي تناوبت عليه ايدي العامرين لو والله اعلم وروي في الكافي وكذا الكامل عن ابي عبد الله ع ان عند راس الحسين بن علي عليهما السلم تربة حمراء فيها شفاء من كل داء الا السام قال الراوي فحفرنا عند راس القبر فلما حفرنا قدر ذراع انحدرت علينا من عند راس القبر شبه السهلة حمراء قدر درهم الحديث ثم انه يشكل ايضا الاكتفاء بما ياتون به كثير من الزوار واخذوه من بعض اهل تلك الديار الا ان يقبل فيه قول ذي اليد اذا اخبر بكونه التربة المقدسة ولو احتاط من لم ياخذه بنفسه او بواسطة ثقة اخذه كذلك لو مطلقا بحله في ماء او شربة اخرى بحيث يخرج عن صدق الطين ويشربه كان اولى فقد روي في الكامل عن محمد بن مسلم حديثا طويلا فيه ارسل الي ابو جعفر ع له شربة او وجعه فشرب وبرئ وقال يا محمد ان الذي شربته فيه من طين قبور ابائي وهو افضل ما استشفي به فلا تعدل به فانا نسقيه صبياننا ونساءنا ونرى فيه كل خير الحديث **ب** هل يختص ذلك بالتربة الحسينية او يعم تربة ساير الائمة ايضا مقتضى الاصل الاول وبه صرح في المروي في العيون بسنده المتصل عن موسى بن جعفر ع لا تاخذوا من تربتي شيئا لتتبركوا به فان كل تربة لنا محرمة الا تربة جدي الحسين ع الحديث وفي المروي في العلل من اكل طين الكوفة فقد اكل لحوم الناس نعم في رواية الكامل المتقدمة بعد قوله على راس اربعة اميال وكذلك طين قبر جدي رسول الله ص وكذلك طين قبر الحسن وعلي ومحمد فخذ منها فانها شفاء من كل سقم وجنة مما يخاف الحديث وحملها المحدث المجلسي على مجرد الاخذ والاستصحاب دون الاكل ولا باس به واما في رواية محمد بن مسلم المتقدمة من قوله من طين قبور ابائي مع ان اخرها يدل على انه من قبر ابي عبد الله لا يضر لدخوله في التربة **ج** قد ورد في الاخبار لاخذه واستعماله اداب وشرايط وادعية وفي بعضها انه لا شفاء الا بها وكذا في ضبطه واستصحابه الى المنزل وانه ينبغي ان يكتم به ويكثر ذكر الله عليه ولا يجعل في الخرج والجوالق ونحوهما وفي الاشياء الدنسة والثياب الوسخة وانه لو فعل به ذلك لذهب منه الشفاء والبركة **د** هل يستثنى طين الارمني ايضا ام لا الظاهر بعضهم العدم للاصل وفي استثناه في س واللمعة وضه للمنفعة ويدل عليه المرسلة المروية في المصباح والمكارم عن الطين الارمني يؤخذ للكسير ايحل اخذه قال لا باس به اما انه من طين قبر ذي القرنين والمسندة بين المرويتين في طب الائمة الدالتين على جواز اكل سفوفه دواء وردت بعد التضعيف بالحمل على حال الاضطرار ايضا الى عدم صراحة الاول في الاكل فلعله للضماد او الطلاء نعم يمكن ان يقال بعدم انصراف الاطلاق الى مثل ذلك الطين سيما مع كونه نافعا وتعليل حرمة الطين في بعض الاخبار بالضرر ومنه يظهر جواز استثناء الطين المختوم ايضا مضافا فيهما الى عدم تيقن كونهما طينا وان سميا به كما يستفاد من اثارهما وخواصهما ولصوقهما باللسان وقول الاطباء بان الاول حار مع ان كل طين بارد **الثالثة** يحرم من الجوامد ما كان مسكرا كالبنج ونحوه من المعاجين المسكرة لان كل مسكر حرام اجماعا فتوى ونصا وما كان منه نجس العين كالخرء والعذرة او متنجسا غير قابل للتطهير كالعجين الذي عجن بالماء النجس و

في كيفية تناول التربة

مطلقات

هل يختص الشفاء بتربة الحسين او يعم تربة سائر الائمة عليهم السلام

بعض

بعض الحبوبات المنقوعة في المايع النجس فانها غير قابلة للتطهير على الاقوى كما مر في بحثه او متنجسا قابلا له قبل تطهيره او مضرا بالبدن او خبيثا او مغصوبا
والوجه في الكل ظاهر مما مر وما عدا ذلك من الجوامد باق على اصل الاباحة داخل في العمومات ولا يحرم منها شيء فيحل النباتات من الحشايش والاوراد
والاوراق والاخشاب حتى اصول العنب والزبيب والفحم وما لا يضر وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى كثرة **الفصل الثاني في المايعات** وفيه مسايل
المسئلة الاولى من المايعات المحرمة ما مر من فضلات الحيوانات من الدم والبول واللبن على المفصل المتقدم ومنها المايعات النجسة الغير
القابلة للتطهير كغير الماء مطلقا على الاظهر والقابلة له قبل التطهير وجميع ما كان مضرا بالذات او بالعارض او مغصوبا كما مر جميعا **الثانية**
من المايعات المحرمة الخمر وحرمته اجماعية بل ضرورية دينية ثابتة بالكتاب والسنة ويلحق به كل مسكر في الحرمة بالاجماع والنصوص المستفيضة بل
المتواترة كرواية الصيداوي وفيها كل مسكر حرام ورواية ابي الربيع الشامي ان الله حرم الخمر بعينها فقليلها وكثيرها حرام كما حرم الميتة والدم ولحم
الخنزير وحرم رسول الله صلى الله عليه وآله الشراب من كل مسكر وما حرم رسول الله صلى الله عليه وآله فقد حرمه الله تعالى وموثقة سماعة عن التمر والزبيب يطبخان للنبيذ قال لا وقال
كل مسكر حرام وكل مسكر خمر وفي صحيحة ابن وهب كل مسكر حرام فما اسكر كثيره فقليله حرام قلت فقليل الحرام يحله كثير الماء فرد عليه بكفه مرتين لا لا وروايته
كلب الا ان كل مسكر حرام الا وما اسكر كثيره فقليله حرام الى غير ذلك والمدلول عليه من تلك الاخبار وغيرها مما يطول الكلام بذكره والمتفق عليه
بين العلماء الاخيار ان المعتبر في التحريم اسكار كثيره فما اسكر كثيره حرم قليله ولو قطرة منه وان مزجت بغيره وغلب الغير عليها كما صرحت به صحيحة ابن
وهب وفي صحيحة البجلي انما اسكر كثيره فقليله حرام فقال له الرجل فاكسره بالماء فقال ابو عبد الله عليه السلام لا وما للماء يحل الحرام اتق الله ولا تشربه ورواية
عمر بن حنظلة ما تقول في قدح من المسكر يغلب عليه الماء حتى يذهب سكره فقال لا والله ولا قطرة يقطر منه في حب الا اهريق ذلك الحب ويلحق بالمسكر
الفقاع قليله وكثيره مط وان لم يكن مسكرا بلا خلاف بين الاصحاب بل عليه الاجماع عن الغنية والسراير وير وعد وس ولك وغيرها من كتب الجماعة بل هو
اجماع محقق فهو الحجة مضافا الى النصوص المستفيضة المطلقة من غير تقييد بالاسكار ففي صحيحة الوشا كل مسكر حرام وكل مخمر حرام والفقاع حرام وفي المستفيضة
انه يقتل بايعه ويجلد شاربه **الثالثة** ومن المايعات المحرمة العصير العنبي اذا غلى بان يصير اسفله اعلاه واعلاه اسفله وهذا هو المراد من القلب الوارد
في بعض الروايات الاتية بلا خلاف فيه بل بالاجماع المحكي مستفيضا والمحقق وهو الحجة فيه مع النصوص المتكثرة الدالة منطوقا او مفهوما ففي صحيحة حماد لا يحرم
العصير حتى يغلي وفي رواية عن شرب العصير فقال اشربه ما لم يغل فاذا غلا فلا تشربه قال قلت جعلت فداك فاي شيء الغليان قال القلب وفي موثقة
ذريح اذا نش العصير او غلا حرم **اقول** النش صوت الماء وغيره اذا غلا وفي صحيحة ابن سنان كل عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى
ثلثه ورواية ابي بصير عن الطلا فقال ان طبخ حتى يذهب منه اثنان ويبقى منه واحد فهو حلال وما كان دون ذلك فليس فيه خير **اقول** الطلا
ما طبخ من عصير العنب وفي صحيحة ابن سنان العصير اذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال وفي رواية ابن ابي يعفور اذا زاد الطلا على الثلث فهو حرام و
رواية عقبة في رجل اخذ عشرة ارطال من عصير العنب فصب عليه عشرين رطلا من ماء ثم طبخها حتى ذهب منه عشرون رطلا وبقي عشرة ارطال ايصلح شرب
ذلك ام لا فقال ما طبخ على ثلثه فهو حلال ورواية محمد بن الهيثم عن العصير يطبخ في النار حتى يغلي من ساعته فيشربه صاحبه قال اذا تغير عن حاله وغلا فلا
خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ومقتضى اطلاق اكثر هذه الاخبار وفتاوى الاصحاب وصريح جماعة كالشرايع ويع ولك وضه وغيرها عدم الفرق في
الحكم بتحريمه بالغليان بين كونه بالنار او غيرها ويدل عليه صريحا الرضوي اعلم ان اصل الخمر من الكرم اذا اصابته النار او غلا من غير ان يصيبه النار فهو
خمر ولا يحل شربه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وضعفه بالعمل مجبور ولا ينافي عموم المفهوم في صحيحة ابن سنان الاولى لانه مفهوم وصف لا حجية فيه وكذا مقتضى
عدم الفرق في ذهاب الثلثين بين الامرين ولا يعارضه مفهوم الشرط في رواية ابي بصير لان الطلا لا يكون الا مطبوخا نعم يعارضه مفهوم صحيحة ابن
سنان الاخيرة بالعموم من وجه ومقتضاه الرجوع الى استصحاب الحرمة وتوهم اعتبار المفهوم لان التقييد من جهة ان الغالب ان ذهاب الثلثين لا يكون
الا بالنار فالقول بالتفرقة في التثليث كما هو ظاهر حيث قال بعد التصريح بعدم التفرقة في الغليان فان غلا بالنار وذهب ثلثاه فهو حلال لكان
جيدا لولا مظنة انعقاد الاجماع على خلافه لندرة القايل مع احتمال كون كلامه ايضا واردا مورد الغالب بل احتمال كون ذهاب الثلثين في
كلامه مطلقا ويكون التقييد للغليان يعني اذا حصل الغليان الناري الذي هو احد سببي التحريم وذهب الثلثان باي نحو كان فهو حلال و
لكنه بعيد والاحوط اعتبار الذهاب بالنار في الجملة وقد يتوهم تصريح رواية ابن سنان بكفاية غير الناري حيث قال العصير اذا طبخ حتى يذهب منه
ثلثه دوانيق ونصف ثم يترك حتى يبرد فقد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه لان تتمة الثلثين في الرواية قد ذهبت بعد الترك وفيه ان ترك الطبخ وان
ترك ولكن الحرارة النارية باقية وهي اوجب في ذهاب تتمة الثلثين ثم ان ما ذكر من التبادر والغلبة جاريان في الغليان ايضا الا ان عدم ظهور
قايل بالفرق بل تصريح بعضهم بعدم الخلاف فيه وكون الاحتياط فيه موافقا لعدم التفرقة يوهن التفرقة فيه جدا واما ما ذكره بعضهم من ان
مقتضى انصراف المطلق الى الغالب وان كان تخصيص الغليان بالناري ايضا الا ان تصريح موثقة ذريح المتقدمة وتنصيصها بالتحريم بغير الناري
ايضا اوجب عدم الفرق فيه وليت شعري من اين فهم تصريحها بذلك مع ان كلا من النشيش والغليان مطلقان بل قيل ان النشيش هو الصوت
الحاصل بالغليان الان ليستند الى ما قيل من ان النشيش هو صوت الغليان الحاصل من طول المكث ولكنه غير ثابت وكذا مقتضى الاطلاقات
كفاية مجرد الغليان في حصول التحريم من غير اعتبار امر اخر وهو ظاهر فتاوى الاكثر خلافا للفاضل في د فاشترط ايضا الاشتداد وهو الغلظة و

فقال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ما اسكر كثيره فقليله حرام وفي رواية عطا كل مسكر حرام

بل هو المتبادر منه بنحو الخدش في الاطلاقات بل ايضا لانصرافها الى الغالب بالنار

النجس والقوام الغير الحاصلة الا مع تكرار غليان فالقول بالتلازم كما عن الشهيد غير سديد كما ان اشتراط الارشاد خال عن السداد لعدم المقتضى له ويمكن ان يستدل له بمرسلة محمد بن الهيثم عن العصير يطبخ في النار حتى يغلى من ساعته فيشربه صاحبه قال اذا تغير عن حاله وغلا فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فانه لا تغير في الحال بعد الغليان سوى الاشتداد مشروطا قطعا وفيه ان الظ ان قوله وغلا بيان لتغير الحال فالمراد ثورانه بحيث يصير اعلاه الاسفل وبالعكس ولا اقل من الاحتمال المسقط للاستدراك وكذا مقتضى تعليق الحكم بالحرمة على العصير وفاقا للظاهر الكفاية قصر التحريم على ما اذا صدق عليه العصير عرفا واما بدون ذلك كما اذا كان الماء في الحب ولم يعصر بعد فلا وجه للحكم بتحريمه كما هو ظاهر بعضهم بل ظاهر قول الاردبيلي انه قول لكثير حيث عبر بلفظ قالوا العدم صدق العصير عليه وارادة ما يصلح ان يكون عصيرا خلاف الاصل مع ان في صدق الغليان عليه ايض نظرا ولو سلم صدق فانصراف المطلق اليه بعيد غايته فالظ حلية حب العنب الداخل في الماء او المرق ولو على الماء او المرق وطبخت فيه وكذا الزبيب الداخل فيه على القول بحرمة العصير الزبيبي بالغليان ايض الا ان يعلم انشقاق الحبة وخروج مائها ومزجها مع المرق مثلا وغليانه بل في حصول التحريم ح ايض نظر لان باستهلاكه في المرق يخرج عن صدق غليان العصير فتامل ودعوى الاجماع البسيط او المركب في امثال المقام مجازفة جدا بل قيل ان في رواية رواها الحميري في السرائر عن كتاب مسائل محمد بن على بن عيسى عندنا طبيخ يجعل فيه الحصرم وربما جعل فيه العصير من العنب وانما هو لم يطبخ به وقد روى عنهم عليهم السلم في العصير انه اذا جعل على النار لم يشرب حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وان الذي يجعل في القدر من العصير بتلك المنزلة وقد اجتنبوا اكله الى ان يستاذن مولانا في ذلك فكتب بخطه لا باس بذلك دلالة على انه اذا اصاب العصير في الماء وغلى الجميع حل اكله ولا يشترط فيه ذهاب الثلثين انتهى وهو حسن الا انه يعارضها الاخبار العديدة المشترطة للذهاب مع تضمنها المزج العصير بالماء من غير استهلاك فتم ثم انه قد عرفت تصريح الاخبار بحصول الحلية بذهاب الثلثين وهو ايض اجماعي بل ضروري ولو انقلب العصير المذكور دبسا او خلا قبل الذهاب فهل يحل ام لا قال المحقق الاردبيلي بعد ذكر كلام فقد ظهر المناقشة في حصول الحل بصيرورة العصير دبسا او بانقلابه خلا فان الدليل كان مخصوصا بذهاب الثلثين الا ان يدعى الاستلزام او الاجماع او انه انما يصير خلا بعد ان يصير خمرا وقد ثبت بالدليل الدال على ان الدبس والخل مطلقا حلال يدل عليه انتهى وظاهر كلام كون عروض الحل بالحلية او الدبسية خلاف الاجماع وصرح بعض مشايخنا المحققين بانه مذهب بعض الاصحاب ولكنه نسب عدم الحل الى المش قال في رسالته المعمولة في حكم العصير في طي بعض مطالبه هذا ان اشترطنا في حلية العصير ذهاب ثلثيه مطلقا كما هو المش فلو قلنا بالاكتفاء بصيرورته دبسا يخضب الاناء كما ذهب اليه بعض الاصحاب زال الاشكال من اصله انتهى وكيف كان فاحتمال الحلية قوي جدا لما اشير اليه من عموما حلية الخل المعارضة لعمومات حرمة العصير الذي غلى قبل ذهاب الثلثين بالعموم من وجه فيرجع الى اصل الاباحة وعمومها ولا يتوهم الرجوع الى استصحاب النجاسة لتغير موضوعها فان النجاسة ثابتة في الاخبار للعصير فهذا من باب استحالة النجس الذاتي التي لا يستصحب معها النجاسة دون المتنجس الذي يستصحب على التحقيق مع انه لعل في الاخبار ما يشعر بالحلية ايض فان في رواية سفيان بن السمط عليك بخل الخمر فاغمس فيه الخبز فانه لا يبقى في جوفك دابة الا قتلها وفي حسنة سدير ذكر عنده خل الخمر فقال انه ليقتل دواب البطن ويشد الفم قال في الوافي في بيان الحديث في خل الخمر هو عصير العنب المصفى الذي يجعل فيه مقدار من الخل ويوضع في الشمس حتى يصير خلا فانه لا شك ان بالوضع في الشمس خصوصا في الحار ونحوه يحصل الغليان وصيرورته خلا قبل ذهاب الثلثين قطعا ويمكن ان يستدل على الحلية ايض بصحيحة عمر بن يزيد الواردة في البختج وهو العصير المطبوخ اذا كان يخضب الاناء فاشربه ولا يعارضها مفهوم صحيحة ابن وهب عن البختج فقال اذا كان حلوا يخضب الاناء وقال صاحبه قد ذهب ثلثاه وبقي الثلث فاشربه اذ ليس باقيا على ظاهره قطعا اذ قول الصاحب ان كان مثبتا الذهاب الثلثين فلا معنى لاشتراط الحلاوة اجماعا وان لم يكن مثبتا مطلقا او باطلاقه فلا وجه لاشتراطه بل لا يثبت المطلوب فلا بد اما من جعل الواو بمعنى او فيثبت المط او حمل الشرط الاخير على الاولوية فكذلك ايض او حمل الاول عليها فلا ينافي المطلوب **فروع** ايتحقق ذهاب الثلثين بنقصهما كيلا ولا يحتاج الى نقصهما وزنا لصدق نقص الثلثين ولان الكيل كان هو المتعارف في ذلك الاعتبار وللتصريح به في موثقتي الساباطي ورواية الهاشمي الاتية جميعا في المسئلة الاتية في دليل التاسع من ادلة المحرمين ب لو صب قدر من العصير في القدر وغلى ثم صب عليه قدر اخر قبل ذهاب ثلثي الاول فهل يكفي ذهاب ثلثي مجموع ما صب اولا وما صب ثانيا مثلا اذا اصب في القدر تسعة ارطال وغلى حتى بقيت ستة ارطال ثم صب فيه تسعة ارطال اخر فعلى الاول يكفي الغليان حتى يبقى من المجموع ستة ارطال ثلث ثمانية عشر رطلا كيل مجموع المصبوبين وعلى الثاني يغلى حتى يبقى خمسة ارطال ثلث خمسة عشر رطلا كيل الباقي من الاول والمصبوب ثانيا وعلى الثالث يجب الغلي حتى يعلم صيرورة الباقي من الاول ثلثة ارطال ومن المصبوب بعده ثلثة ارطال ولا يكفي في ذلك بقاء مطلق الستة اذ لعله نقص من المصبوب ثانيا اقل من الستة او اكثر ومن الباقي اكثر من الثلثة او اقل وعلى هذا لا يمكن الحكم بالحلية ح اصلا لعدم سبيل الى حصول ذلك العلم بل يجب طبخ كل على حدة الظ هو الوسط لان الحاصل بعد الخلط عصير واحد فبعد الغلي وذهاب ثلثيه يصدق عنوان الحرمة والحلية ولان الاجمال الاول مدفوع باستصحاب الحرمة والثاني بعد امكان تحقق ذلك العلم مع ما يعلم قطعا من صب الاعصرة بعضها على بعض مع تفاوتها في اللطافة والغلظة الموجبين لسرعة الذهاب وبطوئه فان انواع العنب متفاوتة في ذلك قطعا بل قد يعصر بعضها في زمان على بعض اخر وفي مرور الزمان مدخلية في سرعة الذهاب وعدمها ايض ويؤيده موثقتا الساباطي ورواية الهاشمي الاتية الامرة باذهاب ثلثي المجتمع بعد علي سابق للبعض بل يدل عليه على القول بتحريم العصير الزبيبي بالغليان ايض ويدل عليه ايض رواية عقبة بن خالد المتقدمة المتضمنة لضم الماء مع

ان الخمر يحل اذا صار خلا او يقال ان الدليل

مطلب في كيفية ذهاب الثلثين في العصير

في حلية [illegible] العصير قبل ذهاب الثلثين منه

العصير وكفاية ذهاب ثلثي المجتمع مع اختلافهما في سرعة قبول الذهاب وعدمه ح لو طرح في العصير قبل ذهاب الثلثين جسم فجذب من العصير شيئا ولم يعلم بعد ذهاب ثلثي العصير ذهاب ثلثي ما جذبه ذلك الجسم ايض فيحرم ما فيه حتى يعلم الذهاب ولا يكفي حلية ما في القدر في حليتهما في ذلك الجسم نعم لو لم يدخل العصير في ذلك الجسم بل اكتسب الجسم رطوبته حتى كبر كالحنطة المنقوعة في العصير ففي حرمته من بدو الامر اشكال لعدم صدق اسم العصير على ما فيه فتد الرابعة الاقوى اختصاص التحريم بالغليان مط بالنار وغيره بالعصير العنبي فلا يحرم الزبيبي او التمري بالغليان مط وفاقا للفاضلين والشهيدين وفخر المحققين والسيوري والصيمري واكثر المتاخرين وهو ظاهر المقنعة والمراسم وكتب السيد حيث لم يتعرضوا لبيان تحريم العصير مطلقا بل هو الاشهر كما صرح به جماعة كالاردبيلي والسبزواري والصيمري وظاهرك لنسبة الخلاف في الزبيبي الى بعض علمائنا والمنقول في التمري خلاف ح ولذا نسب اليه والى من القول بعدم وجود الخلاف في التمري وربما كان ذلك ايض ظاهرا من اللمعتين حيث لم يشترطا الحكم في التمري مطلقا مع تصريحهما بانه لا يحرم العصير من الزبيب على الاقوى بل حكى عن بعض الفضلاء التصريح بعدم الخلاف فيه بل عن الشهيد الثاني في ح الرسالة الاجماع على عدم الحاق التمري دليلنا اصل الاباحة واستصحاب الحل والعمومات الكتابية والسنية الدالة على حلية الاشياء السليمة عن المعارض والمخصص الا ما يستدل به للتحريم وهو غير دال كما يأتي وما قيل من تداول تناول الدبس الزبيبي في الاعصار والامصار بحيث انعقد الاجماع عليه مع انه لا يكاد يتحقق التثليث في العصير الزبيبي الا بانعقاده واحتراقه وخروجه عن الدبسية وتغير طعمه الى المرارة ولا يفيد في ذلك ازدياد الماء وتليين النار اذ الماء يحترق الا ان فيه انه مبني على عدم حصول الحلية بصيرورته دبسا قبل ذهاب الثلثين وقد عرفت ان الاقوى حصولها هذا مع ما صرح به في رواية الهاشمي ومرفقه السا باطي الاتية بامكان التثليث مع كون الماء ضعف الزبيب او مساويا له ويدل على المط في التمري ايض رواية محمد بن جعفر وهي طويلة وفيها فقالوا يا رسول الله ص ان القوم بعثوا بنا اليك يسئلونك عن النبيذ فقال رسول الله ص وما النبيذ صفوه لي فقالوا يؤخذ من التمر فينبذ في اناء ثم يصب عليه الماء حتى يمتلي ويوقد تحته حتى ينطبخ فاذا انطبخ اخذوه فالقوه في اناء اخر ثم صبوا عليه ماء ثم يمرس ثم صفوه بثوب ثم يلقى في اناء ثم يصب عليه من عكر ما كان قبله ثم يهدر ويغلي ثم يسكن على عكره فقال رسول الله ص يا هذا قد اكثرت افيسكر قال نعم قال فكل مسكر حرام الحديث وجه الدلالة واضح جدا فانه لو كان الهدر والغلي كافيين في التحريم لم يسئل عن الاسكار وعدمه لذكرهما في الكلام بل كل اهل العرف كانوا يفهمون من هذا الكلام عدم التحريم بدون الاسكار ويؤيد المط ايض النصوص الواردة في علة تحريم العصير فانها ظاهرة في ان العلة انما هي شركة ابليس في شجرة الكرم وثمرته بالثلثين وانه اذا ذهب نصيبه منها حل الباقي ولا ريب ان الزبيب قد ذهب ثلثاه وزيادة بالشمس وما قيل من ان ذهاب الثلثين بالشمس انما يفيد اذا كان قد غلى حتى يحرم ثم يحل بعد ذلك بذهاب الثلثين والغليان بالشمس غير معلوم بل قد يجفف الزبيب بغير الشمس ايض ولا غليان فيه البتة فلا وجه لتحريمه حتى يحتاج الى التحليل بذهاب الثلثين فيأتي ما يرد في مطاوي ادلة المحرمين وملخصه انه مبني على دلالة تلك النصوص وغيرها على اعتبار كون ذهاب الثلثين بعد الغليان وحصول التحريم وانه لو ذهبا قبله لا يعتد به وهي ممنوعة اذ لا اثر له فيها بل ظاهرها اعتبار ذهاب الثلثين مطلقا بعد الغلي كان ام لا ويؤيد المط ايض بعض الروايات الاخر كرواية مولى حر بن يزيد الاتية في الدليل الثامن من ادلة المحرمين فان ترك الاستفصال فيها من انواع الاشربة وطريق صنعها يقتضي ثبوت الحلية لكل نوع منه وان غلى ولم يذهب ثلثاه خرج العنب فبقي الباقي ورواية اسحق بن عمار الاتية في الدليل التاسع منها فان المستفاد من قوله ع فيها اليس هو حلوا كون العلة في اباحة الشراب المسئول عنه كونه حلوا غير متغير بما يوجب الاسكار فيطرد فيما كان كذلك وان لم يذهب منه الثلثان بحجية العلة المنصوصة وكصحيحة ابي بصير قال كان ابو عبد الله ع يعجبه الزبيبة وروى الراوندي في الخرائج والجرائح عن صفوان امر ابي عبد الله باطعام امرءة مملوة زبيبا مطبوخا وظاهر ان طعام الزبيبة لا يذهب فيه ثلثا ماء الزبيب ولا ثلثا ماء طبخ فيه الزبيب فاكتسب منه الحلاوة واحتمال كون الزبيبة ما فيه قليل زبيب مخلوط مع اشياء اخر يستهلك الزبيب في مائه فيها فاسد كما يستفاد من حديث الراوندي ويؤيد بل يدل عليه ايض المستفيضة الكثيرة الدالة على دوران الحكم في النبيذ حرمة وحلا مدار السكر وعدمه كما يأتي جملة منها ولو كان مجرد الغليان يوجب التحريم وانه لم يبلغ حد الاسكار لجرى له ذكر او اشارة ولو في بعضها سيما مع ورودها في مقام الحاجة وتوهم ان بمجرد الغليان يحصل منه السكر ان ففاسد تشهد بفساده العيان ولو سلم فيخرج عن المفروض لانه انما هو فيما لم يسكر وتوهم حصول الاسكار الخفي او مبادئه ايض كذلك لمنعه ولو سلم غير مفيد لان الاسكار المعلق عليه الحكم في الاخبار هو الظاهر منه لانه الاسكار العرفي الذي يجب حمل اللفظ عليه احتج للقول بالتحريم بادلة بعضها يعم التمري والزبيبي وبعضها يختص باحدهما منها استصحاب الحالة التي كانت للعنب بعد الزبيبية والباقي من مائه فيه والجواب ان الموضوع قد تغير لان العنب وعصير العنب والعصير الذي يختص بعصير العنب كما يأتي وقد تغير وذهب فلا يمكن ان يستصحب واما بعض المناقشات الذي ذكره نساء مشايخنا المحققين في ذلك المقام في رسالته المعمولة لهذا المرام فهو بطوله ناش عن عدم التحقيق في معنى عدم تغير الموضوع كما يظهر لمن نظر اليه والى ما ذكرناه في معناه في كتابي مناهج الاحكام وعوائد الايام ومنها العمومات المتقدمة الدالة على تحريم العصير عموما او اطلاقا بالغليان والعصير هو الماء المستخرج من الشيء عنبا كان او غيره اصليا كان المستخرج ام عارضيا ابتدائيا كان الاستخراج ام مسبوقا بعمل كالنقع وغيره والجواب عنه بمنع عموم العصير لغة بحيث يشمل المفروض اولا وبمنع امكان حمله على ما يعمه في تلك الاخبار ثانيا اما الاول فليس لاجل ما قيل من ان المتبادر من العصير حيث يطلق المتخذ من العنب دون العام او ان العصير استعمل في اللغة والعرف والاخبار في الخاص والاصل في الاستعمال الحقيقة او ان اطلاق العصير حقيقة على الخاص ثابت وعلى غيره مشكوك فيه فينفى بالاصل او ان العصير انما يتحقق في العنب لان العصير انما يطلق على الماخوذ

في كيفية ذهاب الثلثين وما ورد فيه من الاخبار

شمي

محمد بن الحسن عن علي بن بندار جميعا عن ابرهيم بن اسحق عن عبد الله بن حماد عن محمد بن جعفر عن ابيه ع

من الاجسام التي فيها مائية لاستخراج الماء منها كالعنب والرمان واما التمر والزبيب والسماق ونحوها من الاجسام الصلبة التي فيها حلاوة او
حموضة ويراد استخراج حلاوتها او حموضتها فالمتحقق فيها هو النبيذ والنقيع او المريس او الغلي نعم لو قيل بعدم تبادر التمري والزبيبي لكان صحيحا ولما تسلم
المخالف تبادر العنبي وحده بتجويز كونه اطلاقيا فلا يكون علامة للحقيقة كما وقع لبعضهم فيرد عليه ان ذلك وان اخدش في اثبات كونه حقيقة في العنبي
لكنه يخدش في عمومه الذي عليه بناء الاستدلال ايض فيبطل والقول بانه اذا تعارض الاحتمالان يرجع الى الاصل الذي هو بقاء العموم انما يصح لو كان مراد
المراد اثبات الحقيقة الطارية بالتبادر ولكن للمراد يمنع اصالة العموم وارادة الحقيقة الاولية ودعوى ان مقتضى الوضع الاشتقاقي العموم فلو ثبت
حقيقة في الخصوص لكانت طارية ياتي جوابها كما ان تسليم الموافق لنا الاطلاقية التبادر الحاصل بسبب الشيوع وجعله كافيا في اثبات المطلوب لان المطلق
يحمل على افراد الشايعة دون الخفية النادرة يرد عليه ان الحمل على الشايع انما يكون اذا كان غيره نادرا خفيا وهو في المقام غير ثابت فان انصراف
المطلق يستند الى الظهور الذي يقابل الندرة دون الاظهرية والاشهرية مع ان من اخبار المقام ما يشتمل على لفظ العموم الاستغراقي فهل مثله على
الشايع ممنوع وورد الثاني بمنع استعمال العصير في الخاص اولا وان دلت القراين على ارادته في بعض المواضع فان ارادة الخاص لا يستلزم استعمال اللفظ
فيه بعينه لجواز فهم الخصوصية من الخارج دون اللفظ ومنع كون الاصل في الاستعمال الحقيقة مطلقا ثانيا وانما هو اذا اتحد المستعمل فيه والمورد ليس
كذلك لاستعماله في الاعم في اللغة والعرف والاخبار ايض وعلى هذا فللخصم قلب الدليل واثبات الحقيقة في الاعم بالاستعمال فيه وورد الثالث بانه
ان اريد بثبوت اطلاق العصير على الخاص حقيقة اطلاقه عليه لكونه موضوعا له بالخصوص فهو اول النزاع وان اريد بثبوت اطلاقه عليه حقيقة ولو لوضعه
للمعنى العام فهو غير مفيد وورد الرابع بان النبيذ والنقيع وان تحققا في التمر والزبيب ولكن يحصل العصير بعدهما ايض ولاجل ذلك يطلق على عصيرهما
النقيع والنبيذ والحاصل انه ان اريد اختصاص العصير بالعنب فممنوع وان اريد تحقق النبيذ والنقيع في التمر والزبيب فمسلم ولكن لا يلزمه انتفاء العصير فيهما
الا ان يخص العصير بما لا يتوقف على نبذ ونقع وح يكون الكلام متوجها كما ياتي بل لان لفظ العصير فعيل وهو اما بمعنى الفاعل فهو بمعنى العاصر او بمعنى
المفعول وهو الشيء الذي وقع عليه العصر دون ما خرج من العصر وانما يسمى ذلك عصارا او عصارة صرح بذلك في القاموس قال وعصر العنب
ونحوه يعصره فهو معصور وعصير واعتصره استخرج ما فيه وعصره وولي ذلك بنفسه واعتصره عصر له وقد انعصر وتعصر وعصارته وعصاره وما
يحلب منه انتهى صرح بان العصير هو نفس العنب ونحوه وان ما يخرج منه عصارة وعصار وعلى هذا فاطلاق العصير على الماء المستخرج لا يكون مقتضى وضعه الاشتقاقي
حتى يستكشف عموم ما صدق عليه بل هو معنى مجازي له فيمكن ان يكون ذلك المعنى المجازي هو خصوص ماء العنب او هو ونحوه مما لا يحتاج الى ضم ما خارجي فلا يعلم العموم
سلمنا كون لفظ العصير حقيقة في الماء المستخرج كما هو ظاهر كلام صاحب مصباح المنير حيث قال عصرت العنب ونحوه عصرا من باب ضرب استخرجت ماءه
فانعصر واعتصرته كذلك واسم ذلك الماء العصير فعيل بمعنى مفعول والعصارة بالضم ما سال عن العصر انتهى ولكنه حقيقة طارية اذ حقيقته الاولية
هو ما وقع عليه العصر اي الجسم الذي استخرج ماؤه كما صرح في القاموس وتلك الحقيقة الطارية يمكن ان يكون مما لا يصدق على مثل ما يستخرج من التمر و
الزبيب بل يختص بما كان ماؤه نفسه ولذا لا يقال لما يخرج من الثوب ونحوه بعد العصر عصير وكذا ما يخرج من اليد الرطبة بعد عصرها ولا عموم في كلام
المصباح لانه قال العنب ونحوه فيمكن ان يكون مراده بنحوه ما كان الماء من نفسه بل هو الظ من قوله استخرجت ماءه حيث اضاف الماء الى الضمير الراجع
الى نفس الشيء ولم يقل الماء الذي هو فيه ويؤكد ذلك عدم وقوع تصريح في كلام لغوي باستعمال العصير في غير ما كان الماء المستخرج من نفسه وانما
استعملوه في ما كان الماء من نفسه كالعنب والرطب والنخيل والاعناب ونحو العنب وغير ذلك وعلى هذا فلا دلالة لتقييد بعض اللغويين وغيرهم
بالعنب على استعماله في التمري والزبيبي ايض نعم يدل على استعماله على غير ماء العنب ايض كماء الرطب والحصرم والرمان ولكنه غير مفيد والحاصل ان
مقتضى وضع الاشتقاقي والمطابق لحقيقته الاصلية كون العصير هو ما وقع عليه العصر كنفس العنب والثوب وغيرهما دون ما خرج من العصر فيكون
استعماله في الخارج كلا او بعضا اما مجازا كما هو ظاهر القاموس وح فكثرة المجاز وتسع باب الاحتمال او حقيقة طارية كما هو ظاهر المصباح ولا يعلم ان
حقيقته الطارية هل هي الماء الذاتي المستخرج او مطلقا فيبطل معه ايض الاستدلال فان قلت قول صاحب المصباح فعيل بمعنى مفعول يدل على انه وضعه
الاشتقاقي فيكون عاما لكل ما يصدق فيه مبدأ اشتقاقه قلنا مع انه لا حجية في قوله فقط انه لو كان حجة لكان في تعيين المعاني واما في غير ذلك فلا ولو كان
ذلك فعيلا بمعنى المفعول مما نعلم انتفائه فان المعصور الذي هو المفعول هو ما وقع عليه العصر وليس هو الا نفس العنب ونحوه دون ما استخرج منه واما
ارادة المستخرج من شيء اخر فهو حقيقة ليس مفعولا يكون الفعيل بمعناه فانه ليس مفعولا للعصر لما ولكن يحتمل ان يكون اطلاق العصير على الماء من باب الفعيل
بمعنى المفعول اذا كان ذلك الماء ايض جزء من حقيقة المسمى بالاسم حتى يصدق عليه المفعول من تلك الجهة دون ما اذا اضم الماء مع شيء اخر وادخل فيه
كما في الثوب ونحوه ومما ذكرنا ظهر ما في كلام بعض مشايخنا المحققين حيث قال عموم لفظ العصير باعتبار وضعه اللغوي الاصلي امر يجب القطع
به فان العصير فعيل من العصر فهو كغيره من المشتقات موضوع بالوضع النوعي للذات المبهمة المتصفة بالمبدء على وجه مخصوص ومن المعلوم ان ليس
للفظ العصير من بين المشتقات في اصل اللغة وضع يخصصه ببعض الذوات كالعنب فاذن العصير بمقتضى وضعه الاصلي عام صادق على كل شيء معصور
مطلقا عنبا كان او تمرا او زبيبا او غير ذلك انتهى فانا نقول انا نسلم عمومه باعتبار وضعه الاصلي ومقتضاه صدق العصير على كل ما وقع عليه العصر من عنب
وتمر وزبيب وثوب ولبد وملحف وغيرها واما صدقه على الماء المستخرج مطلقا فباي وضع نوعي او شخصي او اشتقاقي ودلالة لنا عليه ليس بالوضع الاصلي

في كيفية النبيذ والنقيع من التمر والزبيب وغيرهما

في بيان المراد من العصير ومعناه على ما هو المصرح في كتب اللغة

الاشتقاقي

كتاب المطاعم والمشارب

الاشتقاق وانما هو امر طار عارضي يجب الفحص عن معروضه عموماً او خصوصاً وليس في كلام اهل اللغة ونحوهم من الادباء تصريحاً او استعمالاً اطلاقاً ما يدل على التعميم وانما هو محض استعمال له في كلام الفقهاء لبيان المسئلة ولو كان ذلك مقتضى الوضع الاشتقاقي للزم صحة استعماله في الماء المستخرج عن الثوب عن عصر واللبد واليد والشعر فيقال عصير الثوب واليد والشعر الى غير ذلك وبطلانه ظاهر جداً وفي كلام المصباح اشارة الى انه ليس وضعاً اشتقاقياً حيث قال واسم ذلك الماء العصير ثم قال والعصارة ما سيل من العصر فانه لا يقال للضارب انه اسم ذلك الشخص ولذا فرق بين العصير والعصارة فالاول ليس مقتضى الوضع الوصفي الاشتقاقي وانما هو علمي عارضي وهذا ظاهر جداً ويؤكد بعض ما ذكرنا صحيحة ابن الحجاج الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والبتع من العسل والمزر من الشعير والنبيذ من التمر فانها دالة على اختصاص العصير بماء العنب وعصارته ان جعلنا العصير بيانا للخمسة يعني ان الخمر من خمسة يحصل اشياء من العصير وهو من الكرم ومن النقيع الذي هو من الزبيب الى آخره او اختصاصه بالخمر العنبية ان جعلناه بيانا للاقسام للخمر واما الثاني فلان العصير في تلك الاخبار لو كان عاما لزم تخصيص الاكثر بل الاكثر وهو هذه الثلثة وخروج ساير افراده التي لا تحصى من الكثرة وذلك غير جائز على التحقيق فيكون العصير اما مخصوصاً بالوضع او مستعملاً في بعض الافراد تجوزاً لا من باب تخصيص العام وعلى التقديرين لا يكون ارادة الزايد عن العنبي عنه معلوما واورد عليه بوجهين الوجه الاول منع عدم جواز تخصيص الاكثر لوقوعه في الكتاب العزيز قال سبحانه ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان المخلصين لو كانوا اقل كان الغاوون اكثر وقد استثنوا من الاولى وان كانوا اكثر فقد استثنوا من الثانية ويلزم استثناء الاكثر ولان المقتضي له موجود والمانع مفقود اما الاول فللوضع لما يصح منه الاخراج تجوزاً ووجود علاقة مصححة هي علاقة العموم والخصوص دون المشابهة المنفية في المقام واما الثاني فانه ليس الا قبح مثل قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الاف ولم ياكل الا واحدة او ثلثة وكل من جاءك فاكرم ثم قال اردت زيداً او هو مع عمرو وذلك القبح ليس كلياً حتى يكون مستنداً الى اشتراط الواضع بقاء الاكثر من العام بل لامر عارض يزول اذا روعي فيه الجهات المحسنة والاعتبارات اللايقة وتصرف المتكلم فيه بتصرف يخرجه عن الضعة والابتذال بل قد يلتحق به الكلام بالبليغ الذي يتنافس به الاعلام وذلك كما في علي واحد وواحد وواحد الى عشرة فانه يستقبح مع كونه موافقاً للغة واذا كانت هناك نكتة يرتفع القبح كما في بنت سبع واربع وثلث و كما ان التكرار مما يستقبحه الطباع وقد يستحسن بمراعاة بعض النكات كما في سورتي الرحمن والمرسلات وكتوجيه الخطاب الموضوع للموجود او الحاضر او ذوي العقول الى المعدوم او الغايب او غير ذوي العقول او عكس ذلك بملاحظة بعض اللطايف والاحوال وبهذا الاعتبار يحسن استعمال الدوال العموم في قليل من افراد العام كان ينظر في المثالين المتقدمين الى ان ما عدا المراد بمنزلة المعدوم لنوع امتياز للمراد من بين الافراد فكانه لا فرد لذلك العام سوى المراد او الى انها اكل احسن الرمانات واراد افضل الجائين فكانه اكل الكل واكرم الجميع فيطلق لفظ العموم نظراً الى ما وقع عليه الفعل من القليل بمنزلة الكثير كقوله زيد كل الرجل يريد بذلك معادلته للجماعة او الى ان القليل الماكول مثلاً لما كان قدر كفايته فكانه اكل الكل فيقصد المبالغة دون الحقيقة وبمثل تلك الاعتبارات يزول القبح الثابت له قبل ذلك ومن ذلك يعلم ان القبح لم يكن مستنداً الى مخالفة اللغة او الخروج عن قوانين العربية والا لاستمر مع اللفظ ولم يكن يزول ابداً وان روعي فيه انواع اللطايف واختلفت الاحوال والمقامات وفيه اولاً ان الاستثناء في الاية الاولى منقطع لان من اتبعه من الغاوين ليس داخلاً في العباد لان العبد من اقر بالعبودية وتلبس باداب العبادة قال الله سبحانه وادخلي في عبادي وادخلي جنتي فلا تخصيص فيها والمخرج في الاية الثانية قليل بالنسبة الى الباقين وثانيا انه لا يعلم من اتبع الشيطان من الغاوين الذي عليه سلطانه يكون اكثر من غيره من العباد او مساوياً له لانهم بين تابع لله ومستضعف من الذين لم يقرع اسماعهم شريعة ولم يعلموا غير طريقهم طريقة حقة وبين تابع للشيطان ومتقرر بين ذوي النفوس المطمئنة وذوي النفوس الامارة والمستضعفين الخالين عن النفوس الثلث الذين هم اكثر الناس ومن سلط عليه الشيطان هو الثالث ومن اين علم انه اكثر العباد او مساو لغيره ومن احاط بعباد الله سبحانه من بدو خلقهم الى انقراضهم في شرق الدنيا وغربها وبرها وبحرها واما الاية الثانية فمعناها اني اكون بصدد اغواء الجميع الا العباد المخلصين الذين هم الانبياء والاوصياء كما ورد في الاخبار فاني لست بصدد اغوائهم ولا اريد ان اغوي غير المخلصين اذ ليس جميع غيرهم غاوياً من جانب الشيطان فان منهم المؤمنين والابرار والمتوسطين التابعين للشريعة التائبين بعد المعصية والمستضعفين واما المخلصون فهم الذين جزاؤهم فوق اعمالهم و يصفون الله سبحانه بما يليق بجلاله قال الله سبحانه وما تجزون الا ما كنتم تعملون الا عباد الله المخلصين وقال سبحان الله عما يصفون الا عباد الله المخلصين فليس كل غير المخلصين غاوياً من اغواء الشيطان فالمراد اني اكون بصدد اغواء غير المخلصين وعلى هذا فلا يفيد ضم الاية الثانية مع الاولى لاثبات مطلوبه الا ان نقول ان كلا ممن اتبع الشيطان وله عليه السلطان ومن المخلصين اقل افراد العباد ولا ضير اذ ليس كل من اراد اغوائه ممن اتبعه و ثالثاً انا لا نسلم وجود المقتضي اذ هو كما اعترف به العلاقة المصححة وهي هنا غير موجودة قوله وهي العموم والخصوص قلنا نعم ولكن لا كل خصوص لانه لم يثبت لنا صلاحية كل خصوصية حتى الاكثر للعلاقة كيف وقد منعه اكثر المحققين ولم يدل عليه شاهد من المواضع والعلاقات ايضاً امور توقيفية يجب ثبوتها من الواضع وهذا هو السبب للقبح الذي يلاحظ في العرف وادعاه المحققون وهو امر مستمر لا ينفك ابداً وليس القبح لاجل امر خارجي يزول بزواله ويعد من الموانع واما ما ذكره من زوال قبحه احياناً بمراعاة بعض النكات واللطايف فهو خطأ محض واشتباه بين يقضي منه العجب سيما من هذا الجليل الشان الذي ذكره فان الاستعمالات التي ذكرها وراعى فيها النكات واللطايف ليس من باب التخصيص ولا علاقة العموم والخصوص وانما

وذوي النفوس اللوامة

هو تجوز اخرى وعلاقة اخرى ولذا لا يرتفع القبح لو صرح بالتخصيص فيقول اكرم كل من جاء دارك الا غير زيد العالم او اكلت كل رمانة الا غير الرمانا
الفلانية الحسنة ولذا لو علم السامع بذلك ولكن لم يعلم خصوص مراده عند الاجمال على غير ما علم عدم ارادته كما هو شان التخصيص ولو تنزلنا عن الحكم
الباب بكون ذلك تجوزا اخر فلا اقل من احتماله المسقط للاستدلال لثبوت التوقيف وارتفاع القبح عن التخصيص ورابعا انا سلمنا ان القبح يرتفع بمراعاة
اللطائف والنكات فما اللطيفة التي نصر في تلك الاخبار والنكتة التي ازاله فيها فان قلت النكتة هو شيوع هذه الثلثة وتعارفها وتداولها قلنا
مع ان كفاية مجرد ذلك لرفع القبح غير معلوم انه ان اريد الشيوع وجودا اي ان هذه العصيرات الثلثة اكثر وجودا من غيرها فهو ممنوع جدا كيف مع ان
عصارة الزيت وساير الحبوبات التي يستضاء ببعضها وعصير الحصرم والرمان والاترج والليمو وغير ذلك ليس باقل من عصارة الزبيب قطعا و
ان اريد شيوع اغلائها واكثرية غليانها فكذلك ايضا فان تحقق الغليان في العصارات التي يستضاء بها وفي ماء الحصرم والرمان والاترج والسماق
والاجاص في الطبائخ والربوب ليس باقل وقوعا من تحقق الغليان في عصارة الزبيب والتمر اصلا وقد وقع السؤال في الاخبار العديدة عن رب الرمان و
التفاح والسفرجل والتوت وغيرها وان اريد شيوع جعلها دبسا فلا مدخلية له في ذلك كما ان لشيوع بعض الحالات الاخر لبعض العصارات الاخر
لا مدخلية له في ذلك ايضا والوجه الثاني عدم اقتضاء امتناع تخصيص الاكثر ارادة العصير العنبي من اللفظ ولا وضعه لجواز ارادة الثلثة بتوجيه الخطاب
الى الافراد دون الانواع فان افراد هذه الثلثة اكثر من افراد غيرها وفيه منع اكثرية افراد هذه الانواع الثلثة جدا ولو سلم اكثريتها مقدارها مع انها
ايضا ممنوعة مضافا الى ان الارجاع الى الافراد خلاف الظاهر قيل سلمنا وضعه للخاص او استعماله تجوزا فيه ولكن الخاص الموضوع له او المستعمل فيه
لا يجب ان يكون خصوص ماء العنب بل الظاهر انه ما يتخذ منه الدبس لقربه من المعنى الاصلي ومطابقته لما يقتضيه ظاهر كلام الفقهاء حيث يطلقون العصير
على العصارات الثلث دون غيرها فاذا انتفى الظهور تم لا وكم له وليس مطلق الماء المستخرج معناه الاصلي كما عرفت حتى يكون الثلثة اقرب اليه من الواحد واطلاق
بعض الفقهاء لا يجدي نفعا ونحن لا نقول ان العصير حقيقة في العنبي خاصة وضعا اوليا او ثانويا ولا انه مستعمل فيه كذلك بل نقول انا نعلم انه موضوع او
مستعمل في معنى يصدق على العنبي قطعا ولا نعلم غيره ومما ذكرنا يظهر دفع بعض ما قيل في ذلك المقام من ان اختصاصه بالعنبي يحتاج الى هجر غيره وهو غير
معلوم او الى ارتجال وعدمه معلوم وانه لو سلم احدهما فاثبات تاخر الحادث يقتضي تاخره عن صدور الروايات ونحو ذلك مما لا يصلح للركون اليه بعد
ما ذكرنا وان صلح بعضها للتاييد ببعض المطالب لو تم اصلها ومبناها ومنها ما دل على حرمة كل شراب لم يذهب ثلثاه كصحيحة علي عن الرجل يصلي الى القبلة
لا يوثق به اتى بشراب زعم انه على الثلث فيحل شربه قال لا يصدق الا ان يكون مسلما عارفا وروى مثله في قرب الاسناد وموثقة الساباطي عن الرجل ياتي
بالشراب فيقول هذا مطبوخ على الثلث فقال ان كان مسلما ورعا مامونا فلا باس ان يشرب والجواب عنه مضافا الى ما مر من ايجابه تخصيص الاكثر لو
جعل من باب العموم والخصوص ان الاولى غير دالة على عدم جواز التصديق لمكان الجملة الخبرية ولو سلم فغايته عدم التصديق في الطبخ على الثلث وهو لا
يستلزم التحريم اذ لعله للحكم بالكراهة كما حكي عن جماعة فلا يجوز الحكم بالاباحة بالمعنى الخاص وهما معارضتان مع الاخبار الكثيرة الدالة على اعتبار قول
ذي اليد وايتمان الصانع في عمله وجواز الاخذ من سوق المسلمين وعدم وجوب التفتيش والسؤال ونفي الحرج في الدين بل الاجماع المسلمين حيث يأخذون
الدبس في الاسواق خلفا وسلفا مع ان صناعه غالبا ليسوا ورعين مامونين ولا يتفحصون عن حال الصانع واما ما حكي عن جماعة من اصحابنا من عدم
جواز اخذ العصير من المتهم باستحلاله قبل التثليث فهو مخصوص بالمتهم بالاستحلال لا مطلقا كما هو مورد الروايتين وساير الاخبار الواردة في الباب
ايضا مخصوص بالمستحل فالروايتان مطروحتان من هذه الجهة وكذا يعارضان بمثل رواية مولى حر بن يزيد اني اصنع الاشربة من العسل وغيره وانهم يكلفوني
صنعها فاصنعها لهم فقال اصنعها وادفعها اليهم وهي حلال من قبل ان يصير مسكرا هذا كله مع ان السؤال والجواب في الروايتين مسوقان
لحكم قبول قول ذلك الشخص وعدمه دون حكم اشتراط ذهاب الثلثين وعدمه ومثل ذلك لا يفيد في اطلاق [illegible] الشراب عند جمع من المحققين وايضا انا
نعلم قطعا ان علي بن جعفر وعمار الساباطي كانا يعلمان ان الشراب على قسمين قسم يتوقف حليته على ذهاب الثلثين وقسم لا يتوقف فسؤالهما انما هو
عن القسم الاول قطعا يعني ان الشراب الذي يتوقف حليته على ذهاب الثلثين هل يكفي قول ذي اليد فيه ام لا فلا عموم في الروايتين ومنها عموم مفهوم
قوله ما طبخ على الثلث فهو حلال في رواية عقبة بن خالد في رجل اخذ عشرة ارطال من عصير العنب فصب عليه عشرين رطلا من ماء ثم طبخها حتى
ذهب منه وبقي عشرة ارطال ايصلح شربه في ذلك ام لا فقال ما طبخ على الثلث فهو حلال وجوابه ما مر من لزوم تخصيص الاكثر بل هنا اشد لعدم اختصاصه
بالشراب والعصير هذا مضافا الى منع العموم في المنطوق لظهوره في عصير العنب الذي هو مورد السؤال ومنع حجية ذلك المفهوم الذي هو مفهوم الوصف
ومنها الاخبار الواردة في بيان ما يحل من النقيع والنبيذ وما يحرم منهما وان الذي يحل هو ما ينقع غدوة ويشرب عشية او بالعكس كصحيحة الجمال قال
قلنا النبيذ فقال ع الى بل انا اصف لك قال رسول الله صلعم كل مسكر حرام وما اسكر كثيره فقليله حرام فقلت هذا نبيذ السقاية بفناء الكعبة فقال
لي ليس هكذا كانت السقاية انما السقاية زمزم افتدري من اول من غيرها قال قلت لا قال العباس بن عبد المطلب كانت له حبلة افتدري ما
الحبلة قلت لا قال الكرم كان ينقع الزبيب غدوة ويشربونه بالعشي وينقعه بالعشي ويشربونه من الغد يريد ان يكسر غلظ الماء عن الناس وان هؤلاء قد تعدوا
فلا تشربه ولا تقربه وحسنة حنان ما تقول في النبيذ فان ابا مريم يشربه ويزعم انك امرته بشربه فقال صدق ابو مريم سالني عن النبيذ فاخبرته انه حلال
ولم يسالني عن المسكر الى ان قال هذا النبيذ الذي اذنت لابي مريم اي شيء هو فقال اما ابي ع فانه كان يامر الخادم فيجيء بقدح ويجعل فيه زبيبا ويغسله غسلا

في الاخبار الواردة في بيان ما يحل من النقيع والنبيذ

نقيا

كتاب المطاعم والمشارب

نقيا ثم يجعله في اناء ثم يصب عليه ثلثه مثله او اربعة ماء ثم يجعله بالليل ويشربه بالنهار ويجعله بالغداة ويشربه بالعشي وكان يامر الخادم بغسل الاناء
في كل ثلثة ايام لئلا يغتلم فان كنتم تريدون النبيذ فهذا النبيذ وفي رواية ايوب بن راشد عن النبيذ فقال لا باس به فقال انه يوضع فيه العكر فقال ع بئس
الشراب ولكن انبذوه غدوة واشربوه بالعشي قال فقلت جعلت فداك هذا يفسد بطوننا قال فقال ابو عبد الله ع افسد لبطنك ان تشرب ما لا يحل لك ودلت
تلك الروايات على ان الذي يحل من النقيع والزبيب هو ما ينقع عشية ويشرب غدوة او بالعكس وان ما عدا ذلك حرام وظاهر ان مضي هذه المدة لا
يقتضي تحريمه فهو اما لكونه مظنة للتنشيش والغليان او لحصول الاسكار وبمجرد هذا المكث لا يحصل اسكار بين فوجب كونه للتنشيش فانه كثيرا ما يحصل
ذلك في البلاد الحارة والجواب عنه اولا ان غاية ما يدل عليه تلك الاخبار ان ما ينقع غدوة ويشرب عشية او بالعكس فهو حلال وان ما عدا ذلك حرام مطلقا
فلا يدل عليه بوجه فان الاولى يدل على ان ما قعد وانبه هؤلاء حرام واما ان تعديهم في اي شيء وباي قدر فلا فلعل في الواقع ان الجبابرة تعدوا وغيروه
باكثار الزبيب والتمر فيه واطالة المدة النقع حتى صار مسكرا فيمكن ان يكون تعديهم الى حد الاسكار واما ما ذكره بعض مشايخنا في رسالته المعمولة
في هذه المسئلة من انه لا يمكن ان يكون ذلك التعدي بالغا حد الاسكار اذ من المستبعد جدا بل المستحيل عادة تظاهر الناس بشرب النبيذ المسكر في زمن
الصحابة والتابعين في المسجد الحرام بفناء الكعبة مع فتاوى الفقهاء واحاديث الرسول صلى الله عليه وآله على الحظر وان ما يسكر كثيره فقليله حرام ففيه مع انه لم يكن في زمن
الصحابة بل ولا التابعين الا ما شذ منهم ونذر مع انهم قد تظاهروا على امور كثيرة هي اشد مما ذكر واشنع وافضح انه يظهر من اخبارنا انهم كانوا متظاهرين بشرب
النبيذ المسكر ففي رواية عمر بن مروان ان هؤلاء ربما حضر معهم العشاء فيجيئون بالنبيذ بعد ذلك فان انا لم اشربه قالوا ولعل معنى جزئه الاخير اني اذا اكثرت
الشرب به مط ولو من غير ضرورة ايض وظاهر ان المراد بكسره كسر شدته واسكاره كما صرح به في اخبار اخر كرواية عمر بن حنظلة ورواية كليب الآتية ويظهر من قوله
خفت ان يقولوا افلا فان فتاوى فقهائهم ايض كانت على الحلية بل يظهر من اخبارنا ان من اصحابنا ايض من كان يزعم حلية النبيذ اذا انكسر سكره بالماء فيمكن ان
يكون المتظاهر عليه في المسجد النبيذ المنكسر ففي رواية كليب كانوا ابو بصير واصحابنا يشربون النبيذ يكسرونه بالماء فحدثت بذلك ابا عبد الله ع فقال لي وكيف
صار الماء يحلل المسكر مرهم لا يشربوا منه قليلا ولا كثيرا قلت انهم يذكرون ان الرضا من آل محمد ع يحله لهم قال وكيف كان يحلون آل محمد المسكر الحديث ويظهر من
بعض اخبار الاخر انهم كانوا يقولون بحلية قليل ما يسكره كثيره فلعلهم كانوا متظاهرين بشرب القدر الذي لا يسكر كما ورد في رواية يزيد بن خليفة المتضمنة
لحكاية دعوى جماعة كل جمعة وشربهم النبيذ مصليا على محمد وآل محمد حتى بلغ ذلك ابا عبد الله ع فقال لا اجل ان ما يسكر كثيره فقليله حرام وفي صحيحة العجلي انما
سالتك عن النبيذ الذي يجعل فيه العكر فيغلي حتى يسكر فقال ابو عبد الله ع قال رسول الله صلى الله عليه وآله كل مسكر حرام فقال الرجل اصلحك الله فان من عندنا بالعراق
يقولون ان رسول الله صلى الله عليه وآله انما عنى بذلك القدح الذي يسكر فقال ابو عبد الله ع ان ما اسكر كثيره فقليله حرام وفي رواية مسعدة عن ابي عبد الله ع قال
كان عند ابي قوم فاختلفوا في النبيذ فقال بعضهم القدح الذي يسكر فهو حرام وقال قوم قليل ما اسكر وكثيره حرام الحديث واما الثانية فغاية ما يدل عليه ان
ابا جعفر ع كان يشرب نقيع الليل بالنهار وبالعكس ولا دلالة لها على انحصار الحلال في ذلك بل في العدول عن الجواب اذن غيره الى بيان فعل ابيه عليهما السلم
دلالة واضحة على عدم الانحصار فانه لو كان يقول ان المأذون فيه هو ذلك ربما كان يوهم الانحصار واما قوله فان كنتم تريدون النبيذ فلا يفيد الحصر بل مثل
ذلك الكلام متداول شايع في العرف في مقام التنبيه على فساد النية فان من يريد ان يبتاع فرسا ويرد ما يعرض عليه فيؤتى له بفرس حسن ويقال ان كنت تريد الفرس
الحسن فهذا الفرس الحسن وان كنت تريد امرا آخر فانت في شأنك ولا دلالة لذلك على انحصار الفرس الحسن ومقصود الامام انه ان كنت تريد النبيذ الذي تحل
شربه ولا ينقع بعد الطعام فهذا هو وان كنت تريد امرا آخر من نشاط واطراب ومتابعة الناس في نبذهم فهو امر آخر واما الثالثة فغاية ما يدل عليها
ان في الانبذة ما لا يحل شربه وظاهرها ان ما يوضع فيه العكر وسيأتي انه مسكر فلا يفيد ع وثانيا انا لو سلمنا النهي عن غير ما ذكر ولكنه لا نعلم كونه من اجل
الغليان فلعله كان لاجل الاسكار بل هو الظاهر من صدر صحيحة الجمال وحسنة حنان والظاهر منه قوله في حسنة اخرى لحنان بعد قوله ويزعم انك امرته بشربه
فقال معاذ الله ان اكون امرته بشرب مسكر قول المستدل ان مضي تلك المدة لا يوجب اسكارا قلنا ان اراد انه على سبيل الاطلاق لا يستلزم الاسكار فهو مسلم ولكن
الغليان ايض كذلك فان مجرد مضي تلك المدة لا يوجب الغليان سيما في الخريف والشتاء سيما في البلاد الغير الحارة سيما اذا كان الماء كثيرا وما نبذ فيه قليلا
كما ذكر في حسنة حنان ان الماء اربعة امثال الزبيب بل في رواية الكلبي النسابة اكثر من ذلك بكثير وهي عن النبيذ فقال حلال قلت انا ننبذه فنطرح فيه العكر
وما سوى ذلك فقال شه شه تلك الخمرة المنتنة قلت جعلت فداك فاي نبيذ تعني فقال ان اهل المدينة شكوا الى النبي صلى الله عليه وآله تغير الماء وفساد طبايعهم فامرهم
ان ينبذوا وكان الرجل منهم يامر خادمه ان ينبذ له فيعمد الى كف من تمر فيلقيه في الشن فمنه شربه ومنه طهوره فقلت وكم كان عدد التمر التي كان يلقى
قال ما يحمل الكف قلت واحدة او اثنين فقال ربما كانت واحدة وربما كانت اثنين فقلت وكم كان يسع الشن قال ما بين الاربعين الى الثلثين الى ما
فوق ذلك فقلت باي الارطال فقال ارطال بمكيال العراق وان اراد انه يمكن حصول الغليان بمضيها فلا شك ان مجرد الامكان او الحصول في بعض الاحيان لا
يوجب التحريم المطلق مع ان الاسكار ايض كذلك فانه ربما يحصل بذلك الاسكار سيما في الهواء الحار والاكثار في الزبيب او التمر والظ ان التخصيص بما نقع او نبذ
غدوة وعشيا لاجل انه مع فتح الانباذ والنقيع مط يؤدي الى ما يحصل معه المحرم من الغليان او الاسكار بتكثير المنقوع والمنبوذ وتطويل المدة فلذا خص
ذلك بالذكر ولا يعلم انه مظنة التعدي حتى يحصل الغليان بل لعله مظنة التعدي حتى يحصل الاسكار بل يظهر من بعض العامة استلزام ذلك الغليان للاسكار
فانه روى مسلم في صحيحه عن عائشة انا كنا ننبذ لرسول الله صلى الله عليه وآله غدوة فيشربه عشيا وننبذه عشيا فيشربه غدوة وروى فيه ايضا عن ابن عباس ان رسول الله

المسكر

شرشه كلمة استقذار واستفتاح بحرين

كان ينقع له الزبيب فيشربه اليوم والغد وبعد الى مسا الثالثة ثم يؤمر به فيسقى او يهراق قال ابن حجر بعد ذكر الروايتين الشراب في المدة التي ذكرتها عايشة يشرب حلوا واما الفضية التي ذكرها ابن عباس فقد ينتهي الى الشدة والغليان لكن يحمل ما ورد من امر الخدم بشربه على انه لم يبلغ ذلك ولكن قرب منه لانه لو بلغ ذلك لاسكر ولو اسكر لحرم تناوله مطلقا وقد تمسك بهذا الحديث من قال بجواز شرب قليل ما اسكر كثيره انتهى واما جعل سبب النهي عن شربه لمضي عنه ازيد من تلك المدة الاسكار الخفي الغير البين وجعل كاشفه الغليان فهو مما لا يصلح الاصغاء اليه في الاحكام الشرعية ومنها الاخبار المتضمنة لحرمة النبيذ الذي يتحقق فيه الغليان مطلقا كمرسلة ابي البلاد كنت عند ابي جعفر فقلت يا جارية اسقيني ماء فقال لها اسقيه من نبيذي فجاءت بنبيذ مريس في قدح من صفر قال فقلت ان اهل الكوفة لا يرضون بهذا فقال فما نبيذهم قلت يجعلون فيه العقوة قال وما العقوة قلت الداذي قال فما الداذي فقلت ثفل التمر يضري به في الاناء حتى يهدر النبيذ ويغلي ثم يسكن فيشرب فقال هذا حرام وخبر ابرهيم بن ابي البلاد وفيها فقال وما نبيذهم قال قلت يؤخذ التمر فينقى ويلقى عليه العقوة قال وما العقوة قلنا الداذي قال وما الداذي قلت حب يؤتى به من البصرة فيلقى في هذا النبيذ حتى يغلي ويسكن ثم يشرب فقال هذا حرام والجواب عنه ان النسخ في الحديثين مختلفة ففي طايفة منها ويسكر بدل يسكن فيخرج عن محل النزاع ومع الاختلاف لا يبقى الاعتماد على النسخة الاخرى مع ان في بعض الاخبار تصريحا بكون ذلك مسكرا كرواية عبد الله بن حماد المتقدمة في ادلة الحل وكصحيحة البجلي عن النبيذ فقال حلال فقال اصلحك الله انما سالت عن النبيذ الذي يجعل فيه العكر فيغلي حتى يسكن فقال ابو عبد الله ع قال رسول الله ص كل مسكر حرام ومنها الروايات الدالة على ان ما يحصل من الكرم سواء كانت عنبا او زبيبا ثلثاه لابليس لعنه الله لمنازعته مع ادم ونوح على نبينا وعليهما السلم وان ذلك علة تحريم الثلثين وتحريم الخمر كصحيحة زرارة وروايات سعد بن يسار وابي الربيع وخالد بن نافع وابرهيم المروية جميعا في الكافي وروايات محمد بن مسلم ووهب بن منبه وابي الربيع المروية في العلل ورواية سعد بن يسار المروية في تفسير العياشي وجه الاستدلال ان المذكور في تلك الاخبار هو الحبلة والكرم وما في معناهما والمراد منهما ما يحصل منها دون نفس الشجرة كما يقتضيه تثليث الحاصل ولا ريب ان الحاصل يعم الزبيب ايضا والجواب عنه ان الثلثين اللذين هما نصيب الشيطان قد ذهبا في الزبيب بالجفاف فلا يبقى بعده والقول بان ذهاب الثلثين المفسر في حاصل الكرم انما هو بعد حصول الغليان المحرم فقد مر جوابه في طي ادلة الحلية والحاصل انه لا نريد ان ذهاب ثلثي الشيطان يعتبر فيه ذلك فلا دليل عليه ولا تصريح به في تلك الاخبار بل مطلق نعم في رواية ابن وهب بن منبه فيما كان فوق الثلث من طبخها فلابليس وهو حظه ولكن الضمير في طبخها للحبلة العنب ولعصيره وظاهر انه ليس المراد طبخ الحبلة بل طبخ عنبها او طبخ عصير عنبها فلا يشمل الزبيب وجعل المقدر طبخ حاصلها او عصير حاصلها لا دليل عليه مع ان العصير المطلق ايضا لا يعلم صدقه على المستخرج من الزبيب كما عرفت ومنه يظهر حال ما تضمن لفظ العصير من تلك الاخبار كصحيحة زرارة والحاصل ان تلك الاخبار بين اربعة اقسام قسم يصرح بذهاب الثلثين مطلقا نصيب الشيطان وعدم دلالته على حال الزبيب لكونه انقص من الثلث ايضا واضح وقسم يدل على حرمة عصير الحبلة اذ عصير عنب الحبلة بعد الطبخ قبل ذهاب الثلثين وقسم يدل على حرمة مطلق العصير كذلك وحالهما ايضا قد ظهر وقد عرفت سند كلا بعض المحللين على الحلية بتلك الاخبار كما مر ومنها الرضوي المتقدم في مسئلة العصير العنبي الدال على انه اذا اصابت النار الكرم اي حاصله لا يحل شربه حتى يذهب ثلثاه والجواب عنه مضافا الى عدم حجيته انه اذا لم يمكن ارادة نفس الكرم من ضمير اصابته فمن اين علم ارادة مطلق حاصله بل لعله عنبه مع انه يظهر من بعضهم ان الكرم هو نفس العنب وهو الظاهر من صحيحة البجلي المتضمنة لخمسة اقسام الخمر ومنها رواية علي عن الزبيب هل يصلح ان يطبخ حتى يخرج طعمه ثم يؤخذ ذلك الماء فيطبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث ثم يرفع ويشرب منه السنة قال لا باس به قد ذكرها بعض مشايخنا في طي ادلته ولا ارى لدلالتها وجها فانها اما التقييد السؤال بالطبخ على الثلثين او لاجل نفي الباس في الجواب عن ذلك المقيد فيثبت الباس فيما عداه بالمفهوم وضعف الوجهين في غاية الظهور اما الاول فلانه لا يتعين ان يكون تقييد السائل لاعتقاده الحرمة بدونه وانه لرفع الحرمة الحاصلة بالغليان فلعله لاجل حفظه في السنة ليصلح لمكث في تلك المدة ولا يتسارع اليه الاسكار المستند الى المائية المغيرة بل الظاهر انه لذلك وان السؤال باعتبار الشرب منه في السنة ولو كان لاجل رفع الحرمة الحاصلة بالغليان لما احتاج الى سؤال اذ من يعلم ان العصير الزبيبي بالغليان يحرم حتى يذهب ثلثاه فيحل فمن اي شيء يسئل سيما مثل علي بن جعفر الذي هو بمكان رفيع من فقه الاحكام ولو كان سمع الحرمة بالغليان ولم يسمع الحل بذهاب الثلثين فمن اين قيده بذلك بل كان عليه ان يسئل عن كيفية حله وايضا لو كان لذلك لما ذكر شرب السنة والتخصيص بذهاب الثلثين في عدم التغير في السنة مع انه يحصل في تلك المدة بذهاب الاقل من الثلثين والاكثر ولعله لوقوع الطبخ على الثلثين لاجل كراهته قبل ذلك واتصال هذه الرواية في قرب الاسناد بما مر في صدد الدليل الثاني من ادلة المحرمين وكونه مسئولا عن الحلية لا يدل على ان ذلك ايضا كذلك لان ذلك الاتصال انما هو من الحميري دون علي ولو كان منه ايضا لا يفيد لانه مسئلة اخرى والقول بان مثل علي بن جعفر العارف بالاحكام لو لم يعلم ان هذا شرط في الحلية لم يقيده في سؤاله فيه انه لو علم ذلك وعلم حصوله فمن اي شيء سئل سلمنا ان تقييد السائل انما هو لذلك ولكنه لا حجية في اعتقاده وتقرير الامام له لا يفيد اذ لا دليل على حجية التقرير على مثل ذلك الاعتقادات كما بينا في الاصول واما الثاني فظاهر جدا لان ارجاع الضمير الى المسئول عنه المقيد لا يدل بوجه على التقييد في الجواب اصلا وقد وقع مثل ذلك السؤال والجواب بعينه في ماء السفرجل الذي لا يحرم بالغليان قطعا في رواية جليلان بن هشام ليستله عن ماء السفرجل يمزج بالعصير المثلث فيطبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ايحل شربه فكتب لا باس به ما لم يتغير ومنها الاخبار الواردة في بيان ما يحل من المعتصر من الزبيب بالمحصور ومالا

يحل كموثقة

كتاب المطاعم والمشارب

يحل كوثقة الساباطي عن الزبيب كيف طبخه حتى يشرب حلالا فقال تاخذ ربعا من زبيب فتنقيه ثم تطرح عليه اثني عشر رطلا من ماء ثم تنقعه ليلة فاذا كان من الغد نزعت سلافته ثم تصب عليه من الماء بقدر ما يغمره ثم تغليه بالنار غلية ثم تنزع ماءه فتصبه على الماء الاول ثم تطرحه في اناء واحد جميعا ثم توقد تحته النار حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث وتحته النار ثم تاخذ رطلا من عسل فتغليه بالنار غلية وتنزع رغوته ثم تطرحه على المطبوخ ثم تضربه حتى يختلط به واطرح فيه ان شئت زعفرانا وطيبه ان شئت بزنجبيل قليل قال فاذا اردت ان تقسمه اثلاثا لتطبخه فكله بشيء واحد حتى تعلم كم هو ثم اطرح عليه الاول في الاناء الذي تغليه فيه ثم تجعل فيه مقدارا وحده حيث يبلغ الماء ثم اطرح الثلث الاخر ثم حده حيث يبلغ الماء ثم تطرح الثلث الاخير ثم حده حيث يبلغ الاخير ثم توقد تحته بنار لينة حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وقريب منها الاخرى في صدرها وصف لي ابو عبد الله ع المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالا وفي اخرها وان احببت ان يطول مكثه عندك فروقه ورواية الهاشمي شكوت الى ابي عبد الله ع قراقر تصيبني في معدتي وقلة استمرائي الطعام فقال لي لم لا تتخذ نبيذا نشربه نحن وهو يمرئ الطعام ويذهب بالقراقر والرياح من البطن قال فقلت له صفه لي جعلت فداك فقال تاخذ صاعا من زبيب فتنقيه من حبه وما فيه ثم تغسل بالماء غسلا جيدا ثم تنقعه في مثله من الماء او ما يغمره ثم تتركه في الشتاء ثلثة ايام بلياليها وفي الصيف يوما وليلة فاذا اتى عليه ذلك القدر صفيته واخذت صفوته وجعلته في اناء واخذت مقداره بعود ثم طبخته طبخا رقيقا حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم تجعل عليه نصف رطل عسل وتاخذ مقدار العسل ثم تطبخه حتى تذهب تلك الزيادة ثم تاخذ زنجبيلا وخولنجانا ودارصيني وزعفران وقرنفلا ومصطكي وتدقه وتجعله في خرقة رقيقة وتطرحه فيه وتغليه معه غلية ثم تنزله فاذا برد صفيته واخذت منه على غدائك وعشائك قال ففعلت فذهب عني ما كنت اجد وهو شراب طيب لا يتغير اذا بقي انشاء الله والجواب عنهما معا في الثانية من التعقيد والاجمال في المتن وفي الاخيرة من عدم الدلالة على توقف الحلية على ذهاب الثلثين والتحريم بدونه اصلا انه لا يلزم من الامر بطبخه على الثلث ان يكون ذلك لاجل حليته بعد حرمته بالغليان بل يجوز ان يكون لئلا يصير مسكرا كما يدل عليه قوله في اخر الرواية الاخيرة وهو شراب لا يتغير اذا بقي ولا ينافيه قوله في اخر الثانية وان احببت ان يطول مكثه الخ اذ يمكن ان يكون ذلك لعدم فساده بنحو اخر غير الاسكار او ان يكون المراد بطول المكث في المدة الطويلة وبقوله اذا بقي في الاخيرة اقل من ذلك و يجوز ان يكون لاجل ان الخاصية والنفع المترتب عليه لا يحصل بطبخه الا على الوجه المذكور كما ورد مثله في رواية جليلان المتقدمة المتضمنة لطبخ ماء السفرجل على الثلثين مع انه ليس للحلية قطعا ويدل عليه الامر بالطبخ حتى يذهب العسل الزايد في رواية الهاشمي المتقدمة مع انه غير محتاج اليه في الحلية البتة بل يدل عليه امر الاطباء بذلك كما ورد في رواية اسحق بن عمار شكوت الى ابي عبد الله ع بعض الوجع وقلت ان الطبيب وصف لي شرابا اخذ الزبيب واصب عليه الماء للواحد اثنين ثم اصب عليه العسل ثم اطبخه حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث فقال اليس حلوا قلت بلى فقال اشربه ولم اخبره كم العسل وكذا يدل عليه ما ورد في النضوح كما ياتي مع انه للتطيب لا للاكل والقول بان وظيفة الامام بيان ما له مدخلية في الاحكام دون غيرها معارض بان وظيفة الطبيب بيان ما له مدخلية في الاثار دون غيرها مع ان اكثر ما ورد في تلك الاخبار الثلثة مما ليس له تعلق بالاحكام بل الاخيرة مسوقة لبيان الفوايد فان قيل ان قوله كيف يطبخ حتى يصير حلالا في الثانية او حتى يشرب حلالا في الاولى يدل على التحريم بدونه و كذا قوله في الثانية واذا كان في ايام الصيف وخشيت ان ينش جعلته في تنور الخ فان التنشيش هو صوت الغليان والظاهر من المحافظة عليه بان لا ينش ليس الا الخوف تحريمه بالغليان قلنا مع ان قوله حتى يصير او يشرب حلالا من قول الراوي في سؤاله ولا حجية فيه الا من حيث تقرير المعصوم له على فهمه وقد بينا في موضعه انه ليس بحجة اكثر ما ذكر في الكيفية بل كله عدا الغلي حتى يذهب الثلثان لا دخل له في الحلية قطعا فلا بد في الكلام من ارتكاب تجوز اما في كلام السائل بحمل ارادة انه كيف يطبخ حتى يبقى على الحلية ولا يصير مسكرا او حتى يحصل فيه فوايد النبيذ وخواصه المطلوبة منه من دون عروض اسكار او غير ذلك من المعاني بل الاول هو الظاهر من قوله حتى يشرب حلالا والقول بان العدول عن الظاهر في غير ذهاب الثلثين لوجود الصارف القطعي لا يقتضي العدول عنه في الذهاب ايضا مع انتفاء الصارف عنه بل يجب بقاؤه على ظاهره مردود بان هذا ليس من باب تخصيص العام حتى يقتصر فيه على المتيقن بل من باب ارتكاب احد التاويلين او التجوزين وعدم وجود مرجح لاحدهما بل وجوده لما يخالف مطلوب المستدل واما قوله حتى ينش فان فيه ان بعد ذلك الامر بغليانه حتى يذهب ثلثاه فهو وان حرم بالتنشيش فلا مانع منه لتعقبه بالغليان الموجب للتحليل بعد ذلك وح فلعل المحافظة عليه الى ذهاب الثلثين المامور به ثانيا وح فلا فرق في حصول التحريم فيه في وقت التنشيش ولا وقت الغليان اخيرا ومنها ما رواه في البحار عن كتاب زيد النرسي انه قال سئل ابو عبد الله ع عن الزبيب يدق ويلقى في القدر ثم يصب عليه الماء ويوقد تحته فقال لا تاكله حتى يذهب الثلثان ويبقى الثلث فان النار قد اصابته قلت فالزبيب كما هو يلقى في القدر ويصب عليه ثم يطبخ ويصفى منه الماء فقال كذلك هو سواء اذا ادت الحلاوة الى الماء وصار حلوا بمنزلة العصير ثم نش من غير ان تصيبه النار فقد حرم وكذلك اذا اصابته النار فاغلاه فقد فسد والجواب عنه انها لا تصلح للمقاومة لما ذكرنا من ادلة الحلية فان الكتاب المنسوب الى زيد النرسي مطعون فيه حكى الشيخ في الفهرست عن الصدوق انه لم يرو اصل زيد النرسي وكذا حكى عن شيخه محمد بن الحسن بن الوليد بل كان يقول انه موضوع وضعه محمد بن موسى الهمداني المعروف بالسمان مضافا الى ان كتابه غير معروف بتواتر ونحوه في زمن صاحب البحار وليس الاخير باسناد اليه من غير اتصال السند في الكتاب المخصوص فمن اين يعلم ان كتاب النرسي الذي روى عنه المتقدمون على ارباب الكتب الاربعة فانه محوي في تلك الازمنة المتطاولة ومن ذلك يندفع ما قيل من تضعيف حكاية الصدوق وتوجيه

فتنقيه

[illegible]

ومعارضتها بتغليط ابن الغضائري لابن بابويه ومنها ما ورد في النضوح كموثقتي الساباطي احديهما عن النضوح قال يطبخ التمر حتى يذهب
ثلثاه ويبقى الثلث ثم يمتشطن والاخرى عن النضوح المعتق كيف يصنع به حتى يحل قال خذ ماء التمر فاغله حتى يذهب ثلثا ماء التمر والجواب
انه لا تصريح في الروايتين بحرمته الشرب قبل ذهاب الثلثين من الامام عليه السلام اصلا وانما غايتهما الامر بغليه حتى يذهب ثلثاه وهو اعم من تحريمه بالغليان قبله
ولعل الوجه فيه ما ذكره بعضهم من ان النضوح على ما ذكره اللغويون ضرب من الطيب تفوح رائحته وفي مجمع البحرين ان في كلام بعض الافاضل انه طيب
مائع ينقعون التمر والسكر والقرنفل والتفاح والزعفران واشباه ذلك في قارورة فيها قدر مخصوص من الماء ويشد رأسها ويصبر به اياما حتى ينش
ويتخمر وهو شايع بين نساء الحرمين الشريفين وعلى هذا فيحمل الروايتان على ان الغرض من طبخه حتى يذهب ثلثاه انما هو لئلا يصير خمرا ببقائه مدة
لان غليه على هذا الحد الذي يصير به دبسا يذهب الاجزاء المائية التي تصيرها خمرا لو مكث مدة كذلك لانه يصير خمرا بسبب ما فيه من تلك الاجزاء المائية
فاذا ذهبت امن من صيرورته خمرا ويؤيد ذلك قوله النضوح المعتق على صيغة اسم المفعول اي الذي يراد جعله عتيقا بان يحفظ زمانا حتى يصير عتيقا و
ويؤيده ايضا قوله يمتشطن الظاهر في ان الغرض منه التمشط وهو الوضع في الراس فالمراد من السؤال في الروايتين عن كيفية عمله هو التحرز عن صيرورته
بزيادة المكث خمرا نجسا يمنع الصلوة فيه ولا يحل اذا تمشطن به والا فهو ليس بماكول ولا الغرض من السؤال عن كيفية عمله حل اكله حتى يكون الامر
بغليه على ذلك الوجه لاجله بل حل استعماله فمعنى قوله حتى يحل ان يحل استعماله مع انه في كلام الراوي وقد عرفت مرارا ما فيه ومنها ما يطلق عليه اسم
النبيذ ويشابه العصير العنبي مع ان الزبيبي مشترك مع العنبي في اصل الحقيقة والجواب منع صدق النبيذ على مطلق العصير اولا ومنع حرمة النبيذ مطلقا ثانيا
بل الاخبار مصرحة بان من النبيذ ما هو حلال ومنع المشابهة وبطلان القياس لو سلمت ومنع الشركة في اصل الحقيقة ومنع اقتضائها الشركة في الحكم لو

في كيفية انقلاب الخمر خلا اما بنفسه او بعلاج فيه

سلمت بعد اختصاص دليل الحكم اي الحرمة بالعصير العنبي خاصة والله العالم **الخامسة** اذا انقلبت الخمر خلا فاما يكون بنفسه او بالعلاج فعلى الاول
يصير حلالا بلا خلاف بين الفقهاء كما عن التنقيح وفي غيره وبين الاصحاب بل المسلمين كما في شرح الاردبيلي بل بالاجماع المحقق فهو الحجة فيه مع القاعدة
الثانية من تبعية الاحكام للاسماء حلا وحرمة وطهارة ونجاسة مضافا الى المستفيضة من الصحاح وغيرها كموثقتي عبيد احديهما في الرجل باع عصيرا
فحبسه السلطان حتى صار خمرا فجعله صاحبه خلا فقال اذا تحول عن اسم الخمر فلا باس به والاخرى عن الرجل ياخذ الخمر فيجعلها خلا قال لا باس وصحيحتي
زرارة وجميل احديهما عن الخمر العتيقة يجعل خلا قال لا باس والاخرى يكون لي على الرجل دراهم فيعطيني بها خمرا فقال خذها ثم افسدها قال علي
فاجعلها خلا وروايتي عبد العزيز وابي بصير الاولى العصير يصير خمرا فيصب عليه الخل وشيء يغيره حتى يصير خلا قال لا باس به والاخرى مروية في السرائر
عن جامع البزنطي عن الخمر يعالج بالملح وغيره ليتحول خلا قال لا باس بمعالجتها وموثقتي ابي بصير احديهما عن الخمر يصنع فيها الشيء حتى يحمض قال اذا كان
الذي صنع فيها هو الغالب على ما صنع فيه فلا باس وفي بعض النسخ يصنع ووضع من الوضع وفي بعض اخر ترك لفظه فيه ثم تقريب الاستدلال بها ان يراد
بالغلبة الغلبة في الكيفية اي الشيء القاهر على كيفيتها الجاعل لها خلا كالملح وغيره دون الغلبة في الكمية الموجبة لترك العمل بالرواية وشذوذها
كما ياتي واما احتمال ارادة الخمر من الغالب كما جوزه بعض مشايخنا حاكيا عن العلامة المجلسي في بعض حواشيه فبعيد غايته بل لا يحتمله العبارة
من حيث التركيب اللفظي والاخرى عن الخمر يجعل خلا قال لا باس اذا لم يجعل فيها ما يغلبها بالغين المعجمة كما في نسخ الكافي بل بحسب على ما يظهر من
الوافي وان نقل بعضهم عنه وعن الاستبصار بالقاف ثم الاجماع والاخبار كما يثبتان ارتفاع حرمة الخمرية واثبات الحلية الخلية كذلك يثبتان
الحلية لمطلقا ايضا حتى من جهة الطهارة ايضا فلا ينجس ذلك الخل بنجاسة الانية المشتملة عليه اما لتطهر الانية تبعا ايضا كما ذكره جمع من الاصحاب
او لعدم سرايته نجاستها الى الخل كما هو الحق عندي اذ الثابت ليس الا طهارة الخل الحاصلة باحد الامرين فيستصحب نجاسة الانية مضافا الى منع وجود
خصوص او عموم دال على تنجس احد الملاقيين بنجاسة الاخرى مطلقا بحيث يشمل مثل المورد ايضا والمناقشة في دلالة الروايات بان غايتها انتفاء
العذاب والاثم في ذلك الجعل وفي المعالجة دون حلية الخل وطهارته من جميع الجهات وان امكن في بعضها جدلا الا انه بعيد عن الانصاف مخالف لفهم
الاصحاب مع انه غير جار في الجميع كالموثقة الاولى النافية لجميع انواع الباس بما تحول عن اسم الخمر لا عن الجعل والعلاج والصحيحة الثانية المجوزة لاخذ
الخمر عوض الدراهم وجعلها خلا ولو كان حراما ولو بسبب التنجس الحاصل بملاقات الانية الغير المنفك عنه البتة لما يترتب عليه فايدة على جعلها
خلا بل الموثقتين الاخيرتين فانه لولا ارادة الحلية للغى الاشتراط اذ لا اثم ح مع غلبة الخمر ايضا وعلى الثاني فاما يكون العلاج بشيء لا يدخل في
الخمر بل بنحو تدخين او مجاورة شيء ونحو ذلك او بجسم يدخل فيها ويلاقيها فعلى الاول فالظ ايضا عدم الخلاف في الحلية فان الشهيد الثاني المتوقف
في الحلية بالعلاج خصه بالعلاج بالاجسام فيحل ايضا لصدق الاسم وعموم اكثر الاخبار المتقدمة وعلى الثاني فاما يكون العلاج بما يذهب عينه
قبل صيرورة الخمر خلا كقليل خل او ملح يدخل في الخمر فيستهلك ويضمحل وبالجملة يكون بقدر يطلق على المجموع خمرا ايضا وليس شيء غير الخمر عرفا او
بما لا يذهب بل يكون باقية الى ان يصير الخمر خلا كحديدة محماة يدخل فيها او سفرجلة او تفاحة او نحوها فعلى الاول يحل الخل ويطهر ايضا على الاقوى
الاشهر لعموم بعض ما تقدم من الاخبار وخصوص بعض اخر حيث ان الخل والملح المصبوبين في الخمر ينقلبان الى الخمر اولا غالبا من جهة اشتراط قلة الخل
او الملح كما ياتي ثم ينقلب المجموع خلا مضافا الى ان بعد انقلاب المصبوب خمرا وانقلاب تلك الخمر ايضا خلا لا يبقى وجه للتشكيك في الحلية لاجل بقاء
النجاسة والتشكيك بان المعلوم ارتفاع النجاسة الخمرية الذاتية بالانقلاب خلا واما ارتفاع النجاسة العارضة ولو كانت خمرية

بالانقلاب

بالانقلاب خلا فغير معلوم كما قاله الاردبيلي فالخل والملح وان انقلبا لخمر ثم خلا الا انهما تنجسا بنجاسة عارضية بملاقات الخمر اولا وهو لا دليل على اتفاقا

تلك النجاسة غير جيد لان الخل والملح وان تنجسا بالخمرية قبل الانقلاب خمرا الا ان بعد انقلابهما اليها ليسا بنجسين من جهتين لان النجاسة الخمرية

امر واحد وعلى الثاني فالمشهر كما في الكف وغيرها الحلية ايض وقد يناقش فيها ح نظرا الى تنجس ما دخل فيه وعدم مطهر له وبنجاسته ينجس الخل ايض و

اجيب عنه بامكان اغتفار ذلك نظرا الى عموم الادلة المتقدمة اى بعض الكل لا يعم مثل ذلك ويمكن المناقشة في تنجس الخل ح مع قطع النظر عن عموم

الادلة ايض لما اشير اليه من منع ما يدل على تنجس احد المتلاقيين بنجاسة الاخرى مطلقا حتى فيما اذا كانا نجسين فيطهر احدهما فتد ورتما يناقش في الحلية

بمطلق العلاج لرواية ابي بصير عن الخمر يجعل فيها الخل فقال لا الا ما جاء من قبل نفسه وفيها انها المقاومة ما يعارضها من الاخبار للتكثرة الموافقة للعمل

الطايفة قاصرة ومع ذلك لارادة ان مجرد جعل الخل في الخمر لا يكفي في الاستحالة والحلية بل لا بد ان يتركه حتى ينقلب في ذلك خلا بنفسه ردا على ابي حنيفة

محتملة وللموثقة الاخيرة على نسخة التاف وفيها ان اختلاف النسخ يمنع عن الاستدلال فى وع لو القى في الخمر خل كثير حتى استهلكها او القى قليل

خمر في كثير خل كذلك فلا يحل ولا يطهر ولو مضت مدة انقلب الخمر فيها للموثقتين الاخيرتين كما قيل لاختلاف النسخ في احديهما واجمال المعنى في الاخرى بل لتنجس

الخل بالملاقات وعدم حصول مطهر له اصلا فيكون الخمر ايض منقلبة الى الخل النجس ولا ينقض بصورة عدم استهلاك الخمر بل استهلاك الخل لانه وان تنجس

الخل ولكن انقلب خمرا ثم انقلب المجموع خلا فيطهر المجموع بخلاف المفروض ولا يفيد الاخبار المتقدمة في ذلك لان ذلك ليس جعل الخمر خلا بل هو استهلاكها عمدا

واضمحلالها مع انه على فرض الجعل يدل على حليتها وانتفاء الباس عنها من حيث هي هي لا مط حتى اذا عرض لنجاستها سبب اخر ايض ولو لم يستهلك احدهما

في الاخر بان يدخل مساوى الخمر من الخل او قريب منه فيها فيحصل ح لا محالة مزاج ثالث شبه السكنجبين بالنسبة الى الخل والدبس فاذا انقلب المجموع

خلا ففي طهارته وحله ونجاسته وحرمته اشكال من جهة عموم الاخبار المتقدمة ومن جهة ان ما فيه من الخل متنجس غير الخمر صار خلا ولا دليل على طهارة

ذلك وبملاقاته الاجزاء الخمرية المنقلبة خلا ينجس تلك الاجزاء ايض وعموم الاخبار لا يفيد عدم عروض التنجيس لهذه الاجزاء من جهة اصلا فرع

لو لم يتنجس الخمر بشيء نجس فان انقلب العلاج به خمرا ثم انقلب المجموع خلا فالظ الحلية والطهارة والا فالنجاسة والوجه يظهر مما مر ومنه يظهر حكم ما اذا وقع

نجس في الخمر ثم انقلبت خلا ح لو وقع في الخمر جسم وكان فيها الى ان انقلبت خلا فلا يطهر ذلك الجسم للاصل والاستصحاب ومقتضاه تنجس الخل و

لا ينصرف العموم الى مثل ذلك الا ان يمنع عموم تنجس كل ملاق للنجاسة كما اشير اليه ح لا شك في تنجس الظرف الذي فيه الخمر قبل انقلابها ولما ع

لو ع فاما طاهر بالتبعية كما قيل او نجس لا يسرى نجاسته الى الخل للعموم حيث ان الخمر لا ينفك عن ظرف بدا الا في جزء من الظرف للخمر قبل الانقلاب و

يلي كان حال الانقلاب خاليا عن الخمر لا يطهر هذا الجزء ويسرى نجاسته الى الخل لولا فاه فلو ملأت قارورة او دن خمرا ثم اخذ منها شيء وخلا راس

القارورة او الدن ثم انقلب الباقي خلا يشترط في اخراج الخمر عنه ان يكون بحيث لا يلاقي ذلك الجزء والا ينجس بملاقاته اياه والله العالم السادسة

ذهب جماعة منهم الشيخ في يه والحلي وفخر المحققين والشهيد في س وصاحب التنقيح الى حرمة استيمان من يستحل العصير قبل ذهاب ثلثيه بعد الغليان

عدم ع في طبخه وحكى عن الفاضل ايض ولازمه جواز شربه واستدلالهم بموثقة ابن عمار عن الرجل من اهل المعرفة بالحق ياتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث

بالبختج وانا اعلم انه يشربه على النصف افاشربه بقوله وهو يشربه على النصف فقال لا تشربه قلت فرجل من غير اهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث

ولا يستحله على النصف يخبرنا ان عنده بختجا قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه نشرب منه قال نعم وصحيحة عمر بن يزيد الرجل يهدى الى البختج من غير اصحابنا فقال ان كان

ممن يستحل المسكر فلا تشربه وان كان ممن لا يستحل شربه فاقبله او قال اشربه وموثقة الساباطي المتقدمة في الدليل الثاني من ادلة المحرمين للعصير

الزبيبي والتمري ويرد على الاولين عدم الدلالة على الحرمة لاحتمال الجملة الخبرية مع ان الثانية مخصوصة بمن يستحل المسكر دون مطلق ما لم يذهب ثلثاه

وعلى الثالثة انها اخص من المدعى لانه قد يكون الرجل مسلما او رعا مامونا ولكن يستحل العصير قبل ذهاب الثلثين لمسئلة اجتهادية كصيرورته دبسا

او كونه ممن لا يشترط الذهاب في غير العنبي ويطبخ لمن يشترطه فيه وعلى المجموع بالمعارضة بعموم صحيحة علي المتقدمة وفي الدليل الثاني المذكور ايض وصحيحة

ابن وهب المتقدمة في المسئلة الثالثة وبالاخبار الدالة على ان كل ذي عمل مؤتمن في عمله وان قول ذي اليد مقبول مط وان ما في اسواق المسلمين

حلال لا يسئل عنه فاذا القول بالجواز والحلية كما ذهب اليه جماعة منهم المحقق في يع وفع والفاضل في شا وصاحب الكف هو الاقوى وان كان مكروها

لفتوى الجماعة الباب الرابع في امور مرتبطة بالاطعمة والاشربة وفيه فصلان الفصل الاول في بعض الاحكام المتعلقة بالمطاعم

والمشارب وفيه مسائل الاولى يجوز سقي الدواب والبهائم المسكر وساير المحرمات والنجاسات على الاصح الاشهر للاصل والعمومات وحصر

المحرمات وعدم الدليل على التحريم نعم يكره ذلك لروايتي ابي بصير وغياث المصرحتين بانه يكره ذلك وعن القاضي تحريمه ولعله لحمل الكراهة في

الخبرين على الحرمة ولا وجه له بعد كونها اعم بحسب اللغة الثانية المعروف في كلامهم كما في الكفاية انه يحرم سقي الاطفال المسكر ويدل عليه ح

عجلان احديهما من سقى مولودا مسكرا اسقاه الله من الحميم وان غفر له والثانية قال الله عز وجل من شرب مسكرا او سقاه صبيا لا يعقل

سقيته من ماء الحميم معذبا او مغفورا له ورواية ابي الربيع الشامي وفيها بعد السؤال عن الخمر ولا يسقيها عبد لي صبيا صغيرا او مملوكا الا سقيته

مثل ما سقاه من الحميم يوم القيمة معذبا بعد او مغفورا له وهل يختص ذلك بالمسكر او يتعدى الى ساير المحرمات ظاهر المحقق الاردبيلي الثاني

حيث قال هنا والناس مكلفون باجراء احكام المكلفين عليهم انتهى وفي ثبوت ذلك التكليف للناس مط نظر ولا يحضرني الان دليل على

في بيان بعض الاحكام المتعلقة بالمطاعم والمشارب

التعميم الموجب لتخصيص الاصل والله سبحانه هو العالم الثالثة ذكر جماعة انه يكره اكل ما باشره الجنب والحائض وشربه اذا كانا غير مأمونين وكذا اكل ما يعالجه من لا يتوقى النجاسة والمتهم بعدم الاجتناب عنها بل عن المحرمات ايضا كالعاشر ونحوه قال في الكف بعد نقل ذلك ولا اعلم عليه دليلا الا رواية مختصة بالحائض انتهى اقول يكفي فتوى جمع من الفقهاء دليلا على الكراهة ولا فرق بين غلبة الظن بالنجاسة وعدمها على الاصح الرابعة من شرب خمرا او شيئا نجسا او اكله فبصاقه طاهر ما لم يتغير بالنجاسة بلا خلاف يوجد للاصل وعدم دليل على تنجس ما في الباطن بالملاقات فانا اصلا كما مر في كتاب الطهارة وقد يستدل له برواية ابي الديلم رجل يشرب الخمر فبزق فاصاب ثوبي من بزاقه فقال ليس بشيء ولا يضر وان تغير وهو في الباطن لم يكن نجسا ما دام فيه على الاظهر لما مر فان خرج وزال تغيره في الباطن كان طاهرا وان خرج متغيرا فظاهر كلامهم نجاسته ولا دليل عليه الا اذا علم بالتغير وجود اجزاء النجس فيه وان اشتبه التغير حكم بالطهارة مطلقا وان اشتبه الزوال بعد التغير فيستصحب التغير حتى يعلم الزوال وحكم ساير ما يخرج من البواطن حكم البصاق مثل الدمعة مع الاكتحال بالكحل النجس والنخامة مع السعوط بالسعوط النجس وغير ذلك الخامسة يكره الاستشفاء بالمياه الحارة التي تشم منها رائحة الكبريت ويكون في الجبال بلا خلاف يوجد لرواية مسعدة بن صدقة نهى رسول الله ص عن الاستشفاء بالحمات وهي العيون الحارة التي تكون في الجبال التي يوجد فيها رائحة الكبريت فانها تخرج من فوح جهنم والاستشفاء يعم الشرب والجلوس واستعمال الغير لاجل الشفاء وقال المحقق الاردبيلي وصاحب الكفاية باحتمال الكراهة مطلق الجلوس نظرا الى العلة المذكورة بل تعدى بعضهم الى مطلق الاستعمال لذلك ويمكن ان يقال ان الخروج من فيح جهنم يمكن ان يمنع عن حصول الشفاء ولا يقدح في امر اخر فلا يدل التعليل على التعميم ولذا قال في الفقيه واما ماء الحمات فان النبي ص انما نهى ان يستشفى بها ولم ينه عن التوضي بها

في بعض الآداب المتعلقة بالاكل والشرب

الفصل الثاني في بعض الآداب المتعلقة بالاكل والشرب وفيه مسائل المسألة الاولى يستحب في الاكل امور منها غسل اليدين قبل الطعام وبعده للمستفيضة من الصحاح وغيرها المعللة لها في بعضها بانهما يوجبان السعة في الرزق والعافية في الجسد وفي آخر بانهما ينفيان الفقر ويذهبان به وفي ثالث بانهما زيادة في العمر واماطة للغمر عن الثياب ويجلو البصر وفي رابع انهما يزيدان في الرزق وفي خامس بان اوله ينفي الفقر وآخره ينفي الهم وفي سادس بان الاول يكثر خير البيت وفي سابع بانهما يثبتان النعمة وفي ثامن بانهما شفاء في الجسد ويمن في الرزق وفي تاسع بانهما ينفيان الفقر ويزيدان في العمر واطلاق النصوص والفتاوى يقتضي عدم الفرق بين كون الطعام مايعا او جامدا وبين كونه مما يباشر باليد او بالة كالملعقة ويستحب ان يبدء في الغسل الاول صاحب البيت بغسل يده ثم يبدء بعده بمن على يمينه الى ان يتم الدور بمن على يساره وفي الغسل الثاني يبدء بمن على يسار صاحب البيت ثم بمن على يساره وهكذا الى ان يختم به ودليل ذلك روايتان في الكافي احديهما مرسلة والاخرى رواية محمد بن عجلان ولكنهما لا يفيان بتمام المط لان الاولى وان تضمنت حكم البدئتين كما مر وحكم من بعدهما الا انها لا يتضمن حكم من بعد البعد ولكن الظاهر منها ان المراد ما ذكر والثانية وان تضمنت حكم البدئة الاولى ولكنها لا يتضمن غيرها وقال في الغسل الثاني يبدء بمن على يمين الباب ومقتضا الجمع التخيير في البدئة الثانية بين من على يسار صاحب المنزل ومن عن يمين الباب والظ ان المراد بيمين الباب يمين الداخل والمراد بالباب باب المجلس الذي جلسوا فيه اي طريقه وان لم يكن له باب او كانت له ابواب متعددة وهل المراد بصاحب البيت والمنزل هو صاحب الطعام كما فهمه الاصحاب او خصوص صاحب المنزل وان كان الطعام من غيره مقتضى وضع اللفظ الثاني الا ان ظاهر التعليل في الرواية الثانية بقوله لئلا يحتشم احد هو ما فهمه الاصحاب فعليه العمل و اما رواية الفضل لما تغذى عندي ابو الحسن ع وجيء بالطشت بدء به وكان في صدر المجلس فقال ع ابدء بمن على يمينك فلما ان توضأ واحدا واراد الغلام ان يرفع الطشت فقال له ابو الحسن ع دعها واغسلوا ايديكم فيها فلا ينافي ما مر لان الظاهر انه الغسل الثاني ومعنى قوله بدء به اراد ان يبدء به فامر الغلام بالبدئة بمن على يمينه وهو يمين الباب وما حملها على ان ابا الحسن ع كان صاحب الطعام فبدء به ثم بمن على يساره الذي هو يمين الغلام فينافي ما مر كما وقع للمحقق الاردبيلي فلا وجه له لان الظ من قوله تغذى عندي انه كان ضيفا للفضل مع انه على فرض ذلك يمكن ان يكون المراد انه اراد ان يبدء به فامر بالبدئة بمن على يساره وهو يمين الغلام فيوافق الفرد الاخر من فردي التخيير الذي ذكرناه

فيما يستحب عند الاكل وهو امور منها غسل اليدين

وهل المستحب غسل اليدين معا في الغسلين او يكفي احدهما المباشرة للطعام قال المحقق الاردبيلي باحتمال الامرين والظ كفاية غسل احديهما في تحصيل الاستحباب لورود الترغيب في اكثر الاخبار المتقدمة بغسل اليد الصادق على احديهما وان كان غسلهما مستحبا في مستحب لرواية ابي بصير المشار اليها فان فيها غسل اليدين قبل الطعام وبعده زيادة في العمر واماطة للغمر عن الثياب ويجلو البصر ولما في محاسن البرقي ان ابا جعفر ع يوم قدم المدينة تغذى معه جماعة فلما من الغمر مسح بهما راسه ووجهه قبل ان يمسحهما بالمنديل وقال اللهم اجعلني ممن لا يرهق وجهه قتر ولا ذلة ولا يتوهم ان يتقيد بهما يقيد المطلقا اذ لا منافاة بين الامرين هنا ويستحب ترك المسح بالمنديل في الغسل الاول والمسح به في الثاني لمرسلة ابي محمود اذا غسلت يدك للطعام فلا تمسح يدك بالمنديل فانه لا يزال البركة في الطعام ما دامت النداوة في اليد ورواية مرازم رايت ابا الحسن ع اذا توضأ قبل الطعام لم يمس المنديل واذا توضأ بعد الطعام مس المنديل ويستحب مسح الوجه والعينين بعد الغسل الثاني قبل المسح بالمنديل لما في المروي عن المحاسن وفيه اذا غسلت يدك بعد الطعام فامسح وجهك وعينيك قبل ان تمسح بالمنديل وتقول اللهم اني اسئلك المحبة والزينة واعوذ بك من المقت والبغضة ومسح الحاجبين بعد الغسل الثاني داعيا بالماثور لرفع الرمد لرواية المفضل شكوت اليه الرمد فقال لي او تريد الطريف ثم قال لي اذا غسلت يدك

في تحديد الطريف

بعد الطعام

كتاب المطاعم والمشارب

بعد الطعام فامسح حاجبك وقل ثلث مرات الحمد لله المحسن المجمل المنعم المفضل قال ففعلت ذلك فما رمدت عيني بعد ذلك وغسل الجميع في اناء واحد
لرواية الفضل المتقدمة ورواية عمر بن ثابت اغسلوا ايديكم في اناء واحد يحسن اخلاقكم ومنها غسل الفم بعد الطعام سيما بالسعد فانه قد ورد
ان من غسل فمه بالسعد بعد الطعام لم يصبه علة في فمه ومنها التسمية اذا وضعت المائدة بان يقول بسم الله لروايات السكوني ويونس بن ظبيان
وابي بصير وابي خديجة ومحمد بن مروان ولو كان ثم جماعة وسمى واحد منهم اجزئت عن هذه التسمية للجميع لصحيحة العجلي واذا اراد الشروع في الاكل
للمستفيضة بل المتواترة ولو قال بسم الله على اوله واخره كما في رواية ابي بصير او في اوله واخره كما في مرسلة حسين بن عثمان كان احسن بل يستحب التسمية
عند ارادة اكل كل نوع من الطعام لروايات غياث والعرزمي وكليب ومرسلة بن وفيها قال امير المؤمنين ع ضمنت لمن سمى على طعام ان لا يشتكي منه
فقال له ابن الكوا يا امير المؤمنين ع لقد اكلت البارحة طعاما فسميت عليه واذاني قال فلعلك اكلت الوانا فسميت على بعضها ولم تسم على بعض يا لكع
وفي مرسلة الاخرى قال الصادق ع ما اتخمت قط وذلك اني لم ابدء بطعام الا قلت بسم الله ولا افرغ من طعام الا قلت الحمد لله بل عند الاكل من كل انية ولو
اتحدت الطعمتها لصحيحة داود بن فرقد ولو نسيها عند بعض الالوان او بعض الاواني فليقل اذا ذكر بسم الله على اوله واخره كما في صحيحة داود ومرسلة بن ولو
تكلم في اثناء طعام سمى عليه اعاد التسمية لرواية مسمع وصرح فيها بان اضرار الطعام انما هو اذا لم يعد التسمية بعد الكلام ومنها قول الحمد لله بعد
الطعام لمرسلة بن وروايات مسمع ويونس بن ظبيان وجراح والعرزمي والسكوني وفي بعضها قل الحمد لله الذي يطعم ولا يطعم وفي اخر الحمد لله
هذا منك ومن محمد ص وزاد في بعض اخر عليها او بعد رفع المائدة لروايات ابي خديجة وابي بصير والصيقل ومرسلة ابرهيم بن مهزم وزاد فيها ظفرا
اخر ويستحب تكرار الحمد في الاثناء ايضا كما في رواية سماعة باسماعه اكلا وحمدا لا اكلا وصمتا ويستحب رفع الصوت بالحمد بعد الفراغ لما روي في تحف العقول
يا كميل اذا استوفيت طعامك فاحمد الله على ما رزقك وارفع بذلك صوتك يحمده سواك فيعظم بذلك ومنها الاكل باليد اليمنى الا مع العذر لما
ياتي من كراهة الاكل باليسار ومنها الاكل من بين يديه من غير ان يتناول من عند غيره من هذا الظرف وهذا الظرف لروايات ابي خديجة والقداح و
الكرخي وفيها واما التاديب فالاكل مما يليك وتصغير اللقمة وتجويد المضغ وقلة النظر في وجوه الناس والمروي في الخصال وفيها واما السنة فالجلوس
على الرجل اليسرى والاكل بثلث اصابع وان ياكل مما يليه ومص الاصابع والمروي في مكارم الاخلاق كان ص اذا اكل سمى واكل بثلث اصابع ومما يليه
ولا يتناول من بين يدي غيره ويشرع قبل القوم ومنها ابتداء صاحب الطعام بالاكل وتاخيره في الامتناع لرواية القداح ومنها ان ياكل بثلث
اصابع او اربع او الخمس لا اقل منها ففي رواية الكرخي واما السنة فالوضوء قبل الطعام والجلوس على الجانب الايسر والاكل بثلث اصابع ولعق الاصابع
وفي رواية ابي خديجة انه كان يجلس جلسة العبد ويضع يده على الارض ويأكل بثلث اصابع فان رسول الله ص كان ياكل هكذا ليس كما يفعل الجبارون
احدهم ياكل باصبعيه وفي مكارم الاخلاق بعد ما تقدم ذكره ويأكل باصابعه الثلث والابهام والتي يليها والوسطى وربما استعان بالرابعة وكان
ص ياكل بكفه كلها ولم ياكل باصبعين ويقول هو اكلة الشيطان وفي مرفوعة علي بن محمد كان امير المؤمنين ع يستاك عرضا وياكل هرثا قال الهرث
ان ياكل باصابعه اجمع ومنها لعق الاصابع ومصها ومنها تجويد المضغ ومنها تصغير اللقمة ومنها ان يعتمد على يساره وبوضع يده اليسرى على الارض
عند الاكل للمروي في المحاسن وفعل الصادق ع الاتيين في المسئلة الاتية ومنها لطع القصعة ولحسها كل ذلك للاخبار وورد في الاول ان الله
سبحانه يقول بارك الله فيك وان ابا عبد الله ع يقول اني الحس اصابعي من الادم حتى اخاف ان يرى خادمي فيرى ان ذلك من التجشع وليس ذلك
كذلك الحديث وفي الاخير انه كانما تصدق بمثلها ومنها طول الجلوس على الموائد وطول الاكل روى الاول في مكارم الاخلاق والثاني في تحف العقول
وعلل الاول بانها ساعة لا تحسب من اعماركم والثاني بانه يستوفي من معك ويظهر منه استحبابه اذا كان معه غيره ومنها الكف عن الطعام مع اشتهائه ففي
مكارم الاخلاق من اكل الطعام على النقاء واجاد الطعام تمضغا وترك الطعام وهو يشتهيه ولم يحبس الغائط اذا اتى لم يمرض الا مرض الموت وفي
طب الائمة من اراد ان لا يضره طعام فلا ياكل حتى يجوع فاذا اكل فليقل بسم الله وليجد المضغ وليكف عن الطعام وهو يشتهيه وليدعه وهو يحتاج
اليه وزاد في رواية اخرى ويعرض نفسه على الخلاء عند النوم قال فاذا استعملت هذا استغنيت عن الطب وفي تحف العقول يا كميل لا توفرن
معدتك طعاما الى ان قال ولا ترفع يدك عن طعام الا وانت تشتهيه فان فعلت ذلك فانت تستمرئه فان صحة الجسم من قلة الطعام وقلة الماء و
منها الاستلقاء بعد الطعام ووضع الرجل اليمنى على اليسرى لرواية ابن بطه ورواية الاخرى المروية في المحاسن وفي دعوات الراوندي الاستلقاء
بعد الشبع يسمن البدن ويمرئ الطعام ويسل الداء ومنها احضار البقل والخضر على المائدة لرواية موفق المدائني عن ابيه عن جده وفيها انه ع قال
اني لا اكل على مائدة ليس فيها خضرة وفي حسنة حنان ان امير المؤمنين ع لم يؤت بطبق الا وعليه بقل وقال لان قلوب المؤمنين خضرة وهي تحن الى
اشكالها ومنها الخلال بعد الطعام للروايات المستفيضة وفي بعضها انه يطيب الفم وفي اخرى انه مصلحة للفم واللثة مجلبة للرزق وفي ثالثة انه
ينقي الفم ومصلحة للثة ويكره الخلال بعود الريحان وقضيب الرمان فانهما يهيجان عرق الجذام وكذا بالخوص والقصب ففي رواية ابن سنان كان النبي ص
يتخلل بكل ما اصاب ما خلا الخوص والقصب وفي اخرى الخوص وورق النخل ويستحب تهيئة الخلال للضيف كما في مرسلة بن ثم ما يخرج بالخلال فيكره اكله كما في مرسلة
بن ما ادرت عليه لسانك فكله وما اخرجته بالخلال فارم به ومرفوعة احمد لا يزدردن احدكم ما يتخلل به فانه يكون منه الدبيلة وفي
صحيحة ابن سنان ما يكون على اللثة فكله وما يكون بين الاسنان فارم به بل يكره اكل كل ما يخرج من بين الاسنان سواء اخرج بالخلال والاصبع او غيرهما

واما قوله في المرسلة ما ادرت عليه لسانك فالمراد ما التصق باللثة ونحوها كما صرح في الصحيحة ولانه الذي يدار عليه اللسان ويخرج ما ادنته الله ما دخل بين الاسنان ويدل عليه ايض رواية الفضل الاتية المصرحة بان ما بقي في الفم منها ما يدار عليه اللسان ومنها ما يستكن فيخرج بالخلال ثم الظ استثناء ما استكن في الثنايا اي مقاديم الاسنان فيؤكل وان اخرج بالخلال لرواية اسحق بن جرير عن اللحم الذي يكون في الاسنان فقال اما ما كان في مقدم الفم فكله وما كان في الاضراس فاطرحه فان هذه الرواية اخص مطلقا من روايات الطرح ولو خص ما يؤكل باللحم كالداخل في المقاديم كما في الرواية كان اولى ثم الامر بالرمي والطرح فيها محمول على الكراهة للاجماع ورواية الفضل بن يونس كل ما بقي في فمك فما اردت عليه لسانك فكله وما استكن فاخرجه بالخلال وانت فيه بالخيار ان شئت اكلته وان شئت طرحته ومنها الافتتاح بالملح والاختتام به للمستفيضة من الصحاح وغيرها كصحيحة هشام معللة بان فيهما المعافاة عن اثنين وسبعين نوعا من البلاء منه الجذام والجنون والبرص وفي موثقة زرارة ان فيهما دفع سبعين نوعا من البلاء ايسرها الجذام وفي مرسلة ابدؤا بالملح في اول طعامكم فلو يعلم الناس ما في الملح لاختاروه على الدرياق المجرب وفي رواية الجعفري لا يخصر خوان لا ملح عليها واصح للبدن ان يبدء به في اول الطعام وفي رواية فروة اوحى الله تعالى الى موسى بن عمران مر قومك ان يفتتحوا بالملح ويختموا به والا فلا يلوموا الا انفسهم ولعل ما في رواية محمد بن علي الهمداني من افتتاح الرضا بالخل وقوله انه مثل الملح وما في رواية اسمعيل من قوله انا لنبدء بالخل كما تبدؤن بالملح عندكم فعارض بما في رواية الدلمي نحن نستفتح بالملح ونختم بالخل ومرسلة ان بني امية يبدؤن بالخل في اول الطعام ويختمون بالملح وانا نبدؤ بالملح في اول الطعام ونختم بالخل والترجيح للاول لموافقة الثاني لبني امية مع انه على فرض التكافؤ لا نعلم ما كانوا يختمون به للتعارض فيبقى الاخبار السابقة خالية عن المعارض نعم يعارض الخبرين الاخيرين للصحيح والموثقين الاولين في الختم بالملح او الخل فالظ فيه التخيير وفي مرفوعة يعقوب بن يزيد من ذر على اول لقمة من طعامه الملح ذهب عنه بنمش الوجه ومنها التقاط ما يسقط من الخوان للمتواترة معنى من الاخبار كالاخبار التسعة التي بعضها من الصحاح لابي بصير وداود بن كثير ووهب وعبد الله بن صالح وابراهيم بن مهزم وعبد الله الارمني ومعمر والكرماني وعمر بن قيس وفي بعضها انه شفاء من كل داء اذا قصد الاستشفاء به وفي بعضها انه يدفع وجع الخاصرة وفي ثالث انه ينفي الفقر ويكثر الولد والمستفاد من تلك الاخبار ان المراد بما يسقط عن الخوان ما يقع خارج السفرة والطبق والمائدة لا ما يقع خارج الصحفة والقصعة على السفرة او الطبق ثم المستحب التقاط ما يسقط منه في البيت ونحوه دون ما يسقط في الصحراء ونحوها لروايتي معمر والكرماني وفي الاولى ان في الصحراء يترك للطير والسبع وفي الثانية ان ما كان في الصحراء فدعه ولو فخذ شاة ومنها الاكل غداء وعشاء وعدم الاكل بينهما والغداء اصله النهار والعشاء اول الليل ويستحب ان يكون التعشي بعد العتمة فان في رواية محمد عشاء الانبياء فلا تدعوه واولها عند سقوط نور الشفق وفي رواية زياد بن ابي الحلال العشاء بعد العشاء الاخرة عشاء النبيين اللهم ما يقول الطباء كم في عشاء الليل قلنا انهم ينهون عنه قال ولكني آمركم به وفي مرسلة ثعلبة طعام الليل انفع من طعام النهار ومنها غسل الثمار بالماء قبل اكلها لرواية فرات لكل ثمرة سما فاذا اتيتم بها فمسوها بالماء او اغمسوها في الماء يعني اغسلوها ومنها جمع العيال والاكل معهم لرواية مسمع ما من رجل جمع عياله ويضع مائدة ويسمي ويسمون في اول الطعام ويحمد ويحمدون الله في اخره فيرتفع المائدة حتى يغفر لهم **المسئلة الثانية** يكره في الاكل امور منها اكل الشيء فيما بين اكل الغداء واكل العشاء لرواية ابن اخي شهاب شكوت الى ابي عبد الله ع ما القى من الاوجاع والتخم فقال تغد وتعش ولا تاكل بينهما شيئا فان فيه فساد البدن ومنها الاكل متكئا للمستفيضة كصحيحة الشحام ما اكل رسول الله ص متكئا منذ بعثه الله الى ان قبضه وكان ياكل اكل العبد ويجلس جلسة العبد تواضعا لله تعالى ورواية ابي خديجة ما كان رسول الله ص ياكل متكئا على يمينه وعلى يساره ولكن كان يجلس جلسة العبد ورواية المعلى ما اكل نبي الله وهو متكئ منذ بعثه الله تعالى وكان يكره ان يتشبه بالملوك ونحن لا نستطيع ان نفعل وموثقة سماعة عن الرجل ياكل متكئا فقال لا ولا منبطحا **اقول** الانبطاح الاستلقاء على الوجه والمروي في المحاسن ما اكل رسول الله ص متكئا ولا نحن الى غير ذلك وقد اختلفوا في المراد من الاتكاء في هذا المقام قال ابن الاثير لا اكل متكئا المتكئ في العربية كل من استوى قاعدا على وطاء متمكنا والعامة لا يعرف المتكئ الا من مال في قعوده معتمدا على احد شقيه ومعنى الحديث اني اذا اكلت لم اقعد متكئا فعل من يريد الاستكثار ومن حمل الاتكاء على الميل على احد الشقين تاوله على مذهب الطب وفي المصباح اتكاء جلس متمكنا وفي فتح الباري لابن حجر اختلف في صفة الاتكاء فقيل ان يتمكن في الجلوس للاكل على اي صفة كان وقيل ان يميل على احد شقيه وقيل ان يعتمد على يده اليسرى من الارض ثم فسر الحديث نحوا من النهاية وعن ابي الجوزاء الجزم في تفسير الاتكاء انه الميل الى احد الشقين **اقول** المستفاد من كلماتهم ان للاتكاء معاني احدها الجلوس على البساط متمكنا مستندا لظهره الى الوسائد من دون ميل الى جانب وثانيها الاتكاء باليد وثالثها الميل الى احد الشقين كما هو المتعارف عند العامة ليس المراد في ذلك المقام الثاني قطعا لان المستفاد من اخباره انه ص تجنب عنه لانه كان يجلس جلسة العبد والاتكاء ينافيه ولانه تشبه بالملوك مع انه ورد في رواية ابي خديجة ان ابا عبد الله ع كان يجلس جلسة العبد ويضع يده على الارض وياكل بثلث اصابع وان رسول الله ص كان ياكل هكذا فانها يدل على ان وضع اليد على الارض تواضعا وانكسارا وايض صرح في رواية ابي خديجة المتقدمة اولا انه لم ياكل متكئا على يمينه وعلى يساره وظاهر انه في الاكل لا يتحقق الاتكاء على اليمين غالبا لان اليمنى يد الاكل وايض في رواية المعلى علله بكراهة ان يتشبه بالملوك والملوك ياكلون متكئين على الوسائد قال بعض المتاخرين الاكل كذلك من دأب الملوك وايض عطف الانبطاح عليه يؤكد ارادة احد المعنيين الاخرين وايض روى في المحاسن بسنده عن ابي عبد الله ع يقول اذا اكلت فاعتمد على يسارك وايض في رواية الفضيل الصحيح

وفي فضل الافتتاح بالملح والاختتام به

في العشاء

وغيرها

في بيان معاني الاتكاء

كتاب المطاعم والمشارب

عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ووضع ابي عبد الله ع يده على الارض عند الاكل واعتراض عباد عليه ورفعها ثم وضعها ثم اعتراضه ثم رفعه
اياها ثم وضعها ثم اعتراضه ثم عوده ص وقوله بعد اعتراضه ثالثا لا والله ما نهى رسول الله ص عن هذا قط مع انه قد مر عن المحاسن قوله ما اكل رسول الله ص
متكئا ولا نحن والثاني بينهما ظ وقوله لا يستطيع ان يفعل في رواية زيد لا يدل على انهم كانوا يتكئون لاحتمال انما لا يستطيعون فعله فلعله الاتكاء دون
تركه بل هو الظ فتعين احد المعنيين الاول والثالث مع انه على فرض عدم التعيين لاحتمال ذلك المعنى ايض لا ينبغي ترك الرواية الامرة بالاعتماد على اليسار
المعتضدة بفعل الامام وبيمينه ع على عدم نهي رسول الله ص قط بمجرد الاحتمال ثم ان الاحتمال الاول يترجح بتشبهه بجلسة الملوك والثالث بقوله على
يمينه وعلى يساره في رواية ابي خديجة ويمكن كراهته بالمعنيين وترك رسول الله ص لهما معا كما هو الظ ومنها الاكل على الشبع للاخبار المستفيضة و
منها التملي عن الطعام فانه ورد في رواية ابي الجارود ما من شيء ابغض الى الله من بطن مملو وفي رواية ابي بصير كثرة الاكل مكروه وفي اخرى ان البطن
ليطغى من اكله واقرب ما يكون العبد الى الله اذا خف بطنه وابغض ما يكون العبد الى الله اذا امتلأ بطنه وفي رواية السكوني اطولكم جشاء في الدنيا اطولكم
جوعا في الاخرة وفي مرسلة ابن سنان كل داء من التخمة ما خلا الحمى فانها ترد ورودا وفي المروي في المحاسن لو ان الناس قصدوا في المطعم لاستقامت ابدانهم
وربما كان الافراط في الاكل حراما اذا احس منه الضرر ومنها الاكل باليسار للمستفيضة وفي موثقة سماعة لا تاكل بشماله ولا يشرب بشماله ولا يتناول
بها شيئا ومنها اكل سؤر الفار لقوله ع في حديث المناهي الطويل ونهى رسول الله ص عن اكل سؤر الفار ومنها النظر الى وجوه الناس عند الاكل لرواية
الكرخي المتقدمة ومنها تقشير الثمرة لرواية القداح انه كان يكره تقشير الثمرة ومنها رمي بقية الثمرة قبل الاستقصاء في اكلها لرواية ياسر اكل الغلمان يوما فاكهة
ولم يستقصوا اكلها ورموا بها فقال ابو الحسن ع سبحان الله ان كنتم استغنيتم فان اناسا لم يستغنوا اطعموه من يحتاج اليه ومنها المبالغة في الذي على الطعام | اكل اللحم
لرواية الفضيل صنع لنا ابو حمزة طعاما ونحن جماعة فلما حضر راى رجلا ينهك عظما فصاح به وقال لا تفعل فاني سمعت علي بن الحسين عليهما
السلام يقول لا تنهكوا الطعام فان فيها للجن نصيبا وان فعلتم ذهب من البيت ما هو خير من ذلك ومنها اكل طعام او شراب حار للمستفيضة ففيها القرو الحار حتى | من ح
يبرد وفيها الطعام الحار غير ذي بركة ومنها اقروه حتى يبرد ويمكن فانه طعام ممحوق البركة وللشيطان فيه نصيب وفي المروي في العيون اتى النبي ص بطعام فادخل
اصبعه فيه فاذا هو حار فقال دعوه حتى يبرد فانه اعظم بركة ومنها النفخ على طعامه او شرابه للمروي في كتاب الخصال في حديث الاربعمائة لا ينفخ الرجل في موضع
سجوده ولا في طعامه ولا في شرابه ومنها القيام عن الطعام قبل الفراغ منه لرواية ابي نادر ان قمتم على رؤسكم وانتم تاكلون فلا تقوموا حتى تفرغوا الحديث
وظاهر الحديث عموم مطلق القيام حتى لتواضع الغير ومنها اظهار الصوت عند الاكل لرواية محمد اذكروا الله على الطعام ولا تلغطوا الحديث واللغطة
محركة الصوت او الاصوات المبهمة فيمكن ان يكون المراد صوت المضغ ويمكن ان يراد صوت الحلق حين البلع ومنها الاكل ماشيا لصحيحة ابن سنان لا تاكل وانت تمشي الا
ان يضطر اليه الا ان في رواية السكوني خرج رسول الله ص قبل الغداة ومعه كسرة قد غمسها في اللبن وهو ياكل ويمشي وكان رسول الله ص يفعل ذلك ويمكن ان | وبلال يقيم الصلوة
يكون فعل الرسول ص للضرورة لخوف طلوع الصبح في يوم الصوم او لبيان الجواز ونفي الباس لا ينافي الكراهة وهل المشي يعم حال الركوب ايضا او يختص بالراجل | فصلى بالناس ص وفي
كل محتمل والاول اظهر ومنها تكليف اخيه المسلم على التكلف له في الاكل او التكلف له فيه ولو كان ضيفا لما روي عن رسول الله ص انه قال اني لا احب المتكلفين | رواية العرزمي لا
وفي صحيحة جميل المؤمن لا يحتشم من اخيه ولا يدري ايهما اعجب الذي يكلف اخاه اذا دخل ان يتكلف له او المتكلف لاخيه وفي صحيحة صفوان هلك امرؤ احتقر لاخيه | باس ان ياكل الرجل
ما يحضره وهلك امرؤ احتقر من اخيه ما قدم اليه وفي صحيحة السراد هلك المرء المسلم ان استقل ما عنده للضيف وينبغي تخصيص ذلك بالضيف الداخل | وهو يمشي ع
بنفسه بلا دعوة لصحيحة هشام اذا اتاك اخوك فاته مما عندك واذا دعوته فتكلف له ومنها ان يوضع الخبز تحت اناء ووضع الاناء عليه للمستفيضة ففي
صحيحة ابان لا يوضع الرغيف تحت القصعة وفي موثقة ابي بصير كره ان يوضع الرغيف تحت القصعة وفي رواية الفضل تغذى عند ابي الحسن ع فجيء بقصعة
وتحتها خبز فقال اكرموا الخبز ان يكون تحتها فقال الى الغلام ان يخرج الرغيف من تحت القصعة ومنها قطع الخبز بالسكين للرواية وفيها انه يستحب اكرامه و
من اكرامه ان لا يوطأ ولا يقطع ولا ينتظر به غيره اذا وضع ومنها انتظار غير الخبز اذا وضع للامر ومنها شم الخبز ففي رواية السكوني اياكم ان تشموا الخبز كما
تشمه السباع فان الخبز مبارك ويكره احصاء الخبز في البيت ايض لرواية الكناني دخل رسول الله ص على عايشه وهي تحصي الخبز فقال يا عايشه لا تحصي الخبز
فيحصى عليك ويستحب تصغير الارغفة فانه ورد في الرواية المعتبرة صغروا رغفانكم فان مع كل رغيف بركة **المسئلة الثالثة** للشرب ايضا مستحبات
ومكروهات اما المستحبات فمنها شرب الماء مصا لا عبا فان في رواية القداح يوجد وجع الكبد ومنها الشرب قائما بالنهار ففي رواية السكوني ان | ان من عبده ع
شرب الماء من قيام بالنهار اقوى واصح للبدن وفي رواية اخرى له لم يقيده بالنهار بل اطلقه ولكن ينبغي التقييد لما ياتي من مرجوحية الشرب قائما في الليل
كما ينبغي تقييد ما نهى عن الشرب قائما بقول مطلق كروايتي محمد والجراح بالليل كما فعله في الوافي وفي مرفوعة ابي محمود انه يمرئ الطعام وشربه من قيام
بالليل يورث الماء الاصفر وفي مرسلة به ان شرب الماء بالنهار ادر للعرق واقوى للبدن وبالليل يورث الماء الاصفر ومنها شربه ثلثة انفاس
لصحيحتي الحلبي وسليمان وروايتي المعلى وابي بصير نعم ورد في مرسلة به انه اذا ناولك الماء حر فاشربه بنفس واحد فينبغي التخصيص به لا حسينه ومنها
التسمية عند الشروع والحمد عند الفراغ لرواية الاحمر كما منها ان يشرب ثلثة انفاس ويحمد الله بعد القطع في النفسين الاولين لصحيحة ابن سنان بل في
الانفاس الثلث مع التسمية عند الشروع في النفس الاول لرواية ابي بصير بل مع التسمية في كل نفس لرواية عمر بن يزيد وفي الروايتين الاوليين ان | اول ح
الله سبحانه يدخله بذلك الجنة وفي الاخيرة ان بذلك يسبح الماء ذلك له ما دام في بطنه ومنها انه اذا شرب الماء بالليل حرك الماء ويقول يا ماء ماء

في بعض مكروهات الاكل

في بعض مستحبات الشرب

زمزم وماء فرات يقرانك السلام ومنها ان يذكر الحسين الشهيد ع واهل بيته بعد شرب الماء ولعن قاتله فان فى رواية البرقى ما من عبد شرب الماء فذكر الحسين ع واهل بيته ولعن قاتله الا كتب الله له مائة الف حسنة وحط عنه مائة الف سيئة ورفع له مائة الف درجة وكانما اعتق مائة الف نسمة وحشره الله تع يوم القيمة ثلج الفؤاد ومنها ان يشرب ماء السماء فان فى رواية ابى بصير انه يطهر البدن ويدفع الاسقام ومنها ان يشرب من اليد اليمنى وقد مر ما يدل عليه واما المكروهات فمنها الشرب باليسار ومنها الشرب عبا ومنها الشرب فى الليل قائما وقد مر ما يدل على الجميع ومنها الاكثار فى شرب الماء ففى مرسلة موسى بن بكر لا تكثر من شرب الماء فانه مادة لكل داء وفى رواية احمد بن محمد الحلبى اقلل من شرب الماء فانه يمد كل داء وفى حسنة ياسر لا باس بكثرة شرب الماء على الطعام ولا تكثر منه على غيره ويستفاد منها استثناء كراهة الاكثار عنه عند الاكل و ورد فى الاخبار الامر بشرب الماء عند الاكل ولو اكل قليلا وفيها ان عجبا لمن اكل ولم يشرب عليه الماء كيف لا ينشق معدته ومنها ان يشرب من عند كسر الكوز ان كان فيه كسر وقد عرفت وصلى الله على عروته الوثقى وحبله المتين محمد خاتم النبيين واله الطاهرين تم كتاب المطاعم والمشارب من كتاب مستند الشيعة فى احكام الشريعة على يد مؤلفه العاصى احمد بن محمد مهدى النراقى فى العشر الاخر من شهر جمادى الاول من شهور سنة ١٢٣٢ من الهجرة النبوية

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين كتاب الصيد والذباحة على هاجرها الف سلام وتحية

وفيه مقدمة وابواب اما المقدمة ففى بيان اصول ثلثة نذكرها فى ثلث مسايل ونعقبها بفائدة المسئلة الاولى الاصل فى كل حيوان ماكول اللحم حرمة اكله ما لم يذك تذكية شرعية للاجماع المحقق لانه اما خرج روحه اولا والاول ميتة لانه اما مطلق ما خرج روحه او مقابل المذكى وكل ميتة حرام كما مر فى كتاب المطاعم والثانى لا يمكن اكله الا بقطع جزء منه وقد مر فى كتاب المذكور حرمة الاجزاء المبانة من الحى نعم ما يمكن بلعه حيا كالسمكة الصغيرة لا يجرى فيه ذلك الدليل وفى حرمته ايض خلاف كما ياتى ويدل على ذلك الاصل ايض قوله سبحانه ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وموثقة سماعة عن صيد البزاة والصقور والطير الذى يصيد فقال ليس هذا فى القران الا ان تدركه حيا فتذكيه وان قتل فلا تاكل حتى تذكيه وفى موثقة الاخرى فى صيد الفهد المعلم ان ادركته حيا فذكه وكل وان قتل فلا تاكل حتى تذكيه والاخر وفى قوله الا ان يدركه حيا فتذكه على عدم كفاية درك الحيوة فى الحلية مطلقا ما لم يذك وان قتل فى قوله فلا تاكل حتى تذكيه صريح فى المط وخبر المرادى عن الصقور والبزاة وعن صيدها فقال كل ما لم يقتلن اذا ادركت ذكاته فكل وان لم يدرك ذكاته فلا تاكل الى غير ذلك الثانية التذكية امر شرعى يتوقف ثبوتها وكون فعل تذكية موجبة للحلية على دليل شرعى فكل عمل شك فى انها هل هو تذكية ام لا يحكم بالعدم حتى يثبت والحاصل ان الاصل فى كل عمل عدم كونه تذكية شرعية وهذا احد معنيى اصالة عدم التذكية والدليل عليه بعد الاجماع المعلوم قطعا استصحاب الحرمة الثابتة للمحل حتى يعلم المزيل ولا يعلم الا اذا علم كونه تذكية بالدليل ولكن الله جل اسمه قال وما لكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم يعنى من حيوان ذكر اسم الله عليه وهو فى قوة قوله كلوا كلما ذكر اسم الله عليه وعلم من الخارج ايض انه يجب ان يكون الذكر عند ازهاق روحه مدخلية فيه من المكلف ولا زم كون ذلك تذكية شرعية ولا يتوهم انه لما علم لزوم كون خروج روحه بمدخلية من المكلف وعلم انه ايض مدخلية خاصة فيحصل فى تخصيص ما ذكر اسم الله عليه اجمال لانه قد علم بعض خصوصيات المدخلية بالادلة كمعلومات شرايط الصيد والذبح والاصل عدم الزايد وقد علم بذلك ان الاصل فى كل عمل وان كان عدم كونه موجبا للحلية وعدم كونه تذكية شرعية الا ان الاصل الثانوى الطارى عليه كون ذكر اسم الله عليه حين ازهاق روحه مع نوع مدخلية للمكلف فيه سببا للحلية وتذكية شرعية فهذا الاصل ثابت من كلام الله سبحانه لا يقال انه قال سبحانه وقد فصل لكم ما حرم عليكم ومما فصل الميتة الشاملة لكل ما خرج روحه قلنا شمول الميتة لكل ما خرج روحه مم كما مر فى بحث المطاعم فى المسئلة الاولى من الفصل الاول من الباب الثانى سلمنا ولكن المراد مما ذكر اسم الله عليه عند خروج روحه اجماعا فهو اخص مطلقا من الميتة يجب تخصيصها به هذا وقد روى سماعة فى الموثق سالته عن جلود السباع ينتفع بها فقال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده واما الميتة فلا ومقتضاها ايض كون الرمى مع التسمية فى الوحش ذكوة لتجويز الانتفاع ومقابلتها بالميتة ويمكن ان يكون التذكية هى مجرد التسمية وذكر الرمى لتوقف قتل الصيد عليه الثالثة الاصل عدم وقوع التذكية الثابتة كونها تذكية فلا يحكم بها الا مع العلم بها وهذا المعنى الاخر لاصالة عدم التذكية والدليل عليه انها موقوفة على امور وجودية حادثة بعد عدمها والاصل عدم تحقق كل منها وبه يعلم الحرمة فلا يجرى فيه عمومات الحلية ولا يحدى التعارض لان الاول هو عدم التذكية الثابت بالاصل مزيل للحلية ولا عكس فان الحلية ليست مزيلة للاعدام الثابتة لكل فعل من افعال التذكية كما يعلم تحقيقه مما ذكرنا فى بيان الاستصحاب المزيل وغير المزيل ويدل على ذلك الاصل ايضا اخبار معتبرة مستفيضة كصحيحة سليمان عن الرمية يجدها صاحبها اياكلها فقال ان كان يعلم ان رميته هى التى قتلته فلياكل وصحيحة حريز عن الرمية يجدها صاحبها فى الغد اياكل منه فقال ان علم ان رميته هى التى قتلته فلياكل من ذلك ان كان قد سمى وموثقة سماعة وفيها ان علم انه اصابه وان سهمه هو الذى قتله فلياكل منه والا فلا تاكل منه ويدل عليه ايض الاخبار المصرحة بانه اذا وجد الكلب الغير المعلم مع المعلم عند الصيد لا يؤكل منه وقد مر فى كتاب الطهارة ان الميتة من كل حيوان له نفس نجس وفى كتاب المطاعم ايضا ان الميتة من كل حيوان ولو كان مما يؤكل لحمه حرام والميتة فى المقام من مقابل المذكى شرعا ولكون التذكية امرا شرعيا توقيفيا فلا بد من معرفتها ومعرفة احكامها من الشرع ومما ذكرنا وان ثبت مطلق كون ذكر اسم الله عليه تذكية الا انه قد ثبت من الشرع لذلك الاطلاق تقييدات فى الاسم والمذكى وحال الذكر وبعض خصوصيات اخر لا بد من معرفة جميعها فعقد ذلك الكتاب انما هو لمعرفة خصوصيات التذكية الشرعية وما

يتعلق

فيما ان الاصل عدم التذكية الا ان نعلم

كتاب الصيد والذباحة

كتاب الصيد والذباحة كما يتعلق بها ولما كانت الخصوصيات المنضمة مع ذكر الله المعتبر عن مجموعها بالتذكية يحصل في ضمن احد الامور الستة الصيد والذبح والنحر والتبعية في ذكوة الجنين والاخراج من الماء والقبض باليد وكان الثالث شبيهاً بالذبح والرابع تابعاً لاحد الاولين لم يذكروهما في عقد عنوان الكتاب و ادرجوهما في الاولين كما ادرجوا الاخيرين في الصيد وعنونوا الكتاب بكتاب الصيد والذباحة ولو كانوا عنونوه بكتاب التذكية لكان احسن واولى وهذا على ما هو الظاهر من جعل المذكى مقابل الميتة مط وقد يخص المذكى بالمذبوح ايض واعلم ايضاً ان الصيد يطلق على معنيين احدهما اثبات اليد على الحيوان الوحشي بالاصالة وان كان حياً ويفسد الحيوان هنا بالمحلل كما في لك والكفاية وجماعة وثانيهما ازهاق روحه على الوجه المعتبر شرعاً من غير ذبح او نحر بآلة الصيد المعتبرة شرعاً والمقصود الاصلي ذكره في ذلك الكتاب الصيد بالمعنى الثاني واما المعنى الاول فيناسب ذكره في كتاب التملك كما فعله في المفاتيح لان الكلام فيه انما هو من حيث التملك وعدمه واما تذكيته فانما هي يكون بالذبح ولكن منهم من يذكره هنا تبعاً للصيد بالمعنى الثاني وقد علم بذلك ان المقصود من عقد هذا الكتاب بيان التذكية الشرعية بالمعنى الاعم وما يتعلق بها ولانها اما بالصيد او الذبح الشامل للنحر ايض او التبعية او الاخذ حياً نبين احكامها في اربعة ابواب **الباب الاول** في الصيد والمراد الصيد بالمعنى الثاني اى ازهاق روح الحيوان الوحشي من غير ذبح بل بمجرد الاصطياد الذي هو احد افراد التذكية واما الصيد بمعنى ادراك المصيد حياً ثم ذبحه فهو وان كان اصطياداً عرفاً ايض الا ان الصيد بالمعنى الاول مع التذكية الذبحية فهو مركب من الصيد بالمعنى الاول والذبح والكلام فيه من جهة الصيد انما هو من حيث التملك دون التذكية واما من حيث التذكية فبعينها احكام الذبيحة ثم الكلام في هذا الباب اما في آلة الصيد اى فيما يحصل التذكية للحيوان مع ازهاق روحه به من دون ذبح او في المصيد اى ما يقبل الاصطياد بهذا المعنى من الحيوانات او في الصائد او في شرائط الصيد او في احكامه فههنا خمسة فصول **الفصل الاول** في الآلة التي يتحقق به التذكية الاصطيادية ويحل مقتولها من غير ذبح وهي اما حيوان او جماد فههنا بحثان **البحث الاول** في الآلة الحيوانية وفيه مسائل **الاولى** الآلة الحيوانية التي يحل مقتولها ويحصل التذكية بها الكلب المعلم مطلقا سلوقيا كان او غيره اسود كان ام غير اسود بمعنى انه اذا اخذه وجرحه وادركه صاحبه ميتاً يحل اكله ويقوم جرح الكلب المذكور بعد ارساله في اى موضع كان الجرح مقام الذبح بلا خلاف فيه كما في الكفاية وغيره بل بالاجماع كما في لك وشرح الاردبيلي وينقل عن جماعة ايض وكانهم لم يلتفتوا الى خلاف الاسكافي في الكلب الاسود لشذوذه وهو كذلك فهو اجماع محقق حقيقة فهو الدليل عليه مضافا الى قوله سبحانه قل احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله فكلوا مما امسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه وفي صحيحة الحلبي في كتاب علي عليه السلام في قول الله عز وجل وما علمتم من الجوارح مكلبين قال هي الكلاب والى السنة المتواترة معنى منها صحيحة محمد وغير واحد في الكلب يرسله الرجل ويسمي قالا ان اخذه فادركت ذكوته فذكه وان ادركته وقد قتله واكل منه فكل ما بقي ولا ترون ما ترون في الكلب وصحيحة حكم بن حكيم ما تقول في الكلب يصيد الصيد فيقتله قال لا باس بأكله الحديث وسيأتي تمامه وصحيحة جميل عن الرجل يرسل الكلب على الصيد فيأخذه ولا يكون معه سكين يذكيه بها ايدعه حتى يقتله ويأكل منه قال لا باس قال الله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم ولا ينبغي ان يؤكل مما قتل الفهد ورواية عبد الله بن سليمان عن الرجل ارسل كلبه وصقره فقال اما الصقر فلا تأكل من صيده حتى تدرك ذكاته واما الكلب فكل منه اذا ذكرت اسم الله عليه اكل الكلب منه او لم يأكل الى غير ذلك مما يأتي في طي المسائل الآتية واطلاق الآية والاخبار كفتاوى العلماء الاخيار يقتضي عدم الفرق بين الكلب السلوقي وغيره حتى الاسود وهو كذلك خلافا للاسكافي فخصه بما عدا الاسود تبعا لبعض الشافعية واحمد لخبر السكوني الضعيف الدالة لموضع ما يحمل الجملة الخبرية ومنافٍ للشذوذ ومقاومة للاطلاقات لما ذكر لموافقة العامة **الثانية** يشترط في حلية صيد الكلب ومقتوله كما اشرنا اليه ان يكون معلما بالاجماع والكتاب والسنة المستفيضة منها حسنة محمد بن قيس ما قتلت من الجوارح مكلبين وذكر اسم الله عليه فكلوا من صيدهن وما قتلت الكلاب التي لم تعلموها من قبل ان تذكوه فلا تطعموه وصحيحة الحضرمي عن صيد البزاة والصقور والكلب والفهد فقال لا تأكل صيد شيء من هذه الا ما ذكيتموه الا الكلب المكلب قلت فان قتله قال كل لان الله تعالى يقول وما علمتم من الجوارح الآية ورواية زرارة في صيد الكلب فهل فان كان غير معلم فعلمه في ساعته حين يرسله وليأكل منه ورواية ابي بصير عن قوم ارسلوا كلابهم وهي معلمة كلها وقد سموا عليها فلما ان مضت الكلاب دخل فيها كلب غريب لم يعرفوا له صاحبا فاشتركن جميعا في الصيد فقال لا تأكل منه لانك لا تدري اخذه معلم ام لا وصحيحة سليمان بن خالد عن كلب المجوسي يأخذه الرجل المسلم فيسمي حين يرسله ايأكل مما امسك عليه قال نعم لانه مكلب وذكر اسم الله عليه دل التعليل على ان علة الحلية التكليب الذي هو التعليم وخبر عبد الرحمن بن سيابه اني استعير كلب المجوسي فاصيد به فقال عليه السلام لا تأكل من صيده الا ان يكون علمه مسلم فتعلمه ورواية السكوني كلب المجوسي لا تأكل صيده الا ان يأخذه المسلم فيعلمه ويرسله الى غير ذلك وبهذه الادلة يقيد اطلاق الكلب في الاخبار المتقدمة في المسئلة الاولى وساير المطلقات التي لم نذكرها **الثالثة** اختلفوا فيما يعتبر في صيرورة الكلب معلما فمنهم من اعتبر ثلثة امور ومنهم من اعتبر امرين ثم اختلفوا في احد هذين الامرين هل هو مطلق او مقيد على التفصيل الآتي ولتعلم اولا ان شأن الفقيه في الالفاظ الواردة في كلامهم عليهم السلام اذا لم يرد منهم بيان في معانيها كما هو كذلك في مفروض المسئلة الرجوع الى العرف ان كان والا فالى اللغة فاللازم في معرفة المعلم وفي تفسير قوله سبحانه ما علمتم الرجوع اليهما ومعنى اللفظين بحسب العرف واللغة واضح جدا فان تعليم شيء للغير تكريره لمن لا يعلمه حتى يأخذه ويعلمه والمعلم من كرر غيره له شيئا لا يعلمه حتى تعلمه وتأخذه فلا ابهام في معنى التعليم والمعلم نعم لو كان الامر الذي يطلب تعليمه معينا من جهة الطالب واقعا ولم يعلم انه اي شيء يحصل الاجمال من هذه الجهة واما لو لم يكن دليل على تعيينه من جهته فهو مطلق يتحقق بكل ما يصلح للتعليم كما

في بيان الصيد

في بيان الآلة التي يتحقق بها التذكية وبيان كلب المعلم

في قولك اكرم المعلم وليس لفظ التعليم بالنسبة الى ما علم الا كنسبة الاكل الى الماكول فلو قال رايت الاكل واكرم الاكل لم يكن فيه اجمال وليس هناك دليل او قرينة على ان مراد الله سبحانه من المعلم بصيغة المفعول شيء خاص لا نعلمه حتى يحصل الاجمال من تلك الجهة ولا يتوهم ان قوله جل شانه تعلمونهن مما علمكم الله يوجب اجمالا لان المعنى بعض ما علم الله سبحانه للانسان ولا يعلمه الكلب ومصاديق ذلك المعنى واضحة لكل احد ومقتضى الاطلاق عدم تعين ذلك البعض نعم حصل بالقراين والاجماع اعتبار بعض الامور التي هي ايضا من افراد ما يعلم فيجب الحكم باعتباره ونفي غيره بالاصل اما الاخبار فلا يثبت منها اعتبار شيء مخصوص في التعليم لان غايتها ذكر ان الكلب الفلاني يؤكل صيده او لا يؤكل وهذا لا يدل على انه لاجل اعتبار في التعليم وعدمه كما انه ورد لا تاكل صيد كلب المجوسي والاسود والمغصوب او المنفرد والمشارك مع غيره او عدم الاكل وليس ذلك الا لاعتبار التسمية ونحوها ومما ذكرنا ظهر لك ما في كلام المحقق الاردبيلي حيث قال وظاهر الاية انه لا بد من كون ما يصير به معلما اشياء علمنا الله اياه في تعليم الكلب حتى يكون معلما وما عرفنا اي شيء ذلك من القران ولا من السنة الا في كلام العلماء ولم يعلم اجماعهم ايضا لما عرفت من الاجمال والخلاف فتامل حتى يفتح الله انتهى فان ظاهر الاية ليس انه شيء خاص معين في تعليم الكلب بل مطلق ما علمنا الله ولا باس بزيادة شيء له مدخلية في تعليم الكلب للصيد بدلالة القرينة الحالية كما ياتي وهو ايضا مطلق بين امور معلومة لنا من الاسترسال والانزجار والامساك والقتل ونحوها وظهر مما ذكر صدق الكلب المعلم على كل كلب علم امرا واكثر مما لا يعلمه الكلب بنفسه وطبعه ويتوقف تعلمه على تعليم الانسان كما في ساير الحيوانات التي يتعلمون عملا خاصا فيقال القرد المعلم والفرس المعلم والشاة المتعلمة والهرة المعلمة وغيرها نعم المستفاد من القراين الحالية بل من العرف والعادة ان من يطلب حيوانا معلما على الاطلاق او ترتب عليه حكما نظره الى تعليم بعض ما يتعلق بما يطلب من ذلك الحيوان اما مطلقا او في موضع خاص فاذا قال ابتع لي فرسا معلما يطلب ما تعلم امرا من الامور المتعلقة بالعدو والمشي والركوب والوقوف عند سقوط راكبه واخذ شيء سقط من يده على الارض واعطائه وفي القرد المعلم ما يتعلق باللعب وفي الكلب المعلم في مقام الصيد ما يتعلق بذلك وفي مقام الحفظ والحراسة ما يتعلق بهما زايدا على ما يعلمه بالطبع وفي مقام دفع العدو كذلك وهكذا فالنظر من القراين من الكلب المعلم في مقام الصيد ما له مدخلية في الاصطياد زايدا على ما يعلمه ويقتضيه خلقته وطبعه من الاسترسال والانزجار والقتل والامساك وان لا يكون بحيث لا يطلب الصيد الا حال الجوع وان لا يهيجه وتركه ويمضي منه ونحو ذلك اذا عرفت ذلك فاعلم ان غاية ما اعتبروه في معلمية الكلب امور ثلثة احدها ان يسترسل وينطلق بارسال صاحبه بمعنى انه اذا اغراه بالصيد هاج وان كان شبعانا وثانيها ان ينزجر ويقف عن الذهاب والاسترسال اذا زجر عنه وثالثها ان يمسك الصيد ولا ياكله حتى يصل صاحبه ولا ريب في ان المعلمية للكلب في مقام الاصطياد يتحقق بتعليم هذه الثلثة لغة وعرفا ولا كلام في ذلك والاجماع عليه منعقد وانما الكلام في انه هل يكفي بعضها كما هو كذلك بحسب اللغة والعرف او يعتبر الثلثة فنقول لا اشكال في اعتبار الامر الاول مطلقا ولا في الثاني في الجملة لانتفاء الخلاف في اعتبارهما بل انعقاد الاجماع عليه كما صرح بهما بعض الاجلة بل تحققا عند التحقيق والدقة فهما الحجة فيهما مضافا الى عدم معلوميته صدق المعلم العرفي بدونهما ولم يدع معلومية العدم وهل اعتبار الثاني مطلق كما هو المحكي عن الاكثر اي ينزجر عن الذهاب مطلقا اذا زجر عنه ولو كان ذاهبا الى الصيد مشاهدا له قريبا منه او يقيد بما اذا لم يكن بعد ارساله الى الصيد ورؤيته له كما قيده الشهيد الثاني في ك و الك والفاضل في ير واستحسنه بعض من تاخر عنهم استنادا الى انه لا يكاد يقف بعد ذلك كلب اصلا فمع اشتراطه لا يتحقق كلب معلم الا نادرا وقد اخبر بذلك جمع من الصائدين وهو حسن لما ذكر ولصدق المعلم عرفا بعد تحقق الامر الاول والثاني في الجملة ولا دليل على وجوب اعتبار الزايد واما الامر الثالث فالمشهور اعتباره كما صرح به جماعة بل عن الانتصار وظاهر لف وكنز العرفان الاجماع عليه وذهب الصدوقان والعماني وجمع اخر الى عدم اعتبار ذلك الشرط واختاره من المتاخرين المحقق الاردبيلي وصاحب الكف والمفاتيح وشارحه ووالدي المحقق العلامة قدس سره في بعض حواشيه على لك قال طاب ثراه ان اقرب المحامل وامتنها هو حمل الاحاديث التي تدل على عدم الجواز على التقية والحمل الاول للشيخ لا يحتمله صحيحة جميل بن دراج كما افاده الشارح وكذا حمل ابن الجنيد لانه عن شيء لان ترك الاستفصال موضع الحاجة دليل العموم وبالجملة الحمل على التقية اقوى واصح انتهى ويحتمله كلام الشيخ في كتابي الاخبار ايضا كما ذكره الاردبيلي حجة الاولين توقف صدق المعلمية على ذلك وقوله سبحانه مما امسكن عليكم وصحيحة الحذاء عن الرجل يسرح كلبه المعلم ويسمي اذا سرحه فقال ياكل مما امسك عليه دل بالمفهوم على عدم الاكل مما لم يمسك عليه فاذا اعتاد الاكل لا يكون ممسكا على صاحبه كما ورد في الاخبار ايضا والمستفيضة من المعتبرة الدالة على النهي عن اكل بقية ما اكله الكلب منها صحيحة رفاعة عن الكلب يقتل فقال كل فقلت اكل منه فقال اذا اكل منه فلم يمسك عليك انما امسك على نفسه وصحيحة احمد الكلب والفهد سواء فاذا هو اخذه فامسكه فمات وهو معه فكل فانه امسك عليك واذا امسكه واكل منه فلا تاكل فانما امسك على نفسه ونحوها صحيحة ابن المغيرة وموثقة سماعة المضمرة وفيها لا باس ان تاكلوا مما امسك الكلب مما لم ياكل الكلب منه فاذا اكل الكلب منه قبل ان تدركه فلا تاكل منه قال وسالته عن صيد الفهد وهو معلم للصيد فقال ان ادركته حيا فذكه وكله وان قتله فلا تاكل منه ودليل الاخرين اصالة عدم الاعتبار كما يعلم وجهه مما ذكرنا في صدر المسئلة والصحاح وغيرها من المستفيضة جدا بل المتواترة معنى منها صحيحة محمد وغير واحد وصحيحة جميل ورواية عبد الله بن سليمان المتقدمة جميعا في المسئلة الاولى وان امكن الخدش في دلالة الثانية بجعل قوله ويأكل منه عطفا على قوله يدعه دون يقتله وصحيحة حكم بن حكيم المتقدم صدرها قال في تمامها قلت فانهم يقولون انه اذا قتله واكل منه فانما امسك على نفسه فلا تاكله فقال كل اوليس قد جامعوكم على ان قتله ذكاته قلت بلى قال فما يقولون في شاة ذبحها رجل اذكاها قال قلت نعم قال فان السبع جاء بعد ما ذكاها فاكل منها بعضها ايؤكل منها البقية فاذا اجابوك الى هذا فقل لهم كيف تقولون اذا ذكى ذلك فاكل منها لم تاكلوا واذا ذكاها هذا واكل اكلتم وصحيحة الحلبي وفيها اما ما

قتله

فيما يشترط في الكلب المعلم من الاسترسال والانزجار والامساك والقتل ونحوها

في جواز اكل ما اخذه الكلب المعلم وان اكل منه

فلبنه الطير فلا تاكل الا ان تذكيه واما ما قتله الكلب وقد ذكرت اسم الله عليه فكل وان اكل منه وصحيحة محمد الحلبي عن الكلب يصطاد فيأكل من صيده أيأكل
من بقيته قال نعم ورواية سالم الاشل عن الكلب يمسك على صيده وقد اكل منه قال لا باس بما اكل وهو لك حلال واخرى عن صيد كلب معلم قد اكل
من صيده فقال كل منه ورواية يونس بن يعقوب عن رجل ارسل كلبه فادركه وقد قتل قال كل واحد وان اكل ورواية ابي بصير ان اصبت كلبا معلّما
او فهدا بعد ان تسمى فكل مما امسك عليك قتل او لم يقتل اكل او لم ياكل وان ادركت صيده وكان في يدك حيا فذكه فان عجل عليك فمات قبل ان تذكيه
فكل ورواية سعيد كل مما امسك الكلب وان اكل ثلثيه ومرسلة ابن بكير كل ما اكل الكلب وان اكل ثلثيه كل ما اكل الكلب وان لم يبق منه الا بضعة واحدة وموثقة
البصري عن رجل ارسل كلبه فاخذ صيدا فاكل منه آكل من فضله قال كل ما قتل الكلب اذا سميت عليه فان كنت ناسيا فكل منه ايض وكل فضله وحسنة
زرارة في صيد الكلب ارسله الرجل وسمى فليأكل كل ما امسك عليه وان قتل وان اكل فكل ما بقي الحديث والمروي في قرب الاسناد اذا اخذ الكلب المعلّم
الصيد فكله اكل منه او لم ياكل قتل او لم يقتل والرضوي وان ادركته وقد قتله كلبك فكل منه وان اكل بعضه لقوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم واجاب
الاولون عن تلك الاخبار بالحمل على صورة الندرة فان المراد بعدم الاكل الاعتيادية ولا يلزمه ترك الاكل غالبا ولا ينافيه الاكل نادرا جمعا بينها وبين
اخبار المنع مع انه لولاه ايض لترجحت اخبار المنع ايضا لموافقتها ظاهر الكتاب من وجهين من جهة التعليم ومن جهة الامساك ومعاضدتها بالاجماعات
المنقولة والشهرة العظيمة التي هي من اعظم المرجحات الاجتهادية بل المنصوصة اقول اما الحمل المذكور فحمل بلا شاهد ومثله عندنا فاسد واما ترجيح
المنع بما رجحوه به فغير صحيح اما الوجه الاول من وجهي موافقة الكتاب فلانه موقوف على توقف صدق المعلمية على ذلك وهو ممنوع جدا وقد ظهر سنده
مما ذكرنا في صدر المسئلة واما الوجه الثاني فلانه مبني على ان يكون معنى قوله سبحانه مما امسكن عليكم من الصيد الذي امسكن تمامه عليكم وهذا تخصيص
بلا دليل عليه من عرف او لغة اصلا بل المعنى فكلوا مما امسكن عليكم حفظا لكم سواء كان تمام الصيد او بعضه فان ما ابقاه الكلب ولم ياكله يصدق عليه انه
مما امسك عليه سواء كان كلا او بعضا ويدل على ذلك من الاحاديث صريحا روايات الاشل وسعيد وزرارة والرضوي حيث اثبت فيها الامساك
مع تحقق اكل البعض وظهر من ذلك ان موافقة اطلاق الكتاب انما هو لاخبار الحلية واما الاجماع المنقول فلا يصلح لترجيح بعض الاخبار على بعض كيف
ومن يقول بحجيته ينزله منزلة خبر صحيح وضم خبر واحد لا يصير مرجحا لما ضم معه اصلا واما الشهرة فالشهرة التي يصلح للترجيح هو الشهرة في الرواية دون
الفتوى وشهرة الرواية انما هي مع الاخبار الاخيرة قطعا وقد ظهر من ذلك ترجيح روايات الجواز باعتبار الكثرة والشهرة بين الرواة التي هي من
المرجحات المنصوصة فانها تكاد تبلغ حد التواتر بل يترجح مثلها بموافقة اطلاقات الكتاب من وجوه احدها كون الكلب الجامع للامرين الاولين من
افراد ما علم مما علمنا الله وثانيها من جهة كون الباقي من الاكل من افراد ما امسك عليه وثالثها من جهة عموم ما الحل ويترجح ايض بموافقة الاصل و
عمومات السنة بحلية كل شيء بمخالفة العامة قطعا التي هي ايض من المرجحات العظيمة كما صرح به في صحيحة حكم اما ما قيل من ان في بعضها المنع من اكل
الفهد كما في موثقة سماعة وهو ينافي الحمل على التقية لتحليل العامة لصيد الفهد فضعيف غايته اما اولا فلانه انما يصح اذا كانت الفقرتان حديثا
واحدا وهو غير معلوم بل خلافه ظاهر حيث فصل بين الجزئين بقوله وسالته واما ثانيا فلان الترجيح بمخالفة العامة لم يعلم انه لاجل الحمل على التقية
هذا مع ما في اخبار المنع من ضعف الدلالة اما صحيحة رفاعة فلعدم اشتمالها على المنع من الاكل وانما غايتها انه اذا اكل لم يمسك ولما انه حرام فلا يمكن
ان يكون المراد انه ليس مما صرح بحليته الكتاب وان لم يكن فيه منع ايض ونفيد الكتاب ليس صريحا في المنع كما ياتي ويمكن ان يكون المراد انه يكون مما
يمنع عند العامة حيث يقولون انه ليس مما امسك عليه كما صرح به في صحيحة حكم واما البواقي فلعدم اشتمالها على النهي الصريح بل يتضمن الكل ما يحتمل
الجملة الخبرية وقد ظهر مما ذكرنا ضعف الاحتجاج للمنع بالاخبار جدا وقد ظهر مما مر في مطاوي ما سبق ضعف الدليلين الاولين من توقف صدق المعلمية
على عدم الاكل ومن الاية والخبر المشتملين على الامساك مضافا الى ما في الاخيرين من ان دلالتهما على عدم اكل ما لم يمسك لو سلم بالتقريب الذي توهم
انما يكون بمفهوم الوصف وهو ليس حجة عند اهل التحقيق هذا كله مع انه لو سلمنا دلالة الاية وتمامية الاخبار حجة لعدم جواز الاكل من صيد اكله
الكلب فلا دلالة لها على كون عدم الاكل معتبرا في المعلمية اصلا فيمكن ان يكون هذا شرطا اخر كالتسمية وعدم كون الكلب من الكافر ومغصوبا على رأي
ويظهر الفائدة في الاعتياد وعدمه فعلى اعتباره في المعلمية يعتبر اعتياده بذلك وعلى عدمه لا يعتبر فيحل صيد ما لم ياكل في بعض الاوقات حين لم ياكل
وان اكل في ساير الاوقات مساويا او غالبا فالحق الحقيق بالاعتياد عدم اعتبار ذلك في المعلمية ولا في الحلية مطلقا والمسئلة واضحة بحمد الله سبحانه
كما يتضح بطلان قول الاسكافي بالفرق بين اكل الكلب من الصيد قبل موته وبعده وجعل الاول قادحا في التعليم دون الثاني لعدم الدليل عليه اصلا
الا الجمع بين الاخبار وهو جمع مردود لان الشاهد عليه بالمرة مفقود نعم هنا امر اخر لا يبعد اعتباره بل الظاهر اعتباره في المعلمية وهو ان لا يكون معتادا
باكل تمام الصيد فياكل تمامه دائما او غالبا فانه ان كان كذلك لا يكون معلما للصيد قطعا وان كان معلما في الجملة ولعلهم لم يذكروه لندرة مثل ذلك
الفرد بل عدم تحققه لانه يستدعي زمانا طويلا حتى ياكله الكلب بتمامه ويشتهيه ولم يصل اليه الصاحب ولشمول اعتياد عدم الاكل مطلقا لذلك ايض
فروع أ لا بد من تكرر الامرين الاولين بل الثالث على القول باعتباره في المعلمية مرة بعد اخرى حتى يغلب على الظن تادب الكلب بها ويصدق
عليه في العرف كونه معلما والاولى ان لا يقدر المرات بعدد كما فعله جماعة بل يرجع الى العرف واهل الخبرة فانه يمكن اتيانه بهذه الامور بالتعدد الذي ذكروه انه
في ازمنة قليلة متقاربة ولم يفعلها بعده لعدم التعلم الان يقال انه يكون في زمان الاتيان بها معلما ولو لم ياتِ بها بعده يخرج عن التعلم وذلك

او فوق بما مرّ في المسئلة الثانية من روايتي زرارة والسكوني المتضمنتين للتعليم ساعة الارسال فيتعلم حج بالتكرار مرات وان لم يحصل ملكة راسخة فانّ التعليم امر والصيرورة ملكة امر آخر ب لو كان الكلب بحيث ياتي بالامرين او الثلث بمقتضى طبعه وخلقته فهل يكفي ذلك في كونه معلما ام لا بل يشترط ان يكون مما علمه الانسان ظاهر الاية ومقتضى لفظ المعلم الثاني ج لو صدق كونه معلما ولكن تعلم غير الامرين او الثلثة كبعض الكلاب الروسية التي باخذ الشمعة باليد ويقوم في المجلس الى الصبح او يدخل الماء ويخرج منه ما وقع فيه فهل يحل صيده لو لم يعلم الامرين المذكورين الظ لا للاجماع على اعتبار الامرين كما مرّ ولدلالة القرينة الحالية على ارادة المعلمية للصيد الظ اعتبار بقاء المعلمية فلو صار معلما في زمان ونسي ما علم وخرج عن التعليم لم يحل صيده

تحقيق الرابعة المشهور بين الاصحاب عدم حلّ الصيد بالمعنى الثاني اي التذكية بغير الكلب من جوارح البهائم والسباع كالفهد والنمر وغيرهما ولا من جوارح الطير كالصقر والباز والعقاب وغيرها معلما كان او غير معلم بل يتوقف الحلّ في الجميع غير الكلب في الاصطياد بادراك التذكية وحكاية الشهرة عليه متكررة بل عن ف والانتصار والغنية والسرائر الاجماع عليه واستدل له بظاهر الاية الشريفة فان المكلب بالكسر هو معلم الكلب لاجل والمعنى حل لكم الصيد حال كونكم معلمين للكلب فيكون الجارح الذي حل له الصيد مخصصا بالكلب فلا يحصل بغيره والا كان تقييده سيما بذلك خاليا عن الفايدة ويدل صحيحة الحلبي المتقدمة في المسئلة الاولى ايض على اختصاص الجوارح في الاية بالكلب وكذا موثقة سماعة المتقدمة في المقدمة حيث قال فيها وليس هذا في القران وكذا رواية زرارة وفيها ما خلا الكلب مما يصيد الفهد والصقر واشباه ذلك فلا تاكل من صيده الا ما ادركت ذكاته لان الله تعالى يقول مكلبين تعلمونهن فما كان خلاف الكلب فليس صيده مما يؤكل الا ان تدرك ذكاته ويستدل عليه بالمستفيضة ايض سوى ما مرّ من الروايات كصحيحة الحذاء وخبر المرادي وموثقة سماعة المتقدمة جميعا في المقدمة المانعة من اكل صيد الصقور والبزاة والعقاب في الطير الذي يصيد ورواية عبد الله بن سليمان المتقدمة في المسئلة الاولى المانعة عن اكل صيد الصقر وصحيحة الحضرمي المتقدمة ما يحل اكل صيده بالكلب المكلب وموثقة سماعة في الفهد وصحيحة الحلبي في الطير المتقدمتين في الثالثة وصحيحة الحذاء وفيها قلت فالفهد قال اذا ادركت ذكاته فكل قلت اليس الفهد بمنزلة الكلب فقال لا ليس شيء مكلب الا الكلب وصحيحة اخرى للحلبي كان ابي يفتي وكان يتقي وكنا نفتي نحن ونخاف في صيد البزاة والصقور واما الان فانا لا نخاف ولا يحل صيدها الا ان تدرك ذكاته وموثقة ابي العباس لا تاكل ما قتلت سباع الطير ورواية ابان كان ابي يفتي في حرم من بني امية ان ما قتل البازي والصقر فهو حلال وكان يتقيهم وانا لا اتقيهم وهو حرام ما قتل الصقر والمروي في تفسير القمي عن صيد البزاة والصقور والفهود والكلاب قال لا تاكلوا الا ما ذكيتم الا الكلاب قلت فان قتله قال كل والمروي في تفسير العياشي ما خلا الكلب مما يصيد الفهود والصقور واشباه ذلك فلا تاكلن من صيده الا ما ادركت ذكاته الحديث الى غير ذلك من الاخبار خلافا للمحتمل التهذيبين في الفهد المعلم فيحل مقتوله واختاره والد المحقق العلامة قدس سره في حواشيه على لك قال لا يخفى ان الاحاديث التي وردت في حلية ما قتله الصقور والبزاة محمولة على التقية كما يدل عليه رواية ابان بن تغلب وصحيحة الحلبي وليس الكلام في هذا انما الكلام في الاحاديث التي وردت في خصوص الفهد كصحيحة ابن ابي نصر ورواية ابي بصير فانهما صريحان في ان الفهد كالكلب فان لم يعمل بهما يلزم الطرح وهو غير جيد فالصحيح ان يق ان الفهد كالكلب في الاحاديث الدالة على خصوص الكلب لا يدل على عدم حلية ما قتله الفهد بل يدل على ان ما قتله الكلب حلال وهذا لا ينافي حلية ما قتله الفهد واذا سمي الفهد في اللغة كلبا فلا اشكال في الاية ايض وثبوت الاجماع مع مخالفة الشيخ وابن ابي عقيل محل كلام انتهى كلامه طاب ثراه وللعماني فيما يشبه الكلب فلا يحل ما هو مقتول مثل الكلب فهد او جنسه كالفهد والنمر وغيرهما ولبعض المتاخرين في كل جوارح السباع من ذوات الاربع فاحل صيدها مع التعليم دليل الشيخ ومن يتبعه كون الفهد كلبا لغة فيشمله الاية والاخبار وصحيحة احمد المتقدمة في حجة الاولين من المسئلة الثالثة ورواية ابي بصير المتقدمة في حجة الاخرين منها وصحيحة زكريا بن ادم عن الفهد والكلب يرسلان فيقتل فقال لهما مما قال الله عز شانه مكلبين فلا باس باكله وصحيحة البزنطي عما قتل الكلب والفهد قال فقال ابو جعفر ع الكلب والفهد سواء قدر افعل هذه غيرهم حجة العماني حيث علل اباحة مقتول الفهد بمساواته للكلب قطعا او حجة الثالث ان الكلب في اللغة يطلق على كل سبع قال في القاموس كل سبع عقور ومنه الحديث انه صلى دعا على رجل وقال اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فقتله الاسد اقول ان ما ذكروه من صدق الكلب على الفهد او كل سبع فهو مردود لمنع كون الفهد او كل سبع كلبا لغة كيف وقال الجوهري الكلب معروف وهو النابح واما قول صاحب القاموس فمع انه لا يفيد لمعارضته مع كلام الجوهري هو ايض عند التعارض معقب بقوله بعد ذلك وغلب على هذا النابح وظاهره انه منقول لغوي ولو سلم قوله من كونه حقيقة لغة نقول انه معارض بالحقيقة العرفية في زمان الشارع قطعا لكون الكلب فيه حقيقة في النابح خاصة لوجود امارتها فيه وامارات المجاز في غيره جدا وهو مقدم على العرفية هذا مضافا الى تصريح صحيحة الحذاء السابقة فان الفهد ليس كلبا ولا مكلب الا الكلب ويدل عليه صحيحة الحضرمي وروايتا القمي والعياشي المتقدمة ايض ومنه يظهر فساد ما ادعوه من شمول الاية والاخبار الكلية للفهد او كل سبع ولكن الانصاف انها بنفسها لا يصير حجة للاولين ايض لان تخصيص الكلب بالذكر لا يدل على تخصيصه بالحكم الا بمفهوم ضعيف فبقي الكلام في اخبار الطرفين والجواب في كل منهما ضعيفا من جهة واما اخبار الحرمة فمن جهة الدلالة لانها بين ما يحمل الجملة الخبرية وهو عن افادة الحرمة قاصرة ومفهوم غايته نفي الاباحة بالمعنى الاخص فيحتمل الكراهة سوى رواية القمي المشتملة على النهي ولكنه على سبيل العموم المحتمل للتخصيص واما اخبار الجواز فلمخالفتها للشهرتين العظيمتين لو لم ندع الاجماع الموجبة لشذوذها وعدم حجيتها بالمرة فاللازم على اصولنا وقواعدنا رفع اليد عنهما والرجوع الى مقتضى الاصول الكلية وقد عرفت في المقدمة انه مع التذكية والحلية بعد تحقق ذكر اسم

تحقيق في عدم حلية صيد غير الكلب من الجوارح كالفهد والنمر وغيرهما

في بيان ما ورد من الاحاديث بان الفهد كالكلب

الله عليه الا ان عموم رواية القمي المجبرة ضعفها بالاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة الخالي عما يصلح للتخصيص اذ ليس الا اخبار الجواز الخارجة عن حيز الحجية بمخالفة الشهرة والشذوذ هذا في جوارح السباع ذوات الاربع واما جوارح الطير فالحرمة في صيودها المقتولة واضحة للاجماعين نقلا وانتفاء المخالف فيهما بالمرة وصراحة بعض اخبارها في الحرمة ونفي الحلية كصحيح الحلبي ورواية ابان وهما المعارضة اخبار الجواز كافيان فيرجحان عليها لمخالفتها العامة وورود اخبار الجواز مورد التقية كما هو في بعض اخبار الباب مصرح **الخامسة** يجزي تعليم الكلب من اي معلم كان على الاظهر الاشهر بل عن ف الاجماع عليه للاصل والاطلاق ومنه يظهر عدم اشتراط الاسلام فيه ايضا لما مر مضافا الى صحيح سليمان بن خالد المتقدمة في المسئلة الثانية ورواية السكوني وكلاب اهل الذمة وبزاتهم حلال للمسلمين بان ياكلوا من صيدها خلافا للمحكي عن الاسكافي وط ومال اليه في التهذيبين كما قيل فمنعا عن اكل صيد كلب علمه المجوسي استنادا الى ظاهر قوله سبحانه وتعلمونهن فان الخطاب انما هو للمسلمين وروايتي ابن سنان والسكوني المتقدمتين في المسئلة المذكورة وبهما يقيد اطلاق الصحيح ويضعف الاول بعدم دلالته على اشتراط الاسلام في المعلم غايته اختصاص الخطاب بالمسلم وهو لا ينافي الثبوت في غيره باطلاق اخر سيما مع وروده مورد الغالب مع انه لو سلم يقتضي حرمة مقتول ما علمه الكافر مطلقا وهو خلاف الاجماع والتخصيص بالمجوسي اخراج للاكثر وهو غير مجوز والثاني بالضعف لمخالفة شهرة القدماء وعدم صراحة الدلالة لاحتمال الخبرية فلا يثبت منه الا الكراهة وهي مسلمة كما صرح به جمع من الطائفة مع ان الثانية ظاهرة في غير المعلم من المجوسي لقوله فتعلمه لامتناع تحصيل الحاصل وتعليم المعلم

البحث الثاني في الالة الجمادية وهي اما مشتملة على نصل اي زج من حديد اولا وعلى الثاني اما محددة اولا فهذه اقسام ثلثة نذكرها وما يتعلق بها في مسائل **المسئلة الاولى** السيف والرمح والسهم مط صغيرا كان ام كبيرا طويلا ام قصيرا يحصل التذكية به بشرائطها ويحل مقتوله كيف ما قتل وكذلك بل كل اله مشتملة على نصل اي حديد محدد كالخنجر والسكين والالماس وحديدة العصا وغير ذلك بلا خلاف يعرف في المسئلة الا ما حكاه بعضهم عن الديلمي من جعله حكم مقتوله ما ذكر حكم مقتول الفهد والصقر في الاحتياج الى التذكية ولكن ناقش بعض مشايخنا في ثبوت النسبة وقال ان عبارته المحكية كالصريحة في الموافقة للاصحاب من الاباحة بدون التذكية لكن مع الكراهة ولذا ان جملة من الاصحاب نفوا الخلاف في المسئلة بل ادعى الاجماع عليه انتهى وفي الكفاية الظاهر انه لا خلاف فيه وفي ح شا للاردبيلي كانه اجماعي وهو كذلك بل الظاهر كونه اجماعيا كما هو ظاهر لك حيث نسبه الى اصحابنا العدة قد مخالفة من ذكر لو كان مخالفا فيه فهو الحجة في المسئلة مضافا في خصوص الثلثة المذكورة اولا الى المستفيضة كصحيح محمد بن علي الحلبي عن الصيد يضربه الرجل بالسيف او يطعنه برمح او يرميه بسهم فيقتله وقد سمى حين فعل ذلك فقال كل لا باس به وموثقة محمد كل من الصيد ما قتل السيف والسهم والرمح وصحيحة الحلبي عن الصيد يصيبه السهم معترضا ثم يصيبه بحديدة وقد سمى حين رمى قال ياكله اذا اصابه وهو يراه والاخرى عن الصيد يرميه الرجل بسهم فيصيبه معترضا فيقتله وقد كان سمى حين رمى ولم يصبه الحديد فقال ان كان السهم الذي اصابه هو الذي قتله فان اراده فليأكل وموثقة سماعة عن رجل رمى حمارا او ظبيا فاصابه ثم كان في طلبه فاصابه في الغد وسهمه فيه فقال ان علم انه اصابه وان سهمه هو الذي قتله فليأكل منه والا فلا ياكل منه والاخرى عن الرجل يرمي الصيد وهو على الجبل فيخرقه السهم حتى يخرج من الجانب الاخر فقال كله وقريبة منها روايته ومرسلة النضر بن سويد المرفوعة في الظبي وحمار الوحش يعترضان بالسيف فيقدان فقال لا باس باكلهما ما لم يتحرك احد النصفين فان تحرك احدهما فلا يؤكل الاخر لانه ميت ورواية غياث ابن ابراهيم في الرجل يضرب الصيد فيقده نصفين قال فليأكلهما جميعا فان ضربه وبان منه عضو لم يؤكل منه ما ابانه واكل سايره ورواية زرارة اذا رميت فوجدته وليس به اثر غير السهم وترى انه لم يقتله غير سهمك فكل غاب عنك او لم يغب ومرسلته وفيها فان رميته واصابه سهمك ووقع في الماء فكله اذا كان راسه خارجا من الماء ورواية عيسى ابن عبد الله ارمي بسهمي فلا ادري سميت ام لم اسم فقال كل لا باس قال قلت ارمي فيغيب عني فاجد سهمي فيه فقال كل ما لم يؤكل منه وان كان قد اكل منه فلا تاكل منه الى غير ذلك مما ياتي في طي المسائل وفي الثلثة وغيرها مما ذكر الى عموم صحيح سليمان وحريز المتقدمين في المقدمة وصحيح محمد بن قيس من جرح صيدا بسلاحه وذكر اسم الله عليه ثم بقي ليلة او ليلتين لم يؤكل منه سبع وقد علم ان سلاحه هو الذي قتله فليأكل منه ان شاء ومرسلته وهي ايضا قريبة من سابقتها وموثقة محمد الحلبي عن الرجل يرمي الصيد فيصرعه فيبتدره القوم فيقطعونه فقال كله ومرسلته الاخرى اذا كان ذلك سلاحه الذي يرمي به فلا باس وفي ثالثة ان كان ذلك مرمانه فلا باس ورواية غياث بن صهيب الصحيحة عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه عن رجل سمى ورمى صيدا فاخطاه واصاب اخر فقال ياكل منه ثم ان مقتضى اطلاق تلك الاخبار بل اكثرها حل المقتول بالالة المذكورة مط سواء جرحته ووقعت فيه ام لا بل قتلته معترضة اي اصابته عرضا وظ لك والكفاية كونه اجماعيا ويدل عليه صحيحتا الحلبي المتقدمتان **الثانية** كل اله محددة غير مشتملة على حديد يحل مقتولها ان قتلت بخرقها للصيد ودخولها فيه ولو قدرا يسيرا فات به ولو قتلت معترضة من دون خرق لم يحل فالفرق بينها وبين الالة المشتملة على الحديد المحدد ان ما فيه الحديد يحل مقتوله مطلقا خرقا كان ام عرضا وذلك يحل مقتوله الخرقي دون العرضي واسند الحكمان في الالة الغير الحديدية الى الاصحاب جميعا واستدل لهما بصحيحة الحذاء اذا رميت بالمعراض فخرق فكل وان لم يخرق واعترض فلا تاكل ومرسلته به انه ان خرق اكل وان لم يخرق لم يؤكل وفي النبوي في المعراض ان قتل بحده فكله وان قتل بثقله فلا تاكل والمعراض كمحراب سهم بلا ريش ونصل دقيق الطرفين غليظ الوسط يصيب بعرضه دون حده **اقول** اما الحكم الاول فلا ريب فيه في المعراض اذا لم يكن غيره وكان ذلك مرمانه لما ذكر ولعموم صحيحي محمد الحلبي وحريز وما تاخر عنهما من الاخبار المذكورة وصحيح الحلبي سئل عما صرع المعراض من الصيد فقال ان لم يكن له نبل غير المعراض وذكر اسم الله عز وجل عليه فليأكل ما قتل وان كان له

لفقها

البحث الثاني في بيان الالة الجمادية

نبل غيره فلا والا حل. وفيها عن صيد المعراض قال ان لم يكن له نبل غيره وكان قد سمى حين رمى فليأكل منه وان كان له نبل غيره فلا واما اذا وجد غيره
وان حصل الخدش في الحكم للصحيحين الاخيرين المعارضين لما مر بالعموم من وجه الآن يوجب تعارضهما للرجوع الى اصالة الحلية بعد ذكر اسم الله عليه مع انه
يمكن ان يقال بعدم حجية الصحيحين للشذوذ ومخالفة الشهرة فتدبر هذا في المعراض واما التعدي الى غيره من الالات المحددة الغير الحديدية فاما بالاجماع المركب
او القياس بالمعراض واثبات الاول مشكل والثاني باطل الا ان الحكم للاصل موافق والخلاف فيه غير معروف بل نفاه بعضهم ويمكن ان يستدل له بعموم
صحيحتي سليمان وحريز وما تاخر عنهما من الاخبار المذكورة ولكن في الحكم بالشمول للمورد اشكال الا ان بعضها مسوق لبيان حكم اخر والطلاق مثله وان كان
معتبرا في الجملة الا انه لا يخ بعد عن نوع كلام عند بعضهم وبعضها مشتمل على لفظ السلاح والرماة وصدقهما على جميع افراد المورد غير معلوم الا ان
موافقة الاصل الحلية بعد التسمية كافية واما الحكم الثاني فهو لعمومات المذكورة والصحيحة والمرسلة عن الدال على النهي الصريح خاليا نعم مع ذلك
يعارضهما اطلاق الصحيحين الاخيرتين في خصوص المعراض عند عدم وجود غيره فالحكم به مشكل سيما في صورة عدم الغير وسلوك جادة الاحتياط
طريق النجاة والله العالم **الثالثة** المعروف منهم حرمة مقتول كل الة جمادية غير ذي حديدة ولا محددة يقتل بثقله كالحجر والعود والقمعة وهو في الحجر
منصوص عليه في صحاح عديدة كصحيحة الحلبي عما قتل الحجر والبندق ايؤكل قال لا وكذا صحاح حريز ومحمد وسليمان بن خالد وابن سنان وكذا البندق فانه مرادف
مع الحجر في تلك الاخبار ولا دليل على غيرهما وقياسه عليهما باطل سيما فيما يكون داخلا في افراد السلاح وفي مرسلة مر في رجل له نبال ليس فيها حديد وهي
عيدان اكلها فيرمي بالعود فيصيب وسط الطير معترضا فيقتله ويذكر اسم الله وان لم يخرج دم وهي نبالة معلومة فيأكل منه اذا ذكر اسم الله عليه وهو دال على
الحلية في بعض افراد المسئلة وبعض العمومات المتقدمة ايضا دال عليها في جميعها فان ثبت الاجماع البسيط او المركب فهو والا فالاصل يقتضي الحلية في
غير المنصوص عليه **الرابعة** ما كان له حدة وثقل معا ولم يعلم ان القتل بايهما فمقتضى الاصل الثالث المتقدم في المقدمة حرمته على القول بحرمة المقتول
بالثقل مطلقا ولو كان القتل بهما معا فمقتضى الاصل الثاني حليته وهو اولى بالاشكال في الحرمة مما مر في المسئلة السابقة واولى منهما بها اذا كانت الالة
ذا حديدة وحديدية كالتي تسمى بالفارسية كلنك وكالمسحاة فانه ليس مظنة الاجماع ولا احتماله في مثلهما **الخامسة** قال بعض شراح المفاتيح بعد نقل
صحيحة الحلبي المتقدمة في البندق والحجر وما في معناها اخبار متضمنة لحرمة ما يقتل منها بالثقل خدشا ام لا فيفي الالة المستحدثة في عصرنا المسماة بالفارسية
دون اندازا شكال والحرمة اظهر لاندراجه تحت البندق والحجر انتهى **اقول** هي الالة المعروفة في الفارسية بالتفنك ويظهر منه الحرمة دليلان احدهما
ما تضمن حرمة ما يقتل بالثقل وثانيهما اندراجه تحت البندق والحجر وكلاهما ضعيفان غايته اما الاول فبانا لم نعثر على خبر واحد ولو ضعيف متضمن
لذلك اصلا فكيف عن الاخبار نعم في نبوي عامي تقدم ذكره ان المعراض ان قتل بثقله لا تؤكل واين ذلك من العموم او الاطلاق وان كان نظره الى اخبار
البندق والحجر فهي بين منها خالية عن ذكر الثقل واحتمال كونه علة فيهما باطل المنع وكونه استنباط علة ممنوع عن ترتب الحكم عليه في مذهبنا هذا مع انه لو
سلم لا يفيد اذ هذه الالة لا يقتل بالثقل اصلا ولذا لا يقتل لو سقط على شئ ولم ينفذ فيه وانما يقتل بالخرق والنفوذ وهو انفذ من السهم والخرق
من السيف واما الثاني فممنوع دخولها في البندقة جدا فانها شئ غير تلك الالة معروف في الازمنة السالفة وفي الحديث كما نقله صاحب الكفاية
انها لا يصيد صيدا ولا ينكأ عدوا ولكنها يكسر السن ويفقأ العين وهذه الالة يصيد الصيد بل يقتل الفيل والبعير وتسمى المعدن الكبير وكانها الالة تسمى
في هذا الزمان بفلك بالباء الفارسية والفاء والكاف واستدرك بعض مشايخنا المعاصرين قدس سره في شرحه على فع باصالة الحرمة الثابتة بحكم
المتقدمة في الاصل الثالث من الاصول الثلثة المذكورة في المقدمة الدالة على توقف حل الصيد والذبيحة على ثبوت التذكية التي هي من قبيل الاحكام الشرعية
المتوقفة على ثبوت الة وكيفية وهو فاسد جدا لان الاخبار المتقدمة انما ثبت اصالة عدم التذكية بالمعنى الثالث اي عدم حصول الامور المعينة التي علم
كونها تذكية بعد ثم فيها الا بالمعنى الثاني الذي هو المفيد في ذلك المقام وهو الذي اشار اليه اخيرا المتوقفة على ثبوت الة وكيفية والتذكية بذلك المعنى
وان كانت خلاف الاصل الا انه زال بعد التسمية بقوله سبحانه وما لكم الا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه كما مر تحقيقه في المقدمة وبذلك ظهر ان الاقوى في مقتول
هذه الالة بعد تحقق ساير الشرائط الاتية الحلية لوجوه الاول الاصل بالمعنى الثاني الراجع الى عموم قوله سبحانه مما ذكر اسم الله عليه الثاني العمومات المصرحة بحلية
ما جرح وقتل بالسلاح بعد ذكر اسم الله عليه كصحيحة محمد بن قيس ومرسلة المتقدمتين في المسئلة الاولى وعدم تعارف هذا النوع من السلاح في زمان
الشارع غير ضاير كما يأتي الثالث الاخبار المتضمنة لحلية مقتول كلما اقترن الصائد سلاحا او رماة والة رميه وصنعه لذلك كصحيحة سليمان المتقدمتين
في الاولى وموثقة زرارة واسمعيل عما قتل المعراض قال لا باس اذا كان هو مرماته وصنعته لذلك ورواية زرارة فيما قتل المعراض لا باس به اذا كان انما
يصنع لذلك الرابع عمومات حلية ما رماه شخص او رميته كصحيحي حريز وسليمان المتقدمتين في المقدمة وموثقة سماعة المتقدمة في الاصل الثالث من
المقدمة ايضا حيث قال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده واما الميتة فلا وموثقة محمد الحلبي ورواية عباد بن صهيب المتقدمتين في المسئلة الاولى وتخصيص
الرمي بالرمي بالسهم مع عمومه لا وجه له مع انه كان يرمي بغيره ايضا ولبعض ما ذكر استقرب صاحب الكفاية الحلية بعد تردده اولا قال وفي مثل الالة
الموسومة بالتفنك المستحدثة في قرب هذه الاعصار تردد ولو قيل بالحل لم يكن بعيدا لعموم ادلة الحل ودخوله تحت عموم قول ابي جعفر من قتل صيدا بسلاح
الحديث انتهى قال بعض مشايخنا المعاصرين قدس سره بعد نقل كلام الكف والمناقشة فيها واضعف لضعف العموم بتخصيصه باصالة الحرمة المتقدمة
المدلول عليها بالنصوص المتقدمة قبل المسئلة بل اكثر نصوص هذا الكتاب الدالة على توقف حل الصيد والذبيحة على التذكية وهي من قبيل الاحكام

الشرعية

بيان ما يقتل بثقله كالبندق والحجر والعمود والعصا

في حلية ما قتل بالسلاح بعد ذكر اسمه تعالى

[illegible]

الشرعية يتوقف على ثبوت الذكية مع معارضته بعموم تحريم الميتة الصادقة في اللغة على الميت حتف انفه والمذبوح بكل الة خرج منها الالة المعتبرة
وبقي ما عداها ودعوى عدم صدق الميتة في اللغة على المذكى بكل الة مردودة بان التذكية حكم من الاحكام الشرعية المستحدثة فلا يتصور توقف صدق
اللفظ فيها على عدمها مع كون اللغة سابقة ومنع عموم السلاح فانه نكرة مثبتة لا عموم فيها لغة وانما ينصرف اليه حيث لا يكون لها افراد متبادرة في
لارتياب للتبادر منه الغالب لغا هو ما عدا التفنك انتهى وفيه نظر اما اولا فلان قوله لضعف العموم بتخصيصه الخ يصح لو كان المراد بعموم الحل عموم ما حليته
الاشياء مطلقا كما هو الظ اما اذا اردنا منه عموم ما حليته ما ذكر اسم الله عليه او ما رمى وسمى كما مر في المقدمة لا يخصصها الاصل الذي ذكره كما مر وجهه و
اما ثانيا فلان قوله توقف حل الصيد والذبيحة على التذكية مسلم ولكن نقول ان هذا العمل ايض تذكية قوله هي من قبيل الاحكام الخ قلنا نعم ولكنها يثبت بقوله
سبحانه مما ذكر اسم الله عليه فان قال نعم ولكن ثبت التوقف على بعض امور اخر قلنا ان اريد الامور المبهمة المجملة فغير مسلم وان اريد امور مخصوصة فنسلم منها ما
ثبت ويدفع الزايد بالاصل واما ثالثا فلان قوله مع معارضته بعموم حرمة الميتة مردود بمنع صدق الميتة على مفروض المسئلة لجواز اختصاصها بما يخرج
روحه حتف انفه او غيره مما لا يصدق على المفروض ولو سلم صدق الموت على مطلق خروج الروح لا يلزم منه صدق الميتة ايض على مطلق ما خرج روحه لاقتضاء
الهيئة الاشتقاقية معنى فلعله ما يقيد المطلق كما بيناه مفصلا في العوايد وغيره ويشهد عطف ما اهل لغير الله في ايتين من كتاب الله سبحانه على الميتة و
كذا المنخنقة والموقوذة وساير اخواتها واما رابعا فلان قوله ودعوى عدم صدق الميتة الخ فيه ان عدم توقف صدق لفظ الميتة على عدم التذكية لا يثبت صدقه
على كل ما خرج روحه لاحتمال التوقف صدقه على حتف الانف او عدم مدخلية الانسان في فنائه او غير ذلك مع انه يمكن ان يكون الميتة مقابل المذكى والتذكية
امر ثابتة في كل شريعة من لدن ادم كما نص عليه في بعض اسفار التورية فيما يخبر عن خطابه سبحانه مع نوح النبي صلى الله على نبينا وعليه وتقدم سبق لغة الميتة
على كل الشرايع مم ولو سلم ذلك بحسب اللغة فنقول انه يظهر للمتتبع في اخبار الاطهار وكلمات الابرار ان الميتة صارت حقيقة شرعية فيما يقابل المذكى و
فتدعى الاختصاص شرعا او عرفا عاما واما خامسا فلان ما ذكره من عدم عموم السلاح لغة لانه نكرة مثبتة يرد بانه واقع موقع الشرط ومثله
يفيد العموم لغة كما في قولك اذا جاءك رجل فاكرمه ومن جاءني برجل اكرمه مع ان هذا القول لا يجري في قوله اذا كان ذلك سلاحه او مرمانه
الله سبحانه هو العالم **الفصل الثاني** في المصاد اي الحيوان الذي يحل بالصيد الانتفاع منه اكلا او غير اكل كجلود السباع وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الصيد المحلل لا يتحقق الا فيما يقبل الذكاة من الحيوانات اما ما لا يقبلها كالمسوخات والحشرات ونجس العين فلا يتحقق فيه الصيد بذلك
المعنى والوجه واضح **الثانية** كل حيوان وحشي بالاصل غير مستانس بالعارض غير مقدور عليه غالبا يحل منه بالصيد ما يحل منه بالذبح بلا
خلاف كما في الكفاية وش بل هو موضع وفاق بين المسلمين وهو باطلاقه يشمل ماكول اللحم وغيره والتقييد بالمحلل في بعض العبارات كانه اريد به المحلل
بالصيد ما يحلل به من اكل او انتفاع اخر واخبار الباب وان كان معظمها بل غير نادر منها مختصة بالماكول لتضمنه الاكل الا انه يمكن ان يستدل لغير
الماكول ايض باستصحاب طهارة الجلد وبخصوص موثقة سماعة عن جلود السباع ينتفع بها قال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده واما الميتة فلا وعموم
مرسلتي بعض المتقدمين في المسئلة الاولى من البحث الثاني وموثقة زرارة واسمعيل ورواية زرارة المتقدمتين في الخامسة منه ولكنها مخصوصة
بالالات الجمادية فليس في الكلب الا احد الاجماعين لو ثبت والاستصحاب ويمكن ان يستدل له برواية زرارة اذا ارسل الرجل كلبه ونسي ان يسمي فهو
بمنزلة من ذبح ونسي ان يسمي وكذلك اذا رمى بالسهم ونسي ان يسمي فتامل **الثالثة** كل حيوان مقدور عليه غالبا كاطفال الحيوانات الوحشية الغير
القادرة على العدو والفراخ الغير القادرة على الطيران لا يحل بالصيد ما لم يذك بالذبح وان كان وحشيا بالاصل بلا خلاف فيه يعرف بل بالاجماع
وهو الدليل عليه مع رواية الافلح ولو ان رجلا رمى صيدا في وكره فاصاب الطير والفراخ جميعا فانه ياكل الطير ولا ياكل الفراخ وذلك لان الفرخ ليس
بصيد ما لم يطر وانما يؤخذ باليد وانما يكون صيدا اذا طار ويظهر من التعليل حكم الكلب ايض وحكم صغار الحيوانات الغير الطير ويظهر مما ذكر
انه لا يحل بدون التذكية الذبيحة الوحشي الغير القادر على العدو لانكسار رجليه او عمى عينيه او دخوله في حصار لا يمكن له الفرار او طير لا يقدر على
الطيران لانكسار جناحيه او دخوله بيتا يمكن اخذه بسهولة ونحو ذلك **الرابعة** كل حيوان مستانس لا يحل بالصيد ما لم يذبح سواء كان
استيناسه اصليا كالبعير والبقر والشاة والهرة ونحوها او عارضيا كالظبي المستانس والطير كذلك للاجماع وعدم صدق الصيد والعمومات
المتضمنة لوجوب التذكية فيما ادركت ذكاته كرواية عبد الله بن سليمان اذا طرفت العين او ركضت الرجل او تحرك الذنب وادركته فذكه
الخامسة كل وحشي بالعارض كالشاة العاصية او الموحشة والبعير العاصي او المتوحش ونحوهما يحل ما يحل به الوحشي الاصلي من الاصطياد
بالالة الجمادية والحيوانية وكذا الصايل من البهايم الانسية والمتردي منها في بئر ونحوه اذا تعذر ذبحه ونحره بلا خلاف يعرف بيننا كما في الكفاية بل
مطلقا كما في غيرها بل هو موضع وفاق منا ومن اكثر العامة كما في لك بل بالاجماع في المتوحش والعاصي كما في شرح الاردبيلي ويدل عليه في المتوحش
والعاصي والصايل رواية ابي بصير اذا امتنع عليك بعير وانت تريد ان تنحره فانطلق منك فان خشيت ان يسبقك فضربته بسيف او طعنته
برمح بعد ان تسمي فكل الا ان تدركه ولم يمت بعد فذكه وصحيحة العيص ان ثورا ثار بالكوفة فبادر الناس اليه باسيافهم فضربوه فاتوا الى امير المؤمنين
فسالوه فقال ذكاة وحية ولحمه حلال وقريبة منها صحيحة محمد الحلبي في موثقة البقباق والبصري وصحيحة الحلبي في رجل ضرب بسيفه جزورا او
شاة في غير مذبحها وقد سمى حين ضرب فقال لا يصلح اكل ذبيحة لا تذبح في مذبحها يعني اذا تعمد ذلك ولم يكن حاله حال اضطرار واما

بالصيد الذي يحل في باب الحيوان

جماع

[illegible]

اليها واستصعب عليهم ما يريدان يذبح فلا باس بذلك والظاهر من الاضطرار فيها عدم التمكن من الذبح لا الاضطرار الى الاكل والمروي في قرب الاسناد اذا استصعب عليكم الذبيحة فرموها وان لم تقدروا ان ترموها فانه يحل ما يحل الوحش والنبوي المشهور كل انسية توحشت فذكاتها ذكوة الوحشية ولو بارسال السلاح لي كلابا مكلبة فافتني في صيدها فقال كل ما امسك عليك قلت ذكي وغير ذكي قال ذكي وغير ذكي وفي المتردي رواية اسمعيل الجعفي بعير تردى في بئر كيف ينحر قال تدخل الحربة فتطعنه بها وتسمي وتاكل وموثقة زرارة عن بعير تردى في بئر فذبح من قبل ذنبه فقال لا باس اذا ذكر اسم الله عليه والمروي في قرب الاسناد ايما انسية تردت في بئر فلم يقدر على منحرها فانحرها من حيث تقدر عليها وتسمي الله عليها ثم واكثر الاخبار المذكورة وان اختصت من الالات بالجمادية ومن الحيوانات بالبعير والثور والشاة الا ان رواية قرب الاسناد الاولى والنبوي يشملان جميع الحيوانات وتمام الالات بل احد النبويين مصرح بالكلب وضعفها بعد ما عرفت من الاشتهار وحكايات الاجماع ونفي الخلاف لا يضر نعم هي مخصوصة بغير المتردي واما المتردي فتعميم الحيوانات فيه بالنسبة الى الحيوان برواية قرب الاسناد الثانية فان المراد بالنحر هو معناه اللغوي كما يدل عليه قوله فلينحرها من حيث شاء وبالنسبة اليه والى الالة برواية الاولى وبالنبوي الاخير الا ان ضعفهما في تعميم الالة غير معلوم الانجبار اذ لم يعلم من كلام الاصحاب تعميم في الكلاب ايضا فان ارسال الكلب الى المتردي غير متعارف بل غير متيسر غالبا فالحكم به مشكل

وشرط بيان الصايد

الفصل الثالث في الصايد وشرط

فيه امور منها ان يكون مسلما سواء كان مرسلا للكلب او صايدا بالالة الجمادية فلا يحل صيد الكافر مطلقا سواء كان حربيا او ذميا اجماعا في الاول وعلى الحق المشتهر في الثاني بل فيه ايضا الاجماع عن الانتصار للتعليل حرمة ذبيحة الكفار في اخبار كثيرة كروايتي قتيبة ورواية الحسين بن المنذر الاتية في الذبيحة بانه لا يؤمن على الاسم الا المسلم ولصحيحة محمد بن مسلم عن نصارى العرب يوكل ذبيحتهم فقال كان علي بن الحسين ع ينهى عن ذبايحهم وصيدهم ومناكحتهم وصحيحة الحلبي عن ذبايح نصارى العرب هل تؤكل فقال كان علي ع ينهاهم عن اكل ذبايحهم وصيدهم واختصاصهما بنصارى العرب غير ضار للاجماع المركب ومفهوم رواية عيسى بن عبد الله عن صيد المجوس قال لا باس اذا اعطوكه حيا والسمك ايضا والا فلا يجز شهادتهم الا ان تشهده و اما الاخبار الواردة في اكل ذبايحهم فلا يضر هنا لان الذبيحة غير الصيد مع انها فيها ايضا غير مفيدة كما ياتي ومنها العقل فلا يحل صيد المجنون للاجماع وعدم الايمان على الاسم ومنها التميز فلا يحل صيد الصبي الغير المميز للدليلين المذكورين ومنها ان لا يكون غاليا للاجماع وعدم كونه مسلما فلا يؤمن بالاسم ومنها ان لا يكون ناصبيا للاجماع والعموم الناشي عن ترك الاستفصال في رواية ابي بصير عن الرجل يشتري اللحم من السوق وعنده من يذبح ويبيع من اخوانه فيتعمد الشراء من النصاب فقال اي شيء تسالني ان اقول ما ياكل الا مثل الميتة والدم ولحم الخنزير قلت سبحان الله مثل الميتة والدم ولحم الخنزير فقال نعم واعظم عند الله ولا يشترط فيه البلوغ ولا الذكورة ولا الايمان بلا خلاف في الاولين بل بالاجماع وهو الحجة فيهما مضافا الى الاصل الذي ذكرنا مرارا والى عمومات الحل بالصيد بالحيوان او بالالة الشاملة لصيدهما والى ما سيجيء من حل ذبيحتهما الموجب لحل صيدهما بالطريق الاولى فتو على الاظهر الاشهر في الثالث للثلثة الاخيرة خلافا لظاهر من يحرم ذبيحة المخالف لما دل عليه وسياتي الكلام فيه انشاء الله

في بيان شرائط الصيد

الفصل الرابع في ساير شرايط الصيد

وهي امور منها ان يكون الصيد باستعمال الصايد الالة كالارسال في الكلب كالرمي في السهم والطعن في الرمح والضرب بالسيف او يرمي في التفنك ونحو ذلك مما يصدر من الصايد بقصد فلو لم يستعملها الصايد هو بان يسترسل الكلب بنفسه او يخرج التفنك من قبل نفسه او لخرج السيف ونحوه من غير اختيار وقصد لم يفد الحل بلا خلاف يعرف وفي الكفاية في الاول انه المعروف بينهم وعن فخر الاجماع لا لاصالة الحرمة كما قيل لما ذكرنا من ان الاصل الثاني المقتضي للحلية بعد التسمية كما ذكره المحقق الاردبيلي ايضا بل لمفهوم الشرط في النبوي اذا ارسلت كلبك المعلم فكل وضعفه بالعمل منجبر وكون الشرط مورد الغالب لا يضر في حجية المفهوم خصوصا مثل تلك الغلبة التي لا يوهن في نادر المفهوم ولرواية القسم بن سليمان عن كلب افلت ولم يرسله صاحبه فصاد فادركه صاحبه وقد قتله ايوكل قال لا واحتمال استناد المنع فيه عن الاكل الى عدم التسمية لا الى الاسترسال يمنعه ترك الاستفصال وان قلت يتلازم عدم التسمية والاسترسال فهو تعميمه يكون دليلا على المط ويقويه الاحتمال المذكور يقول الراوي في ذيل الرواية وقال ع اذا صاد وقد سمى فليأكل وان صاد ولم يسم فلا ضعيف جدا لان المراد من الذيل بيان ما يعتبر مع الارسال ولا اقل ذلك من الاحتمال وهو كاف في بقاء العموم الناشي من ترك الاستفصال ولمرسلة ابي بصير لا يجزي ان يسمي الا الذي ارسل الكلب وفي رواية زرارة لا يسمي الا صاحبه الذي ارسله وجه الدلالة انه لو لم يرسله فلا يكون تسميته مجزية بدلالة الروايتين اذ لا يكون مرسل حتى يكون التسمية ممن ارسله واذا لم يكن تسميته لم يحل اصلا ولجماعا وكتابا وسنة ولرواية السكوني المتقدمة في كلب المجوسي لا تاكل صيده الا ان ياخذه المسلم فيعلمه ويرسله وجه الدلالة واضح ولمفهوم قوله في رواية سليمان بن خالد المتقدمة ان كان يعلم انه رميته هي التي قتلته فلياكل ويدل عليه ايضا نهيه سبحانه في الكتاب والسنة عن اكل ما لم يذكر اسم الله عليه والتصريح باشتراط ذكر اسم الله عليه فان في تحقق ذكر اسم الله على الصيد الذي ليس في يد الذاكر بل قد يبعد عنه كثيرا خفاء واجمالا ولا يعلم متى يتحقق ذكر اسم الله عليه ولازم الاخذ بالمتيقن وهو اذا صاد عن الارسال والاستعمال واما بدونه فلا يعلم تحقق ذكر اسم الله عليه ومما ذكرنا ظهر ان المسئلة واضحة الماخذ بحمد الله سبحانه فمناقشة جمع من المتاخرين كالاردبيلي وصاحب الكفاية وشارح المفاتيح في بعض ادلتها غير ضايرة **فرعان** أ لو استرسل الكلب بنفسه فزجره صاحبه فان لم ينزجر فلا يحل صيده لعدم صدق الارسال قطعا ولو انزجر ووقف ثم اغراه صاحبه فان لم يزد في عدوه فلا يتحقق الارسال قطعا اذ لم يظهر اثر الاغراء واحتمال كونه ارسالا لجواز كون نهايته بعد الاغراء بانه لما ذكر ضعيف لتوقف الحل على العلم بذلك مع انه خلاف الاصل وان زاد في عدوه فقال الاردبيلي فيه وجهان من حيث ان زيادة

العدو

كتاب الصيد وفيه ابحاث

المعلَّم
العدو وشرعيته بمنزلة الارسال فيكفي ومن حيث ان هذا العدو مركب من ارسال واسترسال وليس هو ارسالا فلا يكون محللا كالقتل بالكلب المعلم وغير
والتحقيق ان زيادة العدو بالاغراء لا يسمى في العرف ارسالا ولا اقل من عدم معلوميته ذلك مع انه شرط في الحلية ومنها ان يقصد بارساله الكلب او رمي به
السهم الصيد المحلل بالاخلاف فيه فلو ارسل كلبه لينظر عدوه او رمى السهم الى هدف وارسل ورمى للامتحان او اللعب او المشق فاتفق انه اصاب صيدا وقتله
او ارسل الاول او رمى الثاني الى غير محلل كخنزير او مسوخ فصاد الاول واصاب الثاني ظبيا اتفاقا لم يحل لما اشير اليه سابقا من دلالة الكتاب والسنة المتواترة
على اشتراط حلية الحيوانات على ذكر اسم الله عليه ولا يعلم ذكر اسم الله عليه الا اذا قصده بخصوصه حين الارسال والرمي فلا يحل الا معه ومما ذكرنا ظهر
ضعف ما استظهره المحقق الاردبيلي من الحكم بالحل في هذه الصور للعمومات وخلو الادلة عن قصد الصيد وتخصيص الحرمة بما هو الغالب في هذه الصور من
ترك التسمية وجعل البحث مع فرضها ثم ان مقتضى ما ذكرنا عدم الحلية مع عدم قصد الصيد المعين مطلقا وان قصد جنسه او صيدا اخر محللا او احد هذه الظباء
الا ان هذه الصور خارجة بالاجماع وبرواية عباس بن صهيب المتقدمة في المسألة الاولى من البحث الثاني من الفصل الاول ولو سمى بعد مشاهدة رميل الكلب
او السهم الى المحلل لم يفد لعدم معلومية كون ذلك ذكرا اسم الله عليه فيقتصر على موضع الاجماع نعم لو ارسل الى غير محلل فزجره عنه او وقفه ثم اغراه الى
المحلل وسمى حل لا يقال لا يتم ذلك لو نسي التسمية حيث انه لا يشترط قلنا يثبت الحكم بالاجماع المركب مضافا الى ان الثابت من معذورية ناسي التسمية
انما هي اذا قصد المعين بالارسال او الرمي ونسي التسمية لا مطلقا لعدم شمول مطلقات معذورية الناسي لمثل ذلك ولولا جل ذلك لكرهته ومنها
ان يسمى عند ارسال الالة او استعمالها مطلقا حيوانا كان او جمادا بلا خلاف فيه عندنا بل بالاجماع له وللاصل والايات العديدة من الكتاب والمتواترة من
الاخبار كالصحاح الاربع لمحمد بن قيس وسليمان بن خالد والحلبي والموثقات الثلث للبصري وسماعة وزرارة وحسنة محمد بن قيس ومرسلة بهر والروايات
الثلث لابي بصير وعبد الله بن سليمان المتقدمة جميعا وغيرها فلو ترك التسمية لم يحل الصيد لاصالة عدم التذكية بدونها كما مر في الاصل الثاني من المقدمات
ولتقييد الحلية منطوقا او مفهوما بالتسمية بل في مفهوم موثقة زرارة اثبات الباس في الاكل بدون التسمية وفي احد صحيحي الحلبي من ارسل كلبه ولم يسم فلا
ياكله ثم انه لا خلاف نصا وفتوى في اجزائها اذا وقعت عند الارسال اي ما يسمى مقارنا له عرفا مقدما عليه او مؤخرا عنه لا ينافي المقارنة العرفية كما
يدل عليه الصحاح الست المتقدمة ثلث منها لسليمان والحذاء ومحمد بن علي الحلبي وثلث للحلبي ففي الاولى فيسمى حين يرسله وفي الثانية وليسم اذا سرحه وفي
الثالثة وقد سمى فكل ذلك وفي الرابعة وقد سمى حين يرمي وفي الخامسة وقد كان سمى حين رمى وفي السادسة وقد سمى حين ضرب وهل يجزي اذا
سمى بعد الارسال ما بينه وبين عض الكلب او اصابة السهم فيه خلاف فالشهيدان بل اكثر الاصحاب كما في المفاتيح الى الاجزاء للعمومات واولويته بالاجزاء من حال الارسال
لقربه من وقت التذكية وذهب جماعة ونسبه بعض مشايخنا الى ظاهر كثير منا الى عدمه وهو الاقوى لاصالة عدم وقوع ذكر اسم الله على الصيد حتى يعلم وقوعه عليه
فان محمد معناه خفاء كما مر فيقتصر على القدر الثابت ولمفهوم قوله في رواية ابي بصير السابقة في المسألة الثالثة من الفصل الاول من البحث الاول وان اصبت
كلبا معلما او فهدا بعد ان تسمى فكل وعمومات التسمية انما كانت مقيدة لو لم يكن مقيدة بكونها واقعة على الصيد الموجب لابهام معناه المستلزم للاقتصار
على القدر المعلوم والاولوية المدعاة ممنوعة لعدم معلومية العلة **فروع** أ ما ذكرنا من اشتراط التسمية والحرمة بدونها انما هو اذا كان متذكرا
لوجوبها وتركها عمدا اما لو اعتقد وجوبها ونسيها ولم يتذكر قبل اصابة الالة الى الصيد فيحل الصيد بلا خلاف كما في المفاتيح وشرحه في
غيرها للموثقة البصري المتقدمة في المسألة الثالثة من الفصل الاول ورواية زرارة المتقدمة في الثانية من الثاني المعتضدتين بما ذكر وثبوت
الحكم في الذبيحة كما ياتي فههنا اولى وبهما يقيد اطلاقات النهي عما لم يسم عليه في الكتاب والسنة ب لو نسيها حال الارسال وتذكر قبل
الاصابة فعلى القول بالتسامح وقت ما بين الارسال والاصابة يجب التسمية والوجه واضح لبقاء وقت الوجوب ولو تركها فيكون كمتعمد الترك عند
الارسال وكذا على المختار كما صرح به شيخنا الشهيد الثاني حيث حصر محل الخلاف السابق في محل التسمية في المتذكر عند الارسال واما الذاهل
عنها حينئذ المتفطن لها قبل الاصابة فلم يجعل وجوب التسمية فيه محل الخلاف بل كما قيل قطع به في ذلك وربما ادعى الاجماع عليه وجعله
في الكفاية قولا واحدا ويدل عليه ما اشرنا اليه من ابهام معنى ذكر اسم الله على الصيد وكون التخصيص بحال الارسال للاخذ بالمتيقن وهو يحصل
بالتسمية في الاثناء فاذا تركها ج لا يعلم انه ناسي التسمية المطلوبة فيبقى على اصالة الحرمة ج هل النسيان الذي يعذر تارك التسمية معه هو الذي
كان مع اعتقاد الوجوب او لا صرح المحقق في فع والشيخ ظاهرا في يه والحلي والقاضي بالاول حيث قيد والنسيان بذلك القيد وظاهر الاكثر
الثاني حيث لم يقيدوه به وظاهر التنقيح التردد ودليل الثاني اطلاق النسيان وحجة الاول تبادر معتقد الوجوب منه وهو قريب فانه لا يقال
لتارك شيء لا يعتقد وجوبه مع عدم تذكره وعدم التفاته اليه انه تركه نسيانا فان المتبادر منه ان يكون الترك لاجل النسيان فقط د لو تركها
جهلا ففي الحاقه بالعامد او الناسي وجهان اوجههما الاول لاصالة الحرمة قبل ذكر اسم الله عليه الخالية عن الدافع ولصدق عدم التسمية
التي صرحت الاخبار منطوقا ومفهوما بعدم الحلية معه وعدم صدق النسيان الذي قام مقامها بالدليل ووجه الثاني الحاقه بالناسي وهو قياس
فاسد ومثل قوله الناس في سعة مما لا يعلمون ضعفه ظاهر هـ يشترط ان يكون التسمية من المرسل فلو ارسل واحد كلبه ولم يسم وسمى غيره
لم يحل الصيد بدون التذكية لعدم معلومية كون ذلك ذكر اسم الله عليه فيندرج تحت اصالة الحرمة وللاخبار كصحيحة محمد الحلبي من ارسل كلبه ولم يسم
فلا ياكله فان اطلاقها يشمل ما لو سمى غيره وايضا مرسلة ابي بصير لا يجزي ان يسمي الا الذي ارسل الكلب ورواية محمد عن القوم يخرجون جماعتهم

في بيان انه يشترط في حلية الصيد بان يقصد بارسال الكلب او رمي السهم الصيد المحلل اجماعا

في معنى اشتراط التسمية في حلية الصيد وتعيين زمانها من الارسال الى حين اصابة الصيد

الى الصيد فيكون الكلب لرجل منهم ويرسل صاحب الكلب كلبه ويسمى غيره ايجزي عن ذلك قال لا يسمى الا صاحبه الذي ارسله ومنها ان يستقل السبب
المحلل في ازهاق الروح ويتفرع عليه انه لو ارسل المسلم والكافر آلتيهما وقتل الصيد بحيث علم ان لكل واحد دخلا في قتله حرم سواء اتفقت آلتهما
كالكلبين او اختلفت كالكلب والسهم وانه لو ارسل كلبا معلما وغير معلم وقتلاه معا او قتله كلبان مرسل وغير مرسل لم يحل وانه لو رمى صيدا فوقع في الماء
او تردى من جبل وقتلهما معا لم يحل ايضا وانه لو رمى بسهمين او ارسل كلبين سمى على احدهما ولم يسم على الآخر او قصد الجنس المحلل باحدهما دون الآخر و
قتلهما معا حرم ايضا والدليل على اشتراط ذلك بعد ظاهر الوفاق ان الثابت من ادلة الشروط اشتراط الحلية بوقوع القتل من السبب الجامع للشرائط وهو
في مفروض المسألة احد السببين المختلفين ولم يحصل منه القتل وما حصل منه هو مجموع الامرين وهو غير جامع لها لقلنا لا نعلم كون الامرين جامعا لها
فلا يعلم حصول الشرائط المعتبرة فلا يحكم بحصول المشروط ويدل على المطلب ايضا مرسلته اذا ارسلت كلبك على صيد وشاركه كلب آخر فلا تاكل منه الا ان
يدرك ذكاته ونحوها الرضوية بعينه واستدل على المطلب بالاخبار الكثيرة الآتية في بعضها في الشرط الآتي والمتقدم بعضها فيما سبق المتضمنة للنهي
عن اكل ما وجد كلب غير معلم مع المعلم او كلب غريب مع المعلم او اكل ما غاب ولم يعلم ان سهمه هو الذي قتله او رميته هي التي قتلته او اكل ما وقع
في ماء او تدهده من جبل وفيه انه يحتمل ان يكون النهي عن الاكل في المذكورات لاحتمال الاستقلال لغير الآلة المحللة في القتل واستناده الى ما ليس بمحلل و
هو غير مفروض المسألة الآن نعم يمكن ان يقال بثبوت المطلوب من عموم تلك الاخبار او اطلاقها فانها شاملة لما اذا لم يعلم استقلال شيء منهما وعلم مدخليتهما او
شك في استناد الموت الى السبب المحلل خاصة او اليهما معا فيتم التقريب ثم انه فرع بعضهم على تلك المسألة ما اذا اثبت الصيد بالة غير محللة اي جعلته
غير قادر على الامتناع والعدو وصار مثل الاهلي وصار اخذه سهلا ثم قتلته الآلة المحللة فاجتمع فيه سببان محلل ومحرم وفرع ذلك بعض آخر على اشتراط
الحلية بالصيد كونه وحشيا غير مقدور عليه بالسهولة كما مر وليس شيء من التفريعين بجيد اما الاول فلان السبب الاول ليس سببا لازهاق الروح ولا
مدخلية له فيه اصلا وليس هو الا مثل اعطاء الكافر سهمه او كلبه للمسلم او تنفير احد صيدا من مكان يصعب الاصطياد فيه الى مكان يسهل فيه او كثرة
عدو الصيد بحيث يعجز عن الفرار عن الكلب او خوفه منه مع انه لا يعد شيء منها من باب اجتماع السببين واما الثاني فلان تعجيز الاولين للصيد لا يخرجه
عن صدق الصيد عليه عرفا اذا كان ذلك مقارنا لاثر الآخر او قريبا منه والمنع عن المقدور عليه انما كان للخروج عن صدق الصيد كما مر هذا مع انه روي
في قرب الاسناد عن علي عن اخيه ع عن ظبي او حمار وحش او طير صرعه رجل ثم رماه بعد ما صرعه غيره فقال كله ما لم يتغيب اذا سمى ورماه ومنها ان يعلم استناد
موت الصيد الى السبب المحلل فلا يحل ما شك فيه واحتمل استناده الى غيره او اليهما معا بلا خلاف فيه كما صرح به غير واحد ويتفرع على ذلك انه لو ارسل كلبين او
كلابا او سهمين او سهما وكلبا وسهما سمى على احدهما دون الآخر ولم يعلم استقلال المسمى عليه في الموت لم يحل وكذا لو ارسل كلبا بان كذلك وانه لو
غاب الصيد بعد عض الكلب او اصابة السهم ثم وجده مقتولا لم يحل الا اذا علم استناد الموت الى الآلة المحللة وانه لو رماه بسهم فتردى من جبل او حائط
او وقع في ماء ومات لم يحل اذا احتمل استناد الموت الى كل منهما او كليهما والدليل عليه اصالة عدم التذكية الثابتة بما مر في الاصل الثالث من الاصول المذكورة
في المقدمة منضمة الى صحيحتي سليمان وحريز وموثقة سماعة المتقدمة جميعا في المقدمة ورواية ابي بصير المتقدمة في المسألة الاولى من البحث الاول
من الفصل الاول المعللة بقوله لانك لا تدري اخذه معلم ام لا وصحيحة محمد بن قيس ومرسلتي الفقيه وروايتي زرارة وعيسى بن عبد الله المتقدمة
جميعا في المسألة الاولى من البحث الثاني من الفصل الاول ومرسلته المتقدمة في الشرط السابق والى صحيحة الحذاء فيمن يسرح كلبه المعلم وفيها وان
وجد معه كلب غير معلم فلا تاكل منه وصحيحة محمد بن قيس في صيد وجد فيه سهم وهو ميت لا تدري من قتله قال لا تطعمه ورواية زرارة اذا رميت فوجدته
وليس به اثر غير السهم وترى انه لم يقتله غير سهمك فكل غاب عنك او لم يغب وموثقة سماعة عن الرجل يرمي الصيد وهو على الجبل الى ان قال فان وقع
في ماء او تدهده من الجبل فمات فلا تاكله ورواية وفيها فان وقع في الماء عن رميتك ومات فلا تاكل منه ثم بعض تلك الروايات وان كانت
مطلقة في النهي عن اكل الصيد بعد موته غائبا كما حكي عن الشيخ في بعض كتبه او موته في الماء او بعد السقوط عن مثل الجبل كما حكي عنه ايضا الا انه يحمل
على المقيدات بظهور انه اذا لم يعلم استناد الموت الى السبب المحلل ولو علم ذلك حل ويؤكده ايضا ما دل على اكل الصيد الواقع في الماء اذا كان راسه خارجا
عنه كمرسلته المتقدمة في المسألة الاولى من البحث الثاني وصحيحة زرارة ان ذبحت ذبيحة فاجدت الذبح فوقعت في النار او في الماء او من فوق بيتك
او جبل اذا كنت قد اجدت الذبح فكل وهل يقوم الظن الغالب في المقام مقام العلم ام لا الحق هو الثاني للاصل والتقييد في كثير من الاخبار كصحيحي
سليمان ومحمد بن قيس وموثقة سماعة ورواية ابي بصير ومرسلته بالعلم او الدراية وحكي عن بعض الاكتفاء بالظن ولعله لقوله في رواية زرارة
وتدري انه لم يقتله غير سهمك وللاكتفاء بخروج الراس عن الماء او اجادة الذبح والتفصيل بين الاكل منه وعدمه بعد الغيبوبة في رواية عيسى
ابن عبد الله السابقة فان شيئا منها لا يفيد غير الظن وهو حسن ويؤيده عدم حصول غير الظن الغالب لجواز استناد الموت الى خوف حصل
له عند وصول الآلة او سبب آخر من الامراض يخرج به روحه فيكون هذه الوجوه قرينة لارادة الظن الغالب من العلم الا انه يمكن ان يقال ان المعتبر
هو العلم العادي او ما يقوم مقامه شرعا ومنه اصالة عدم حدوث امر آخر صالح لازهاق الروح او عدم تاثير الامر الحادث في الازهاق ولازمه الحلية
اذا صلحت الآلة المحللة الحادثة للازهاق كالجاء ما الذبح وشق البطن وخروج الحشو وفتق القلب ولم يعلم حدوث ما يصلح له او تاثير الحادث فيه
في الماء مع خروج الراس والحرمة اذا صلح الامران الحادثان للتاثير كما اذا دخل الراس في الماء او قطع بعضه واكله والظن تلازم الامرين غالبا

كتاب الصيد والذباحة

في بيان الحياة المستقرة المعتبرة في التذكية والمراد منها وفي اعتبارها في الصيد

العمل بالظن في الاصل في المسئلة والاحوط عدم التعدي عن العلم او ما يقوم مقامه ومنها عدم ادراك الصايد المتمكن من التذكية والذبح مع اتساع
الوقت لها للصيد حيا فان ادركه كذلك لم يحل الصيد بدونها التذكية الذبحية اما اشتراط التذكية مع ادراكه حيا ولو بحيوة غير مستقرة وامكان
التذكية واتساع الزمان لها فلا يعرف فيه خلاف مع استقرار الحيوة ويدل عليه قوله في صحيح محمد وغيره واحد ان اخذه فادركت ذكاته فذكه وان ادركته
وقد قتله واكل منه فكل وفي صحيح الحذاء فاذا ادركه قبل قتله ذكاه وفي رواية ابي بصير وان ادركت صيده وكان في يدك حيا فذكه فان عجل عليك فمات
قبل ان تذكيه فكل وفي الاخرى في البعير الممتنع المضروب بالسيف او الرمح فكل الا ان تدركه ولم يمت بعد فذكه وفي رواية عبد الله بن سليمان اذا طرف
العين او ركضت الرجل او تحرك الذنب وادركته فذكه والرضوي اذا اردت ان يرسل الكلب على الصيد فسم الله فان ادركته حيا فاذبحه انت وان ادركته
وقتله كلبك فكل منه وبهذه الاخبار يخص عموم الكتاب والسنة مع ان اكثرها معلق للحل على القتل لا يقال الامر بالتذكية لا يدل الا على وجوبها او رجحانها
لا على اشتراطها في الحلية الثابتة للمقتول الكلب مثلا بالعموم ما قلنا يثبت الحرمة بدونها بالاجماع المركب بل يثبت بالمفهوم في بعض الاخبار المذكورة
ايض واما عدم اشتراطها مع عدم امكان التذكية لعدم وسعة الوقت او لعدم حضور الالة او امتناع الصيد بتبعية قوته حتى مات او نحو ذلك
فعلى الحق الموافق لجماعة منهم الصدوق والاسكافي والشيخ في يه وئب والكف ويح وجمع اخر من القدماء والمتاخرين ويدل عليه اطلاقات الكتاب و
السنة الخالية عن المقيد سوى ما مر من اوامر التذكية وهو غير مقيدة لتقييد الامر الشرعي المثبت للشرطي هنا بالامكان قطعا مع انه على فرض الدلالة
مطلقة يجب تقييدها او نحو ذلك لصحيحة جميل عن الرجل يرسل الكلب الى الصيد فياخذه وليس معه سكين يذكيه بها ايدعه حتى يقتله ويأكل منه قال لا
باس الحديث وموثقة ابنه ارسل الكلب وسمى عليه فصيد وما بيدي شيء اذكيه فقال دعه حتى يقتله وكله ومرسلة يه ان ارسلت كلبك على صيد فادركته و
لم يكن معك حديدة تذبحه بها فدع الكلب يقتله ثم كل ونحوها في الرضوي والمخالف في الاول فرقتان احديهما من استشكل في اعتبار التذكية مع ادراك
الحيوة مط وهو صاحب الكف حيث قال وان بقيت فيه حيوة مستقرة فظاهرهم وجوب المبادرة بالمعتاد الى تذكيته وفي اثباته اشكال انتهى ولعله
مبني على قاعدته من الاستشكال في دلالة الاوامر الشرعية على الوجوب لا وجه له الا ان يقال الوجوب الشرعي الذي هو حقيقة الاوامر منفي هنا
فيحمل على المجاز واذ لا يتعين فيحمل مجرد الرجحان ولكن يرد عليه ان المدلول عليه القراين الحالية في امثال المقام كون التجوز هو الوجوب الشرطي وهو مراد
الاصحاب ايض من وجوب التذكية هنا مع ان نفي انتفاء الوجوب الشرعي هنا ايض نظر لكون ترك التذكية اتلافا للمال المحترم وتضييعا له وهو الاسراف
المحرم بالكتاب والسنة فيكون فعل ضده واجبا وقد صرح بذلك المحقق الاردبيلي قدس سره في المسئلة وثانيتهما من قال بعدم اعتبارها مع
الحيوة الغير المستقرة وتخصيص وجوبها بالحيوة المستقرة المعتبرة في بعض كلماتهم بما يمكن البقاء يوما او يومين بل في بعضها الايام وفي بعض اخر يوما
او بعض يوم وهو المحكي عن ط بل عن المشهور بين المتاخرين كما في ح يع وغيره بل مط كما في يع وهو المصرح به في كلام الفاضلين واستدل له بان ما لا يستقر
حيوته فقد صار بمنزلة المقتول وهو وجهها فاسد في مقابلة النص وقد يتوهم ان القتل الذي علق عليه الحلية يتحقق عرفا مع انتفاء استقرار الحيوة فيقال
لمن ضرب شخصا ضربا يقطع بموته بعد لحظة او لحظتين انه قتله وفيه مع ان ذلك تجوز يراد به انه اشرف على القتل ويراد انه يتحقق قطعا ان ذلك لو
سلم فليس في عدم استقرار الحيوة بالمعنى المتقدم فانه يقال لمن قطع بموته غدا او بعد غد انه يقتله بعد نعم لو توهم فانما هو اذا اريد منه احد المعاني
الاخرى الذي ذكروه كما قيل غير مستقر الحيوة ما لم يتسع الزمان للتذكية مع حضور الالة او ما كانت حركته حركة المذبوح او ما لم تطرف عينه ولم
يركض رجله ولم يتحرك ذنبه ذكر هذه المعاني المحقق الاردبيلي او ما قطع حلقومه او فتق قلبه او شق بطنه ذكره بعض اخر ومع ذلك ايض لا يفيد لتعليق
الحكم في روايتي ابي بصير المتقدمتين بالموت وعدم الموت وعدم صدق الموت مع بقاء مطلق الحيوة ظاهر ولولاهما لكان الروايتان لكنا نفسر الحيوة
المستقرة بما هو ظاهر معناها اي الحيوة التي لم يشرع بعد في الخروج ولها استقرار في البدن وغير المستقرة بما انه لو زال عن مستقره وشرع في النقصان
والانتفاء والخروج وان بقي منه شيء بعد وهذا المعنى هو الراجع الى احد المعاني الاربعة الاخيرة ونحكم باشتراط وجوب التذكية بالحيوة المستقرة
لصدق القتل عرفا بل لغة مع جعل الحيوان بهذه المثابة ولا دليل على توقف صدق القتل لغة على خروج تمام الروح مع عدم صحة السلب عما خرج شيء من
روحه ويندرج في الخروج الى ان يتم ولبقاء هذه الحيوة الغير المستقرة للذبايح بعد التذكية ولا يحتاج الى تذكية اخرى ولذا قالوا بعدم ابانة الراس
بعد التذكية وقبل خروج الروح فيعلم منه انه يحصل التذكية بما يجعل الحيوة غير مستقرة بهذا المعنى فيكون حاصلا في الصيد ايض ولا يضر اخبار
طرف العين او ركض الرجل او حركة الذنب في ذلك اصلا لان اكثرها كما ياتي واردة في خصوص الذبيحة ونادر منها يحتملها ويحتمل الاطلاق ايض والمراد منها بيان
وقت ادراك ذكاة ما لم يذكه بعد ويريد تذكيته لا ما ورد عليه تذكية صيد او ذبيحة وبالجملة واردة فيما لم يكن مسبوقا بتذكية او ما يحتمل كونه تذكية و
منه يظهر حال رواية ليث المرادي الواردة في صيد الصقور والبزاة كل ما لم يقتلن اذا ادركت ذكاته وخير الذكاة اذا كانت العين تطرف والرجل
يركض والذنب يتحرك فانه هذه الذكاة ايض غير مسبوقة فهو كالذبيحة ولا يشترط فيها حيوة مستقرة الآن الروايتين المذكورتين يصدنا عن الحكم بذلك
الامر المناسب للاعتبار ولعل المتاخرين لبنائهم في العمل على تنويع الاخبار بانواعها المعروفة وعدم العمل بالضعف طرحوا الخبرين من البين وحكموا
بالفرق بين الحيوتين واما القدماء فلعدم تعرضهم في الاخبار وبهذه التفرقة لم يذكروا ذلك وعلقوا الحكم على الحيوة والموت بالاطلاق وترك جماعة
منهم الشهيدان او من تبعهما ممن تاخر عنهما وابن حمزة كما حكي عنه في لف والتنقيح اعتبار استقرار الحيوة ولذا قال الشهيدان كما حكي عنهما في ح يع انه ليس في

بتذكيته

الحلى

كلام قدماشا حكاية استقرار الحيوة وحكى عن الشهيد نجيب الدين يحيى بن سعيد ان اعتبار استقرار الحيوة ليس من المذهب وهو الظ كما قيل من الشيخ و ايض حيث نسبا مفاد الاخبار الذى هو الاطلاق الى الاصحاب و الى رواياتهم فتد ويحتمل ان يكون هذا الكلام منهم فى الذبيحة دون الصيد كما هو الظ وخلط فى المقامين من لم يفهم الفرق بين التذكيتين فان الظ ان بناء الاصحاب فى غير الصيد عدم الاعتناء بالحيوة المستقرة فالاكتفاء بطرف العين ومثله لبقاء الحيوة وفى الصيد اعتبار استقرار الحيوة بالمعنى الذى ذكرنا فى لزوم التذكية لئلا يرد تذكية على تذكية فان بقاء الحيوة الغير المستقرة بعد الذبح كما لا يحتاج بعده الى تذكية فيلزم ان يكون كذلك فى الصيد ولذا اشترطوا فى لزوم تذكية بقاء الحيوة المستقرة ولم يشترطوه فى الذبيحة ومثلها ومنه صيد الصقور والبزاة وغير الماهر فى الفن قد يرى فى كتب المحققين من العلماء اشتراط المستقرة فى الصيد دون غيره فيحكم بالتنافى بين الموضعين ولقد كنا نحكم بالتفصيل ايض لولا الروايتان كما ذكرنا واما المخالف فى الثانى فهو ايض بين طائفتين اوليهما من يقول باشتراط التذكية فى حلية الصيد ومع استقرار حيوته ولو لم يتسع الوقت لها فلو تركها والحال ذلك حتى مات حرم حكى عن ف والسرائر لاطلاقات الامر بالتذكية مع الحيوة و اجيب بلزوم تقييد الامر بها بالقدرة ومع عدم اتساع الوقت لا يكون مقدورة وفيه ان لزوم التقييد بالقدرة انما هو فى الامر بمعنى الوجوب الشرعى دون الشرطى الا ان يق بالشرعية هنا بالتقريب الذى تقدم منا فيقيد بالقدرة ويبقى حال عدمها تحت عموم حلية الصيد هذا مع ان قوله فان عجل عليك فى رواية ابى بصير صريح فى الحلية مع اتساع الوقت منجبر بحكاية الشهرة فى لك وضه لو قيل بضعف الرواية فيه يقيد الاوامر لو كانت شرطية مطلقة وثانيهما من يقول باشتراطها فى الحلية لو كان عدم امكانها لعدم حضور الالة فلو لم يدركها لعدم حضور الالة لم يحل ذهب اليه المحقق فى كتابيه وحكى عن الحلى وابن حمزة بل نسب الى المشهور لاصالة الحرمة والاخبار المتقدمة الدالة على اعتبار الذبح بعد ادراكه مطلقا ويرده ما مر من اطلاق الكتاب و السنة ومن صحيحة جميل وما تعقبها من الروايات المتقدمة واجيب عن الاول بمنع اطلاق الكتاب فى السنة استنادا الى انه لو كان كذلك لجاز ترك التذكية مع وجود الذبح وصحة حركة ونحوه وهو بانه نعم كان كذلك لولا الاجماع والاخبار الموجبة للتذكية مع ادراكها والقول بان الاخبار المذكورة شاملة لمفروض المسئلة ايض لان غايتها التقييد بالامكان وعدم العذر وفقد الالة ليس بعذر كما فى الحيوان الغير الممتنع الممكن فيه التذكية مردود بانه لم ليس فقد الالة عذرا مع انه لا يمكن الذبح بدونها البتة مع انه قد يكون فقدها لنسيان اخذها او عدم ارادة صيد اولا وانفقادها بعد الاخذ وانكسارها وعدم كونه عذرا فى غير الممتنع لانه لا يقبل العذر اصلا ولذا لو مات قبل وصول المالك اليه ولو عجل فى الوصول غاية التعجيل لم يحل وكيف يكون عدم اتساع الزمان عذرا كما ذكره هذا القايل ولا يكون ذلك عذرا والتفرقة بينهما بصدق الادراك مع فقد الالة فاعرف وعدم صدقه مع عدم اتساع الزمان فاسدة لانه ان اريد ادراك الذكاة فلم يدركها فى شئ من الحالين وان اريد ادراك الحيوة فقد ادركها فى الحالين مع انه استدل للتقييد باتساع الزمان بعدم المعذورية بدونه وهو هنا يتحقق قطعا الا بعدم صدق الادراك وعن الثانى بمنع دلالة الروايات المتقدمة لانها لا تدل على الازيد من اخذ الكلب للصيد وهو غير صريح فى ابطال امتناعه بل يجوز ان يكون الصيد بعد باقيا على الامتناع والكلب ممسك له فاذا اقتلع فهذا قتل ما هو ممتنع فيحل بالقتل وفيه ان قوله ولا يكون معه سكين وقوله فيذكيه بها وقوله ايدعه قراين موجبة لصراحته فى صورة ابطال الامتناع سيما ان الثالث بطلانه بمجرد الاخذ وبتضمن المرسلة لقوله فادركته الذى هو بعينه عبارة ادلة الامر بالتذكية والقول بان غاية ما يفيد تلك القراين الظهور وهو لا ينافى الحمل على صورة بقاء الامتناع جمعا بين الادلة فاسد جدا اذ هل يكون الادلة الشرعية الا الظواهر وبها يخصص العمومات ويقيد الاطلاقات ولا يقول احد بارتكاب خلاف الظاهر فى الخاص او المقيد جمعا بينه وبين العام او المطلق وافسد منه ما قيل انه على تقدير الصراحة ايض يقوى القول باعتبار التذكية مع فقد الالة لاعتضاده بالشهرة العظيمة غايتها الحكية وهى ليست بتلك المثابة مع ان المرجح ليس هذه الشهرة بل هى الشهرة فى الرواية وهى هنا مفقودة وايض الاحتياج الى المرجح انما هو مع التعارض المحتاج اليه وبعد تسليم الصراحة يكون الصحيحة وما بمضمونها خاصة فيكون مقدمة البتة سيما مع عمل فحول القدماء بها ولو سلم التعارض فلا يكون مرجح فيرجع الى الاصل الا بالتذكية بعد التسمية

التى هى من المرجحات الشرعية فانه ان ثبتت الشهرة فضلا عن العظيمة

فرع يجب المسارعة عرفاً الى الصيد بعد ارسال الآلة

فروع أ المشهور كما قيل وجوب المسارعة العرفية بالمعتاد الى الصيد بعد ارسال الالة او بعد اصابتها الصيد شرطا او شرعا وتامل فيه جماعة من المتاخرين كالمحقق الاردبيلى وصاحب الكفاية وشارح المفاتيح وبعض مشايخنا المعاصرين مصرحين بعدم وجدانهم دليلا عليه الا ما ذكروه الاول من انه لولا المسارعة لاحتمل اصابة الالة ومجرد الجرح بها ثم الموت بعده لا بذلك الجرح فقط فلا يكون مقتول الالة فيحرم واما مع المسارعة فان ادركه حيا يذكيه والا فيعلم انه مقتول الالة وما ذكره الاخير من اصالة الحرمة وعدم انصراف الاطلاقات الى صيد لم يتحقق اليه المسارعة المعتادة لان المتبادر منها ما تحققت فيه والا لحل الصيد مع عدمها ولو بقى غير ممتنع سنة ثم مات بجرح الالة مع ان الثابت من استقراء النصوص دوران حل الصيد بالاصطياد وحرمته مدار حصول موته حال الامتناع به وعدمه مع القدرة عليه فيحل فى الاول دون الثانى الا مع تذكيته وعن الحلى الاجماع عليه حيث قال ولا يحل مقتول الكلب الا مع الامتناع اجماعا فلو اخذته الالة وصيرته غير ممتنع توقف حلها على التذكية فيجب تحصيلها بالمسارعة المعتادة ويرد على الاول ان الاحتمال المذكور جار مع المسارعة ايض وقد يعلم استناد الموت بدون المسارعة مع القراين و بالجملة العلم باستناد الموت الى الالة امر اخر وراء المسارعة وعلى الثانى منع اصالة الحرمة بعد ارسال الالة واجراء التسمية وعدم تفاوت الاطلاقات بالنسبة اليهما تحققت المسارعة او لم يتحقق ونسلم حليته ما مات بالجرح ولو بعد سنة وان ادعى الاجماع على خلافه فهو فيه الحجة ومنع دلالة الاستقراء على ما ذكره واى نص او ظاهر فيه عليه الدلالة ومراد الحلى بيان ما يحل بالصيد اى الحيوان الممتنع كما ذكرنا ايض لا وقوع الموت والقتل للممتنع حال الامتناع فانه غير محقق غالبا اذ بعد الاخذ و

الاصابة

كتاب الصيد والذباحة

والاصابة بضعف الصيد شيئا فشيئا حتى يموت وعلى هذا فاذكروه من خلو ذلك عن الدليل مطابق للواقع والاصل يقتضى العدم الا بعد مشاهدة
الصايد اصابة الالة الى الصيد والجابه عجزه وضعفه وابطال امتناعه بصدق ادراكه حيا ويجب تذكيته فيلزم المسارعة اليه لئلا يموت الصيد
المدرك حيوته ولا يبعد ان يكون مرادهم ذلك ايضا ب قال بعض شراح المفاتيح باختصاص ادلة وجوب التذكية فيما صيد بالالة الجمادية مع ادراكه
حيا ووجوب المسارعة اليه بالمعتاد فسند غير واضح اقول يدل عليه رواية ابى بصير الثابتة فى البعير الممتنع المتقدمة فى صدر هذا الشرط الا ان
يقال انها مخصوصة بما يجب فى كانه اصلا او وخص فى الضرب بالسيف نعم لمكان العذر فاذا ارتفع وحيوته باقية يعمل فيه بمقتضى اصله بخلاف ما لم يكن
اصله كك والاجماع المركب غير ثابت وعلى هذا فلا ينبغى الريب فى حل مقتول الالة الجمادية اذا ادركه مع الحيوة الغير المستقرة بالمعنى الذى ذكرنا من شروع
الروح فى الخروج للاطلاقات وعدم المقيد فى المقام واما فيما ادركت حيوته المستقرة فالاحوط التذكية مع الامكان واتساع الزمان ووجود
الالة كما فى المقتول بالالة الحيوانية ج اعلم ان ما ذكر انما هو اذا لم يقطع بعض اعضاء الحيوان بالالة واما اذا قطع وابين منه فهو مسئلة اخرى لتعارض
اخبار الاجزاء المبانة من الحى مع بعض الاطلاقات فلها حكم اخر غير حكم هذه المسئلة وما اصاب من جعل المسئلتين من باب واحد ولذا اشكل
عليه المقام واما على ما ذكرنا فلا اشكال كما يأتى الفصل الخامس فى ساير احكام الصيد وما يتعلق به وفيه مسائل المسئلة الاولى
لا يشترط فى حل الصيد اصطياده بالة مباحة فلو غصب كلبا او سهما او غيرهما من الالات فاصطاد به صيدا لم يحرم الصيد وان فعل حراما للاصل
والاطلاقات وعدم دلالة النهى فى امثال المقام من المعاملات على الفساد وان دل عليه فى العقود والايقاعات الثانية الحق المشهور ان
موضع عض الكلب من الصيد نجس يجب غسله لما ثبت من نجاسة الملاقى للكلب بالرطوبة خلافا للمحكى عن طوف فقال بطهارة موضع العض لظاهر
قوله سبحانه فكلوا مما امسكن عليكم من غير امر بالغسل وفيه ان الاذن فى الاكل لا ينافى توقفه على امر اخر اذا ثبت بدليل اخر الثالثة المشهور
كراهة رمى الصيد بالة اكبر منه كقتل العصفور بالسيف والرمح لمرفوعة محمد بن يحيى لا يرمى الصيد بشئ هو اكبر منه وعن الشيخ فى يه وابن حمزة
حرمته استنادا الى المرفوعة وهو ضعيف لقصورها حجة ودلالة واضعف منه قولهما بتحريم الصيد ايض بذلك الرابعة لو تقاطعت الكلاب
او السبع فمع اجتماع الشرايط التى منها التسمية على كل واحد حل الصيد بشرط عدم ادراك الصايد اياه حيا فى تقاطع الكلاب بلا خلاف كما قيل
لوجود شرايط الحل وانتفاء المانع اذ ليس الا تعدد الالة وهو لا يصلح للمانعية للاصل المشار اليه مرارا والاطلاقات مضافا الى مفهوم التعليل
الوارد فى رواية ابى بصير المتقدمة فى المسئلة الاولى من البحث الاول من الفصل الاول فانه يدل على حل الصيد بتعدد الالة والى موثقة محمد الحلبى
المتقدمة فى الاولى من البحث الثانى من الفصل الاول ولا فرق بين تقاطع الكلاب اياه وحيوته مستقرة وعدمه نعم لو تقاطع الصايدان المتعلق
مقتول الكلب بشرط فى حليته وقوع فعلهم بعد موت الصيد على المختار او بعد صيرورته فى حكم المذبوح وانتفاء استقرار حيوته عند من اشترط فى
وجوب التذكية بقاء الحيوة المستقرة وفاقا لجماعة منهم الشرايع بل هو المش بين الاصحاب وجهه ظ لمطابقته للقاعدة المقررة فى المسئلة وخلافا
للمحكى عن الشيخ فى يه فسوى بين تقاطع الكلاب والصايدين فى الحلية لموثقة محمد الحلبى المتقدم اليها الاشارة ولصحيحة محمد بن قيس ومرسلة الواردين
فى الابل المصطاد واجيب عنها بقصورها عن مكافاة اصالة الحرمة والادلة الدالة على اعتبار التذكية فى الحيوانات الغير الممتنعة مع قصورها عن صراحة الدلالة
لتاتى الاحتمالات المعديدة كعدم صيرورة الصيد بالاول غير ممتنع واجتماع الجميع للشرايط فيكونون فيه شركاء او كون التقطيع بعد الموت او بعد الحيوة
المستقرة او حمل التقطيع على الذبح ويرد عليه منع اصالة الحرمة فى المقام ومنع مكافاتها للاخبار الصحيحة والموثقة لو سلمت ومنع اشتراط التذكية فى الحيوة
الممتنعة العاجزة عن الامتناع بالالات الصيدية فانها بذلك غير خارجة عن صدق الصيد كما مر ومنع قصورها فى الدلالة غايتها انها بالعموم او الاطلاق
الذى هو فى الالفاظ حجة نعم يتعارض تلك الاخبار بالعموم من وجه مع اخبار التذكية واذ لا مرجح سوى الشهرة المحكية التى هى للترجيح غير صالحة فيرجع الى
الاصل وهو على ما ذكرنا بعد اجتماع شرايط التذكية مع الحلية فقول النهاية فى غاية القوة والمتانة والاحتياط اولى واحسن فرع لو رمى شخصان
صيدا فوجداه ميتا بالرميين فان كان الجرح عن كل واحد مستقلا فى سببية الموت لولا الاخر حل الصيد وكذا ان جعلاه غير ممتنع وادركاه كانه
ويحكم بالشركة بينهما نصفين ويحتمل القرعة وان لم يكن كل واحد من الجرحين مستقلا فى ازالة الحيوة قبل كل بحال الاحتمال جعل احدهما غير ممتنع خارج
عن الصيدية يتوقف حله على الذبح ثم قتله الاخر فقتل الة الصيد غير ممتنع فلا يحل وبمجرد الاحتمال ينفى الحلية وفيه اولا ان الاصل عدم انتفاء الامتناع
قبل وصول الالة الثانية وثانيا ما عرفت من عدم الخروج عن الصيدية بمجرد ذلك الامتناع الحاصل من الصيد مع انه لو صح ذلك لما حل صيد الا
نادرا اذ يحتمل مقتول الكلب الواحد ان يجعله اولا غير ممتنع بجرح او كسر ثم يقتله فكان قتل غير الممتنع وفساده ظ الخامسة قد مر فى كتاب المطاعم
حرمة الاجزاء المبانة من الحى وسوى فى ذلك الابانة من الات الصيد الحيوانية والجمادية وغيرهما للاجماع والاطلاق كثير من النصوص وخصوص
طائفة منها والنصوص فى ذلك عموما او خصوصا كثيرة جدا كرواية الكاهلى عن قطع اليات الغنم الى ان قال ما قطع منها ميت لا ينتفع به وفى
رواية ابى بصير فى اليات الضان يقطع وهو احياء انها ميتة وصحيحة الوشا يقطعون عندهم اليات الغنم فيقطعونها فقال حرام هى ميتة ومرسلة النضر
الظبى وحمار الوحش يعترضان بالسيف فيقدان فقال لا باس باكلهما ما لم يتحرك احد النصفين فان تحرك احدهما لم يؤكل الاخر لانه ميتة وفى
رواية غياث بن ابرهيم فى الرجل يضرب الصيد فيقده نصفين قال ياكلهما جميعا فان ضربه وابان منه عضوا لم يؤكل ما ابانه واكل ساير وفى مرسلة

النوفلي ربما رميت بالمقراض فاقتل فقال اذا قطعه جدلين فارم باصغرهما وكل الاكبر وان اعتدلا فكلهما وورواية اسحق بن عمار في رجل ضرب غزالا
بسيفه حتى ابانه اياكله قال نعم ياكل مما يلي الراس ثم يدع الذنب وصحيحة محمد بن قيس ما اخذت الحبالة من صيد فقطعت منه يدا او رجلا فذروه
فانه ميت وكلوا ما ادركتم حيوته وذكرتم اسم الله عليه وصحيحة البصري ما اخذت الحبالة فقطعت منه شيئا فهو ميت وما ادركت من ساير جسده حيا فذكه
ثم كل منه وورواية عبد الله بن سليمان ما اخذت الحبالة فانقطع منه شئ او مات فهو ميتة وتفصيل الكلام في هذه المسئلة ان القاطع للجزء اما
الة غير محللة كالحبالة والشبكة والالات الصيد الغير الجامع للشرايط او محللة كالكلب والسيف ونحوهما الجامع للشرايط وعلى التقديرين اما يقطع بجزئين
ميتين غير متحركين او جزئين حيين بحيوة غير مستقرة او احدهما ميت والاخر حي بحيوة مستقرة او غير مستقرة واما الجزءان الحيان بحيوة مستقرة فهو
غير ممكن فعلى الاول اي اذا كانت الالة غير محللة مع القطع بالميتين يحرم الجزءان والوجه واضح وكذا بالحيين بالحيوة الغير المستقرة عند من يعتبر
المستقرة في تذكية الذبيحة وكذا عند من لا يعتبرها لو ادرك الصايد والصيد ميت ويحل احد الجزئين عنده بعد التذكية وهو الجزء القابل لها و
يحرم الاخر ولا يمكن تذكية الجزئين لاختصاص احدهما بمحلها لا محالة واما التذكية الصيدية الممكن ورودها على كل عضو فلم يثبت بدليل وورودها
على بعض الحيوان المنفصل اصلا وكذا لو كان احدهما خاصة حيا بحيوة مستقرة فيحل بعد التذكية اجماعا وعلى الثاني اي كون الالة محللة مع القطع
بالميتين يحل الجزءان بلا خلاف لاطلاقات القتل بالالات الصيدية الخالية عن المعارض وخصوص مرسلة النضر وبالحيين بالحيوة الغير المستقرة
فان لم يدركهما الصايد حتى ماتا معا حلا بلا خلاف لما مر ايضا وان ادركهما حيين فيحلان ايضا عند من يعتبر الحيوة المستقرة في وجوب تذكية الصيد
المدرك مطلقا او في احد الاثنين اي الجمادية كما اخترناه واما من لا يعتبرها ويوجب التذكية فيلزمه توقف حلية الجزء القابل للتذكية عليها
واما الجزء الاخر فيحتمل الحلية لاحاديث الاصطياد وعدم قبوله التذكية فهو مما لم يدرك ذكاته ويحتمل الحرمة لانه جزء مبان من الحي ولعدم معهودية
ورود تذكيتين ذبحية وصيدية على صيد واحد باعتبار الجزئين والاحوط الاجتناب عنه ومع القطع بميت وحي بالحيوة المستقرة مع ادراك
الصايد لتذكيته فيذكى الحي وجوبا في صيد الكلب واحتياطا في صيد الالة ويحرم الاخر اجماعا لجميع الاخبار المتقدمة وبالحيوة الغير المستقرة فذهب
الحلي وجماعة بل كافة المتاخرين كما قيل الى حلية الجزئين لاطلاق احاديث الاصطياد سيما صحيحة محمد بن علي الحلبي المتقدمة في المسئلة الاولى من
البحث الثاني وعن النهاية والقاضي وابن حمزة حرمة الجزء الميت لاطلاق مرسلة النضر وما تاخر عنها من الاخبار والتحقيق تعارض الاطلاقين بالعموم
من وجه في الجزء الميت والترجيح للاول بموافقة الكتاب واصل الحلية الثابتة بعد ذكر اسم الله تعالى واما الجزء الحي فحلال عند من لا يعتبر في وجوب
التذكية الحيوة المستقرة وكذا عند من يكتفي فيه بغير المستقرة ايضا ان لم يدرك الصايد ذكاته او كان الجزء الحي غير محل التذكية وان ادركهما مع كون
المحل مما يقبلها ففيه الاشكال من عدم معهودية حلية جزئي حيوان واحد بتذكيتين مختلفتين ومن اطلاقات الحلية بالتذكيتين والاحوط
الاجتناب عن الجزئين **السادسة** قد تقدم ان للصيد والاصطياد معنيين احدهما ازهاق روح الحيوان الوحشي الممتنع بالاصالة وتذكيته
قبل اخذه والثاني اثبات اليد عليه واخذه حيا للتملك وقد سبق احكام المعنى الاول وشرايطه واما الثاني فالكلام فيه تارة فيما يحل اكله ويحرم و
قد مر في كتاب المطاعم واخرى فيما به يحل اكله من انواع التذكية وهو ايضا قد مر في ذلك الباب ويجئ في باب الذباحة وثالثة فيما يقبل التذكية وما لا
يقبل وهو ايضا اما فيما يقبل منه التملك ويدخل في الملكية او في سبب تملكه اما الاول فقد ذكرنا واثبتنا في كتاب عوايد الايام اصالة تحقق الملكية
بذلك المعنى لكل شئ له جهة انتفاع مقصود للعقلاء ولازمه حصول التملك لكل حيوان ممتنع اصالة له جهة نفع مقصود للعقلاء مع قصد جهة النفع
باحداث سببه فلا يتحقق الصيد بذلك المعنى في مثل الزنبور والحية والفارة ونحوها الا اذا فرض نفع لبعض اجزائها في دواء ونحوه وصيد لاجل
ذلك واما الثاني فهو المقصود ذكره في ذلك المقام فنقول يتحقق الصيد المملك بهذا المعنى بالاخذ الحقيقي ووضع اليد حقيقة عليه كان باخذ
رجله او قرنه او جناحه او الحبل المشدود عليه بنفسه او بوكيله بالاجماع واخبار الاخذ الاتية وكذا يتحقق الصيد المملك باخذه واثبات اليد عليه
بكل الة معتادة لذلك يتوصل بها اليه كالكلب والصقر والباز والشاهين وساير الجوارح والشبكة والحبالة والفخ ونحوها مع قصد الاخذ بها
عند استعمالها بمعنى تسلط الالة عليه او وقوعه في الالة وان يضع الصايد يده عليه بعد بالاجماع والنصوص منها الاخبار العديدة المتضمنة
لحلية صيد الصقور والبزاة والفهد والحبالة بعد التذكية ومنها اخبار اخر كصحيحة ابن سنان من اصاب مالا او بعيرا في فلاة من الارض كلت وقامت
وسيبها صاحبها مما لم يتبعه فاخذها غيره فاقام عليها وانفق نفقة حتى احياها من الكلال ومن الموت فهي له ولا سبيل له عليها وانما هي مثل
الشئ المباح دل بجزئها الاخير على ان كل شئ مباح اخذه فهو له ورواية السكوني في رجل ابصر طايرا فتبعه حتى سقط على شجرة فجاء رجل اخر
فاخذه فقال امير المؤمنين ع للعين ما رات ولليد ما اخذت وصحيحة البزنطي وفي اخرها فان هو صار ما هو لك لجناحيه لا يعرف له طالبا فالمهوله
ومرسلة ابن بكير اذا ملك الطاير جناحه فهو لمن اخذه ورواية ابن الفضل عن صيد الحمامة فتسوى نصف درهم او درهما فقال اذا عرفت صاحبه
فرده عليه وان لم تعرف صاحبه وكان مستوي الجناحين يطير بهما فهو لك ورواية اسمعيل بن جابر وفيها المستوي جناحاه المالك جناحيه يذهب
حيث شاء هو لمن اخذه حلال ورواية السكوني الطير اذا ملك جناحيه فهو صيد وهو حلال لمن اخذه دلت هذه الاخبار على تملك الممتنع
من الحيوانات بالاخذ كما في اكثرها وبالصيد كما في صحيحة البزنطي ومرسلة ابن بكير ولا شك بصدق الصيد عرفا باثبات واحد من الالات المذكورة

كما مر ع

لو كانت الالة غير محللة فيحل الذبيح اجماعا

في بيان معنى الصيد والاصطياد

عليه بعد استعماله بقصد الصيد وكذا الاخذ اذ ليس المراد وضع الجارحة المسماة باليد بخصوصها عليه بل المراد ادخاله تحت تصرفه واقتداره
وهو حاصل باخذ الالة له ومنه يظهر ان الاقوى تحقق التملك بكل آلة استعملها لذلك مع قصد ذلك كوقوعه في حفيرة حفرها في طريق صيد
فوقع فيه وضربه بالحجر حتى يقع او اتخاذ ارض واجراء الماء عليه بحيث يصير موحلة لينوحل فيها الصيد فتوحل او بناء دار للتعشيش او فتح باب بيت
والقاء الحبوبات فيه ليدخل فيه فيغلق عليها الباب لاتخاذ كل ذلك مع الالات المعتادة في صدق الاصطياد والاخذ الذين هما موجبا الحكم
في تلك الالات يصير ملكه ولا يجوز لغيره اخذه منه ولكن يشترط في مثل الارض والدار والبيت ان يخرج الصيد الواقع فيه عن الامتناع عرفا وصدق
عليه الاصطياد كذلك فلو كان بيت كبير تطير فيه العصافير ويصعب تصرفه فلا لعدم معلومية صدق الصيد ولا الاخذ عليه **فروع** انما يملك
الصيد بالاصطياد اذا لم يعرف مالكه والا يجب رده عليه بلا خلاف فيه لعدم جواز التصرف في ملك الغير الا باذنه ولصحيحة البزنطي المتقدم ذيلها
انفا وفي صدرها عن رجل يصيد الطير يساوي دراهم كثيرة وهو مستوي الجناحين ويعرف صاحبه او يجيئه فيطلبه من لا يتهمه فقال لا يحل له امساكه
يرده عليه ولرواية محمد بن الفضل المتقدمة ويشعر بذلك بعض اخبار الخوارج ايضا ويكفي في ثبوت ملكية الغير وجود اثر اليد فيه من قص الجناح او وجود
طوق في عنقه او شد حبل على احد قوائمه ونحو ذلك لافادة اليد الخالية عن المعارض للملكية ولاصالة عدم تحقق ملكية الصايد خرج ما اذا لم
يكن عليه اثر يد بما ذكر فيبقى الباقي وللاخبار المشترطة لتساوي الجناحين او تملك الجناح في ملكية الصايد كما تقدمت ومنها رواية اسحق بن عمار
لا باس بصيد الطير اذا ملك جناحيه **ب** لو وقع صيد في الشبكة فانفلت وخلص منها لا يخرج بذلك عن ملك صايده بل ملكه ونماؤه له وكل من يجيء عليه فهو
له ضامن للاستصحاب والاخبار المتقدمة المشترطة لتملكه بعدم معرفة الطالب له او الصاحب **ج** من اطلق صيده من يده ولم يعرض عنه بقصد ازالة ملكه لم
يخرج بذلك عن ملكه للاستصحاب والاخبار المذكورة الشاملة لمثل تلك الصورة بترك الاستفصال ايضا وان اعرض عنه ونوى باطلاقه قطع ملكيته
عنه فالاكثر كما صرح به بعض من تاخر على بقاء ملكيته ايضا لان زوال الملكية يحتاج الى دليل شرعي ولم يثبت كون الاعراض منه ويدل عليه ايضا ترك الاستفصال
المذكور ايضا نعم غايته جواز تصرف الغير فيه لاعراضه بل تامل فيه بعضهم ايضا سيما اذا كان بالتصرف الناقل وعن ط القطع بزوال ملكه عنه لان الاصل في الصيد
هو الاباحة العامة وانما حصل ملكيته باليد فاذا زالت اليد زالت الملكية وفيه مع ان ذلك الاصل لا يختص بالصيد بل يمكن اجراؤه في كل شيء ان اليد
سبب حصول الملكية لا لبقائها وانما بقي بالاستصحاب والاطلاقات **د** لو اراد اخذ صيد فتبعه لم يملكه بذلك للاصل وعدم صدق الصيد ولا الاخذ
بدل عليه ايضا رواية السكوني المتقدمة ومقتضى عمومها الحاصل من ترك الاستفصال عدم التملك ايضا ولو عجز الصيد باتباعه وكثرة عدوه او من جهة
الخوف عن الامتناع وصار سهل الاخذ ولكن لم يقبضه بعد ويدل عليه ايضا الاصل الآتي المذكور في كلام من ذكره التملك بذلك الا انه قال المحقق الاردبيلي
انه لا دليل عليه الا رفع الامتناع ولا نعلم كونه دليلا وقال في موضع آخر ولعل دليله الاجماع **ه** لو ارسل احد كلبه الى صيد وارسل آخر كلبه اليه ايضا فهو
لصاحب الآخذ منهما ووجهه ظاهر وكذا لو كسر احدهما ... عدوه باتباعه او تخويفه ولخذه الآخر ولو جرحه احدهما من غير اخذ وامساك واخذه الآخر فالظاهر
ايضا كذلك وهو المشهور ايضا كما في ح يج سواء وقع الفعلان دفعة واحدة ام كان الجرح مقدما وسواء كان الجرح معينا للاخذ واثباته او لا لان سبب الملك
انما هو وضع اليد او ما يجري مجراه من تصيره غير ممتنع وذلك حاصل للمثبت خاصة والاعانة لا يقتضي الاشتراك ولا ضمان على الجارح لانه لم يخرج حين ملكية
الغير وكذا لو رمى احد صيدا بسهم واخذه الآخر ولو جرحه نعم لو زال امتناعه بجرح الكلب او السهم فهو للجارح لصدق الاخذ والصيد **و** لو اشترك اثنان
في صيد فجرحاه معا او اثبتاه كان الصيد بينهما نصفين لان تساويهما في سبب الملكية يقتضي اشتراكهما في الملك ولو كان القتل باحد الجرحين دون
الآخر اختص جارحه بالملكية ولو جهل الجارح القاتل اقرع على احتمال واشتركا على احتمال آخر وكذلك لو جرحه احدهما واثبته الآخر وجهل المثبت منهما
ز لو كان الصيد مما يمتنع بالطيران والمشي السريع كليهما كالدراج والقبج والحجل فكسر احدهما جناحه والآخر رجله قال الشيخ في ط باشتراكهما فيه لان
الملك حصل بفعلهما معا اذ العلة في زوال توحشه وعدم امتناعه انما هي مجموع الفعلين من حيث هو مجموع وذلك يقتضي الاشتراك وقال
المحقق والفاضل والشهيد في جماعة باختصاصه بالآخر وهو الاقوى لان بفعل الاول لا يزول امتناعه وانما يتحقق الاثبات بفعل الثاني وفعله
انما وقع عليه وهو ممتنع بعد ومباح فهو كما اذا كسر رجل ما الاجنحة لم يدل اسقاط اثر الاول كعدمه ولا يفيد انه لو كان فعل الثاني فقط لم يثبت اذ كان
يمتنع بالجناح كما هو المفروض لانه وان كان كذلك الا انه قبل فعل الثاني كان ممتنعا فصدق عليه انه جعل الصيد الممتنع الغير المملوك قبل ان يصير غير
ممتنع او لغير ممتنع فملكه والله العالم

الباب الثاني في الذباحة والمراد منها ما يشمل النحر ايضا والكلام فيه اما في الذابح او آلة الذبح او محل الذبح
وكيفيته او شرائط الذبح او فيما يقع عليه الذبح او في بعض الاحكام المتعلقة به فههنا ستة فصول **الفصل الاول في الذابح والناحر** وفيه
مسائل **المسألة الاولى** يشترط في الذابح الاسلام او حكمه كالمتولد منه فلا يحل ذبايح اصناف الكفار سواء كان من غير الكتابي كالوثني
وعابد النار واصناف الهنود والمرتد وكافر المسلمين كالغلاة وغيرهم او من الكتابي بلا خلاف في الاول بل عليه الاجماع بل اجماع المسلمين في عبارات
المتقدمين والمتاخرين بل هو اجماع محقق فهو الحجة فيه مضافا الى الاخبار كصحيحة زكريا بن ادم اني انهاك عن ذبيحة كل من كان على خلاف الدين الذي انت
عليه واصحابك الا في حال الضرورة والاخبار المستفيضة المتضمنة لقولهم ع ان الذبيحة بالاسم ولا يؤمن عليها الا اهل التوحيد او الا المسلم او الا
اهلها والاخبار الناهية عن اكل ذبايح الكتابيين فانها تدل على النهي عن ذبيحة غير الكتابي بطريق اولى سيما ما تضمن منه تعليل النهي من اكل ذبيحة

في تملك الصيد بالاصطياد ...

ايضا ملة النجم الشارحة في بيان الذباحة

في بيان الذابح والناحر

المعظم

بعض النصارى بانهم ليسوا من اهل الكتاب او بانهم مشركوا العرب واما الكتابي فقد اختلفوا فيه على اقوال ثلثة الاول حرمة ذبايحهم مط وهو مذهب
كما صرح به غير واحد من علماء الطائفة بل في لك كاد ان يعد من المذهب وعن فقد الانتصار انهما جعلاه من منفردات الامامية مدعيين عليه الاجماع و
الثاني حليتها كذلك حكى عن القديمين الاسكافي والعماني الا ان الثاني خص بالهودي والنصراني وقطع بتحريم ذبيحة المجوسي و الثالث التفصيل بالحلية مع
سماع تسميتهم والحرمة مع عدمه حكى عن الصدوق وحجة الاولين الاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة والروايات المستفيضة وهي ما بين حقيقة في
النهي والمنع عنها وظاهرة فيه بقرينة فهم الاصحاب وساير الاخبار فمن الاولى صحيحة محمد عن نصارى العرب اتؤكل ذبيحتهم كان علي بن الحسين ع ينهى عن ذبايحهم
وصيدهم ومناكحتهم وصحيحة ابي المعزا المروية في السرائر عن ذبيحة اليهودي والنصراني قال لا تقربوها ورواها في في عن سماعة مثلها الا انه قال لا تقربنها و
صحيحة الاحمسي ان لنا جارا قصابا يجيء بيهودي فيذبح له حتى يشتري منه اليهودي فقال لا تاكل من ذبيحته ولا تشتر منه فان قوله لا تشتر هي حقيقة في المنع
وصحيحة الحلبي عن ذبايح نصارى العرب هل تؤكل فقال كان علي ع ينهاهم عن اكل ذبايحهم وصيدهم الحديث وحسنة حنان ان لنا خلطاء من النصارى و
انا ناتيهم فيذبحون لنا الدجاج والفراخ والجداء افناكلها قال فقال لا تاكلوها ولا تقربوها الحديث ومرسلة ابن ابي عمير عن ذبيحة اهل الكتاب قال
فقال والله ما ياكلون ذبايحكم فكيف تستحلون ان تاكلوا ذبايحهم الحديث دلت بالاستفهام الانكاري على عدم استحلال ذبايحهم وموثقة
المشار اليها انفا والاخبار الكثيرة المتضمنة لان الذبيحة اسم ولا يؤمن عليه او عليها الا اهل التوحيد او الامسلم وهي قريبة من عشرة اخبار
صحيحة وغير صحيحة ورواية الشحام عن ذبيحة الذمي فقال لا تاكله ان سمى وان لم يسم والعقرقوفي عن ذبايح اهل الكتاب فقال لهم ابو عبد الله ع قد
سمعتم ما قال الله في كتابه قالوا له نحب ان تخبرنا فقال لا تاكلوها الحديث ورواية اسمعيل بن جابر لا تاكل من ذبايح اليهود والنصارى ولا تاكل في
انيتهم يعني اهل الكتاب ورواية محمد بن عذافر رجل يجلب الغنم من الجبل يكون فيها الاجير المجوسي والنصراني فيقع العارضة فياتيه بها مملحة قال لا تاكلها
وصحيحة ابي بصير لا يذبح اضحيتك يهودي ولا نصراني ولا المجوسي الحديث وغير ذلك من الروايات الكثيرة المتضمنة للجمل المحتملة للخبرية والانشائية
وان صارت ظاهرة في الحرمة بالقراين المذكورة وحجة الثاني اصل الاباحة وعموم قوله سبحانه وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وقوله وما لكم
الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقول ابي بصير في صحيحة العقرقوفي المتقدمة بعد نهي الامام كما تقدم كلها في عنقي ما فيها فقد سمعته واباه جميعا يامران
باكلها وصحيحة محمد الحلبي عن ذبيحة اهل الكتاب ونسائهم فقال لا باس به ورواية عمر رواية اسمعيل بن عيسى عن ذبايح اليهود والنصارى وطعامهم قال
نعم ورواية يونس بن بهمن اهدى الى قرابة لي نصراني دجاجا وفراخا وقد شواها وعمل لي فالوذجة فاكله قال لا باس ورواية عبد الملك بن عمرو ما
تقول في ذبايح النصارى فقال لا باس بها قلت فانهم يذكرون عليها اسم المسيح فقال انما ارادوا بالمسيح الله وقريبة منها رواية ابي بصير وصحيحة
جميل ومحمد بن حمران عن ذبايح اليهود والنصارى والمجوس فقال كل فقال بعضهم انهم لا يسمون فقال ان حضرتموهم فلم يسموا فلا تاكلوا قال واذا غاب
فكل وقد يستدل ايضا بصحيحة الاعشى الواردة في ذبيحة اليهودي لا تدخل ثمنها مالك ولا تاكلها الى ان قال فقال له الرجل قال الله تعالى اليوم احل
لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم فقال له ابو عبد الله ع كان ابي يقول انما هو الحبوب واشباهها حيث اضاف الثمن فيها الى الذبيحة
فيدل على حلية بيعها والا لم يكن ثمنا وبالاخبار المختصة للحرمة بنصارى العرب فانه لولا اباحة ذبيحة غيرهم لما كانت للتخصيص فايدة سيما ما تضمنت
منها التعليل بانهم ليسوا من اهل الكتاب وانهم من مشركي العرب وبالاخبار الناهية عن ذبحهم الضحايا حيث دلت بالمفهوم على جواز ذبح غير الضحايا
فالنهي عنها يكون من جهة اخرى لكون الضحايا حيث دلت بالمفهوم على جواز ذبح غير الضحايا فالنهي عنها ايكون من جهة اخرى ككون الضحايا من متعلقات
الحاج ومستند الثالث الاخبار المستفيضة ايضا كحسنة حمران في ذبيحة الناصب واليهودي والنصراني لا تاكل ذبيحته حتى تسمعه يذكر اسم الله عليه
الى ان قال قلت المجوسي فقال نعم اذا سمعته يذكر اسم الله الحديث وصحيحة حريز في ذبايح اهل الكتاب فاذا شهدتموهم وقد سمعوا اسم الله فكلوا ذبايحهم
وان لم تشهدوا فلا تاكلوا وان اتاك رجل مسلم فاخبرك انهم سموا فكل ورواية عن ذبايح اليهود والنصارى والمجوس فقال اذا سمعتهم يسمون فلا تاكل
ذبيحتهم الى غير ذلك **اقول** وان اتسعت دايرة الكلام في ادلة القولين الاخيرين دلالة وسندا وتمامية الا انا نطول الكلام بذكر جميع وجوه الضعف
وعدم التمامية ونقتصر على ما يكفي في ردها لعدم الاحتياج اليه ونقول اما ادلة القول الثاني فاصل الاباحة انما هو مسلم اذا علم ذكر اسم الله عليه
وهو لا يعلم الا بسماعه الذي يفعل المسلم في ذبيحته اجماعا وضرورة ولا دليل عليه في غيره فاطلاق حلية ذبيحته مخالف للاصل واما الاية الاولى
فالطعام فيها مفسر في احاديث سادتنا الكرام بالحبوب فلا دلالة لها اصلا وجعله بعيدا اجتهاد في مقابلة النص يجب رده لانهم الراسخون في
العلم ولا ينبئك مثل خبير واما الثانية فيظهر عدم دلالتها بل دلالتها على خلاف مطلوبهم بما ذكرنا في رد الاصل فلم يبق الا تلك الاخبار وهي لو
قطع النظر عما يمكن في اكثرها من الخدش التام والنظر بل ظهور ضعف دلالة بعضها جدا نقول كما انها باطلاقها مخالفة للكتاب بالتقريب الذي ذكرنا
بل يدل على المخالفة صحيحة شعيب العقرقوفي المتقدمة حيث قال فيها فقد سمعتم ما قال الله في كتابه وهو اشارة الى ما ذكرنا وموافقة للعامة كما صرح
علماؤنا الاخيار وقيل قد دلت عليه رواية الشيباني عن ذبايح اليهود والنصارى والنصاب فلوى شدقه وقال كلها الى يوم ما ومخالفة للشهرة العظيمة
الجديدة والقديمة بل على خلافها يمكن دعوى الاجماع المحقق سيما ذبايح مطلق الكتابي حيث ان العماني صرح بحرمة ذبيحة المجوس فلم يبق الا الاسكافي
الذي هو شاذ نادر معلوم النسب ومثل هذه لا حجية فيه اصلا فيجب رفع اليد عن تلك الاخبار بالمرة وطرح ذلك القول بلا شبهة واما القول الثالث وان

في عدم حلية ذبيحة اهل الكتاب من اليهود وغيره

والاخرى لا تاكل ذبايحهم ولا تاكل في انيتهم ع

[illegible]

كان

كان موافقا للاصل الاباحة ولظاهر الاية الا ان يقال باعتبار القصد في التسمية ولكنه لا دليل عليه ولا حجة وكانت اخباره اخص من اكثر اخبار
الحرمة بل من جميع ما يتم فيها الدلالة الان مما ذكرنا اخبر التضعيف القول الثاني من مخالفة الشهرة بل الاجماع هنا ايضا متحقق ولاجله يخرج تلك
الاخبار ايضا عن حد الحجية فلا يصلح للمعارضة لاخبار الحرمة مضافا الى ما يخرجها عن الدلالة بالمرة وهو رواية ابن وهب المنجبرة عن ذبايح اهل الكتاب فقال
لا باس اذا ذكروا اسم الله تعالى ولكني اعني منهم من يكون على امر موسى وعيسى عليهما السلام فانها صريحة في اختصاص ذلك باهل الكتاب الذين كانوا من قبل
بعثة نبينا صلى الله عليه وآله او بعدها قبل قيام الحجة عليهم لان يهودهم ونصاراهم اليوم مانعين كونهم على امرهما لانهم مامورون من قبلهما باتباع نبينا صلى الله عليه وآله الا ان يكون
لهم شبهة مانعة عن الاهتداء بالحق وصرح بذلك الشيخ المفيد رحمه الله في رسالة الذبايح قال بعد نقل الرواية ثم انه شرط فيه ايضا اتباع موسى وعيسى وذلك لا
يكون الا بمن امن بمحمد صلى الله عليه وآله واتبع موسى وعيسى في القبول منه صلى الله عليه وآله والاعتقاد بنبوته انتهى ولعل في ذلك الكلام من الامام والعناية منه ايضا اشارة الى التقية
في الاطلاق فافهم ان مراده من الاطلاق غيرها فهم ظاهرا كما ان التفصيل بين سماع التسمية منهم وعدمه ايضا نشا من ذلك حيث ان ذكر اسم الله
لو وقع في الكتاب العزيز مما لا يمكن للعامة الكلام فيه هذا مع ان في اخصية هذه الاخبار مطلقا عن جميع اخبار الحرمة التي يتم فيها الدلالة نظر الان
منها صحيحة زكريا بن ادم المتقدمة في صدر المسئلة المخصصة للجواز بحال الضرورة فهي اخص من وجه من تلك الاخبار ومما ذكرنا ظهر ضعف التشبث بتلك
الاخبار وبقاء اخبار الحرمة بلا معارض يصلح للمعارضة ومنه ظهر الجواب عن اصل الاباحة وعن اطلاق الاية الكريمة لوجوب تخصيص عام الكتاب بخاص الروايات
واظهر ضعف القولين يظهر ان الحق ما عليه معظم الطائفة من الحرمة **المسئلة الثانية** ويشترط فيه ايضا ان لا يكون من النواصب المعادين لاهل
البيت عليهم السلام معلنا بعداوتهم ومنهم الخوارج بلا خلاف فيه كما قيل بل عن المهذب وغيره الاجماع عليه لموثقة ابي بصير احدهما ذبيحة الناصب لا يحل و
الاخرى لم يحل ذبايح الحرورية والحرورية فرقة من الخوارج منسوبة الى الحروراء بالمد والقصر قرية وروايته الواردة فيمن يتعمد شراء اللحم من النصاب فيها
ما ياكل الا مثل الميتة والدم ولحم الخنزير الحديث ولما حسنة حمران لا تاكل ذبيحة الناصب الا ان تسمعه يسمي وصحيحة الحلبي عن ذبيحة المرجي والحروري فقال
كل واقر واستقر حتى يكون ما يكون فلمخالفتهما للاجماع ظاهرا ولا اقل من شهرة القدماء لا يصلحان للحجية ومعارضتهما لما مر مع انهما موافقتان للعامة كما
يشعر به الصحيحة **الثالثة** يشترط فيه التميز اي كونه بحيث يصح منه قصد التسمية والعلم بشرائط الذبح فلا يصح من الطفل الغير المميز ولا المجنون كذلك
والوجه فيه ظاهر فان المتبادر من الذبح المحلل هو الصادر من القاصد ويظهر من المحقق الاردبيلي التردد في اشتراط التميز او لا حيث انه جعل دليله اولا
اشتراط كونه ذبيحة المسلم وغير المميز ليس مسلما ورده بان الثابت حرمة ذبيحة الكافر دون اشتراط الاسلام وهو كان حسنا لولا انه اعتبار القصد عرفا
الرابعة لا يشترط فيه الايمان على الاقوى الاشهر كما صرح به جمع ممن تاخر للاصل المشار اليه غير مرة والاية وصحيحة الحلبي المتقدمة فان المرجي
يطلق على مقابل الشيعة من الارجاء بمعنى التاخير لتاخيرهم عليا عن درجته وصحيحة محمد بن قيس ذبيحة من دان بكلمة الاسلام وصام وصلى لكم حلال
اذا ذكر اسم الله عليه والاخبار المحللة لذبيحة المرءة اذا كانت مسلمة ويعضده ايضا الروايات المتكثرة المعللة للنهي عن اكل ذبايح اهل الذمة بانها اسم ولا
يؤمن عليها الا المسلم الظاهرة في حصول الامانة في التسمية اذا كانت الذبيحة من مسلم وكذا يعضده بل يدل عليه ما دل على حلية ما يشترى من اللحوم و
الجلود في اسواق المسلمين خلافا للمحكي عن القاضي وابن حمزة فقالا باشتراط كون الذابح مؤمنا اثنى عشريا والحلبي فخص المنع بالجاحد للنص منهم فجوز ذبيحة
المستضعف ودليلهم ان كان كفر المخالف مطلقا او غير المستضعف منهم فالكلام معهم في ذلك وقد مر في بحث الطهارة وان كان اصالة عدم الاباحة
الا بعد ذكر اسم الله وعدم حصول العلم به الا بالسماع او ما يقوم مقامه من الدليل الشرعي فجوابه ان ما مر من الادلة ايضا دليل شرعي كما في المؤمن
سيما مفاهيم الاستثناء في الاخبار الغير المحصورة المتضمنة لائتمان مطلق المسلم في التسمية وسيما اخبار حلية ما يشترى من اسواق المسلمين وان كان
صحيحة زكريا بن ادم المتقدمة في صدر المسئلة فجوابه انه يمكن ان يكون المراد من الدين الاسلام مع ان ظاهر السياق من حيث تخصيص زكريا بالنهي
واستثناء حال الضرورة يشعر بالكراهة دون الحرمة وارادة الايمان من الدين وجعل هذه الصحيحة اخص مطلقا من صحيحة محمد بن قيس وتخصيصها
بها غير جيد لعدم دليل على هذه الارادة مع انه يوجب تخصيص الاكثر وهو غير جائز وان كان المروي في العيون من زعم ان الله يجبر عباده على المعاصي
او يكلفهم ما لا يطيقون فلا تاكلوا ذبيحته مع كونه اخص من المدعى من وجه لاختصاصه بالاشاعرة خاصة واعم من وجه اخر لشموله للمؤمن اذا قال
بهذه المقالة محمول على الكراهة لمعارضته ما مر **الخامسة** لا يشترط في الذابح بعد اسلامه كونه ممن يعتقد وجوب التسمية عند المعظم للاصل و
الاطلاقات سيما اذا علم صدور التسمية منه تبركا او استحبابا خلافا للمحكي عن المختلف فاشترط فيه اعتقاد وجوبها واستدل له فيما اذا لم يعلم منه التسمية
بان مقتضى اشتراط التسمية حصول العلم بها ومقتضى الاخبار المعللة بانه لا يؤمن عليها الا المسلم اعتبار حصول الامن بتحققها وهو لا يحصل في ذبيحة من
لا يعتقد وجوبها وهو حسن لولا الاطلاقات ايتمان المسلم بالاسم وحلية ما في اسواق المسلمين الا ان يقال بان اطلاق الاول لغلبة معتقدي
وجوبها بل نبادره وكذا الثاني والاحتياط في الاخذ عن خصوص يد من علم عدم اعتقاده الوجوب اولى **السادسة** لا يشترط فيه الذكورة
ولا الفحولة ولا البلوغ ولا كمال العقل ولا الحرية ولا الطهارة عن الحيض والجنابة ولا طهارة المولد ولا البصر فيحل ذبيحة المرءة والخصي والطفل
والمجنون المميزين والعبد والجنب والحائض وولد الزنا والاعمى بلا خلاف في شيء منها يعرف للاصل والاطلاقات والاخبار كصحيحة الحلبي كانت
لعلي بن الحسين عليهما السلام جارية تذبح له اذا اراد وكصحيحة سليمان بن خالد ومحمد ورواية مسعدة في ذبيحة الصبي والمرءة وكمرسلة احمد في ذبيحة الصبي
وكصحيحة يحيى

في اشتراط ان لا يكون الذابح من النواصب

في عدم اشتراط كون الذابح ممن يعتقد وجوب التسمية وفي عدم اشتراط الذكورة فيه

والمرءة والخصى ورواية صفوان في المرءة والصبى وولد الزنا ومرسلة ابن ابي عمير في الجنب ومرسلة ابن اذنية في المرءة والصبى والاعمى وغير ذلك
ولا يضر تقييد الصبى في بعض الاخبار بقوله اذا قوى او اذا احسن والاعمى بقوله اذا سدد لان الكلام في صورة تحقق الشرط والا فلا كلام في عدمه
الصحة نعم قيد الاول في بعضها ببلوغ خمسة اشبار والمراد منه القوة لعدم اشتراطه بخصوصه اجماعا ولعدم اشتراط ذبيحة المرءة والصبى والخصى وولد الزنا
في بعضها بما اذا لم يوجد من يذبح او بصورة الاضطرار فانما هو مبنى على الرجحان دون الوجوب للاجماع ولان الحرام لا يحل بعدم وجود ذابح اخر وكذا
لا يضر اشتراط ذبيحة المرءة والصبى بذكر الله في بعض الاخبار الموجب لاشتراط سماعه منهما والا لما يعلم الذكر لان الكلام في عدم اعتبار الذكورة
والبلوغ وهو يثبت مما ذكر واما اشتراط ذكر اسم الله فلا كلام فيه واما الاكتفاء بفعل المسلم او من بحكمه فهو امر اخر ياتي بيانه نعم شرط بعضهم في
ولد الزنا كونه بالغا مظهرا للشهادتين اذ ليس له ابوان شرعا حتى يكون بحكم المسلم ولا باس به **الفصل الثاني في الالة وفيه مسائل المسئلة**
الاولى لا يجوز التذكية الا بالحديد مع الاختيار فلا يجزي غيره ولا يقع به الذكاة وان كان من المعادن المنطبعة كالنحاس والرصاص والذهب
والفضة وغيرها بلا خلاف بيننا كما صرح به جماعة بل بالاجماع المحكي مستفيضا بل المحقق عند التحقيق وهو الحجة فيه مضافا الى المستفيضة
الخالية عن المعارض بالمرة منها صحيحة محمد عن الذبيحة بالليطة والمروة فقال لا ذكاة الا بحديدة والليطة بفتح اللام كما ذكره الشهيد الثاني و
بكسرها كما في القاموس قشر القصبة الاعلى والمروة الحجر مطلقا او حجر يقدح بها النار وصحيحة الحلبي عن الذبيحة بالعود والحجر والقصبة فقال
فقال علي بن ابي طالب لا يصلح الذبح الا بالحديدة ورواية الحضرمي لا يؤكل ما لم يذبح بحديدة وموثقة سماعة عن الذكاة لا يذكى الا بحديدة
نهى عن ذلك امير المؤمنين ع ويدل عليه ايضا مفاهيم الاخبار المجوزة لغير الحديد عند الضرورة كما ياتي وقد يستدل له ايضا باصالة الحرمة
وحكم التبادر والغلبة وفيهما نظر **الثانية** يجوز التذكية في حال الاضطرار بغير الحديدة من مروة او ليطة او قصبة او زجاجة او عود او غير
ذلك او عظم سوى السن والظفر اجماعا محكيا ومحققا له وللمستفيضة كصحيحة البجلي عن المروة والقصبة والعود ايذبح بهن اذا لم يجد واسكينا قال
اذا فرى الاوداج فلا باس بذلك وصحيحة الشحام عن رجل لم يكن بحضرته سكين ايذبح بقصبة قال اذبح بالقصبة وبالحجر وبالعظم وبالعود اذا لم
تصب الحديدة اذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا باس به وصحيحة ابن سنان لا باس ان تاكل ما ذبح بالحجر اذا لم يجد حديدة ومحمد في الذبيحة بغير حديدة قال
اذا اضطررت اليها فان لم تجد فاذبحها بحجر والمستفاد من تلك الاخبار حصول الاضطرار بعدم وجود الحديدة وخوف فوات الذبيحة وان لم
الى الاكل وهو كذلك **الثالثة** هل يجوز الذبح بالسن والظفر المتصلين او المنفصلين عند الاضطرار الاكثر على الجواز بل عن السرائر نفي
الخلاف فيه وعن الاسكافي والشيخ في ف وط والغنية المنع واستقربه في الشرح وتردد فيه المحقق وعن ط والغنية الاجماع عليه دليل الجواز ظواهر
النصوص المتقدمة ودليل الثاني رواية رافع بن خديج العامية ان النبي ص قال ما انهر الدم وذكر اسم الله عليه فكلوا ما لم يكن سنا او ظفرا و
المروي في المجازات النبوية للسيد نهى رسول الله ص عن الذبح بالسن والظفر والمروي في قرب الاسناد للحميري لا باس بذبيحة المروة والعود و
اشباههما ما خلا السن والعظم والظفر ويمكن جبر ضعف تلك الاخبار بالاجماعين المنقولين فيخص بها اطلاق ظواهر النصوص المتقدمة مع
ان في اطلاقها نظرا ظاهرا لانصرافها عن العظم الى الظفر ايضا فالمنع اقرب **الفصل الثالث في محل التذكية الذبحية والنحرية وكيفيتهما و**
ههنا مقامان **المقام الاول في محل التذكية الذبحية** وفيه مسائل **المسئلة الاولى** يجب في التذكية قطع الحلقوم وهو مجرى
النفس دخولا وخروجا بلا خلاف فيه يعلم كما في الكفاية بل هو اجماع محقق فهو الدليل عليه مضافا الى وجوب الذبح وتوقف الحلية عليه كما هو المجمع
عليه والمدلول بالاخبار كما في صحيحة محمد ولا تاكل من ذبيحة لم يذبح من مذبحها وفي صحيحة الحلبي لا يصلح اكل ذبيحة لا تذبح من مذبحها وفي رواية ابان اذا شككت
في حيوة شاة الى ان قال فاذبحها فهو لك حلال وفي رواية يونس لا تاكل الا ما ذبح وتقدم في الفصل السابق ايضا ما يدل على اشتراط الذبح وتوقف
صدق الذبح على قطع الحلقوم اذ لا ذبح عرفا بدونه ولا اقل من عدم معلومية تحققه بدونه فيجب ويدل عليه ايضا صحيحة ابن عمار النحر في اللبة والذبح في الحلق
والحلق هو الحلقوم مع ان في بعض النسخ والذبح في الحلقوم ويدل عليه ايضا صحيحة الشحام المتقدمة في الفصل السابق ويؤكده بل يدل عليه ايضا قوله في حسنة
حمران الواردة في كيفية الذبح ولا تقلب السكين لتدخلها من تحت الحلقوم وتقطعه الى فوق فانه لولا اعتبار قطع الحلقوم لما ذكر ادب قطعه وطريقه و
هل يكتفي به ويجري الاقتصار عليه كما حكي عن الاسكافي وعن ف ايضا ونسب في شرح الشرايع ميل الفاضل اليه وكذا مال اليه المحقق والشهيد الثاني وهو ظاهر
جمع من متاخري المتاخرين كالمحقق الاردبيلي وصاحبي الكفاية والمفاتيح وشرحه او لا يكتفي به بل يجب معه قطع المري بالهمز كامير وهو مجرى الطعام والشراب المتصل
بالحلقوم من تحته والودجان بفتح الواو والدال وهما عرقان محيطان بالحلقوم على ما ذكره جماعة او بالمري خاصة على ما ذكره بعضهم كما هو المشهور
بين الاصحاب صرح به جماعة منهم المحقق في يع والنافع والمقداد والاردبيلي والكفاية والمفاتيح وشرحه بل عن المهذب والصيمري الاجماع عليه وحكي عن الغنية
ايضا ولكنه قد يظهر المري ومنه يستفاد وجود قول ثالث ايضا وهو اعتبار قطع الحلقوم والودجين وحكي ميل الفاضل في المختلف اليه ايضا وهنا قول رابع محكي
عن العماني وهو التخيير بين قطع الحلقوم وفصل الودجين دليل الاولين الاصل ولزوم الاقتصار على القدر المتيقن فيما يخالف الاصل وصدق الذبح العرفي
بقطع الحلقوم خاصة واطلاق منطوق صحيحة الشحام السابقة التي هي احتج ما حصل البناء في ذلك الباب واطلاق الكتاب والسنة بحل ما تحقق فيه
التذكية وحجة الثاني اصالة الحرمة والاجماع المنقول والشهرة ومفهوم صحيحة البجلي السابقة التي حجتها كلام لكان ابراهيم بن هاشم وان لم يبعث اليه

اقول

في بيان انه لا يجوز التذكية الا بالحديد مع الاختيار

في بيان محل التذكية الذبحية والنحرية وكيفيتهما

موثقة م

حلبية م

كتاب الصيد والذباحة الشرعية

اقول اما الاصل فالحق فيه مع الاولين لانه ثبت على ما ذكرنا اصالة الحلية ما ذكر اسم الله عليه ولكن ثبت معه اشتراط شئ اخر ليتحقق التذكية
ولنا نقول باشتراط قطع الحلقوم بحيث لا نعلم الزايد عليه ننفيه بالاصل وان قلت هو الذبح كما هو مدلول الاخبار فهو اما مجرد قطع الحلقوم كما هو الظ
او هو ايض كالتذكية فيقتصر فيه على المتيقن ومنه يظهر ضعف الدليل الاول للقول الثانى وكذا الثانى والثالث لعدم حجيتها اصلا فبقى الاخير واما
القول الاول فدليله الاخير مدخول لان الكلام بعد فيما يتحقق به التذكية واما الثلثة الاول فهى وان كانت تامة الا انها اما اصل او اطلاق يدفع
بحسنة البجلى ان كانت دالة على المط وفارغة عن مكاوحة صحيحة الشحام فاللازم التكلم اولا فى دلالة الحسنة ثم فى حالها مع المعارضة فنقول مفهوم
الحسنة ثبوت الباس الذى هو العذاب المثبت للحرمة على الاصح بدون فرى الاوداج ولكن قد يخدش فى معنى الفرى فانه بمعنى الشق كما هو المحكى عن الهروى
وقال فى القاموس فرى يفرى شقه وقد يخدش فى معنى الاوداج هل المراد منه الاربعة او الثلثة غير الحلقوم او الاثنين غيره وغير المرى وقد يجاب عن الاول
بان المستفاد من بعض كتب اللغة تفسيره بما هو ظاهر فى القطع ويمكن رده بانه غير ثابت ولو سلم فمع ما ذكر معارض فدلالته على القطع الذى هو المط غير واضحة
بان المتبادر من الفرى حين يطلق فى التذكية هو ما يحصل به القطع بحكم التبادر والغلبة ويرده انه كلام سخيف لا ينبغى الاصغاء اليه فانه لا نعلم
عرف العرب فيه ولا مرادفه من لغاتنا وانما شئ يسبق الى بعض الاذهان باعتبار ما سمعوا من المتفقهة من اشتراط القطع فى التذكية ولا يعلم حاله
زمان الشارع فيه اصلا وبانه لو اريد بالاوداج غير الحلقوم فيلزم اشتراط القطع فى الحلقوم وكفاية الشق فى غيره ولم يقل به احد وان اريد المجموع
فالمراد به فى الحلقوم القطع قطعا ففى غيره ايض كذلك لئلا يلزم استعمال اللفظ فى المعنيين قلنا للمعترض اختيار الثانى وبان الاوداج ليشمل المرى
ايض وشقه بدون قطع الودجين غير ممكن لانهما فوقه فثبت اشتراط قطعهما من الحسنة ولو من باب المقدمة ومنه يثبت اعتبار قطع الجميع لعدم القول
بهذه التفرقة وعن الثانى بان مقتضى الجمعية المعرفة ارادة الجميع الا ما اخرجه الدليل **اقول** وان امكن تخصيص الفرى بالقطع ببعض القراين المذكورة
الا انه ليس بعد بالظهور الذى يطلب فى دلالة الالفاظ ومع ذلك فى صدق الودج على الحلقوم خفاء ومنع بل صرح بعضهم بعدم صدقه عليه و
لا على المرى حقيقة وعلى هذا فيتعارض مقتضى الجمعية وليس احد التجوزين اولى مع ان الحقيقة يحتمل بادخال المرى ايض فيتعارض الحسنة والصحيحة فيما
اذا قطع الحلقوم دون غيره بالعموم من وجه ومع ذلك يمكن ان يكون المراد من الحسنة ارادة الحدة من المروة واخواتها يعنى اذا كانت بحيث تشق الودج
لا باس به ولكنه خلاف المعنى الحقيقى اذ يصير المعنى ان كان من شانه ذلك وهو معنى مجازى وبالجملة اثبات المشهور من الحسنة مشكل ومقتضى
التعارض اما التخيير الذى ذكره العمانى او الرجوع الى الاصل ولكن الظ ان الاول مخالف للاجماع بل مفهوم الصحيحة فيتعين الثانى فيقوى قول الاكتفاء
بالحلقوم فى الذبح ولو تعدى عنه الى الودجين فلا دليل تاما على ادخال المرى اصلا ومع ذلك كله لا ينبغى ترك الاحتياط والاحوط اعتبار قطع الاربعة
فتم ولحتط **الثانية** قيل محل الذبح الحلقوم تحت اللحيين بلا خلاف يظهر لاصالة التحريم فى غيره مع عدم انصراف الاطلاقات الا الى الحلقوم تحت
اللحيين لانه المعروف المتعارف فيجب حملها عليه وفى الصحيح لا تاكل من ذبيحة ما لم تذبح من مذبحها انتهى وفى بعض الذبح فى الحلق تحت اللحيين اقول الظ
ان تحت اللحيين بيان للحلق او الحلقوم ومقتضاه انه يجب ان يكون قطع الاوداج انما هو فى الحلق اى تحت اللحيين وهو كذلك وان كانت الادلة التى ذكرها
الاول كلها مدخولة لمنع اصالة الحرمة ومنع انصراف الاطلاق من جهة التعارف والعادة بحيث يكون حجة وعدم دلالة الصحيحة لان الكلام بعد فى تعيين
المذبح ولكن لقوله ع فى صحيحة ابن عمار المتقدمة الذبح فى الحلق والحلق تحت اللحيين ولا اقل من عدم معلومية صدقه على غيره ولان المامور به هو الذبح و
صدقه على قطع الاوداج فى غير ما ذكر غير معلوم والمعلوم من الحلق او الحلقوم لغة وعرفا هو العنق ما بين اصل الراس ومبدء الصدر وهو الوهدة الكاينة
تحت الحلق وعلى هذا فلو قطع شئ من الذقن او من الوهدة لم يتحقق الذبح وان فرض قطع الاوداج **الثالثة** المصرح به فى كلامهم وجوب قطع ما
يجب قطعه من الحلقوم او الاوداج الاربعة كلا اى قطع تمام كل واحد منها فلو ترك جلدة يسيرة من واحد منها ولم يقطعها حتى خرج روحه او كان
زالت حيوته المستقرة عنده من يعتبرها حرمت الذبيحة وظاهر المحقق الاردبيلى عدم اعتبار ذلك وكفاية قطع البعض الموجب لخروج الروح وعدم
اشتراط اتمامه بعده ولعله لصدق الذبح وهو كذلك الا ان صدق القطع المصرح به فى صحيحة الشحام ولو مع بقاء شئ يسير غير معلوم فاعتباره
هو الوجه ولكنه مخصوص بالحلقوم والاجماع المركب فى مثال تلك المسايل غير واضح واحتمل المحقق المذكور ارادة المص ايض اختصاصه بالحلقوم
ويختص ايض بما اذا لم يتمه قبل الموت واما اذا اتمه قبله حل ولو قلنا باعتبار استقرار الحيوة كما يظهر وجهه مما يذكر فى المسئلة الاتية **الرابعة**
يجب متابعة الذبح حتى يستوفى الاعضاء الاربعة قبل خروج الحيوة مطلقا او الحيوة المستقرة على القول باعتبارها فلو قطع بعض الاعضاء و
ارسله فانتهى الى الموت او الى حركة المذبوح ثم استانف قطع الباقى حرم وقيل بالحلية مع بقاء مطلق الحيوة ولو قلنا باعتبار الاستقرار لاستناد
الاباحة الى القطعين لانه لو اثر فى التحريم لم يحل ذبيحة اصلا ولو مع التوالى لانتفاء الحيوة المستقرة بعد قطع البعض لا محالة وهو حسن **الخامسة**
لا يشترط ان يكون الذبح من القدام للاصل والاطلاق فلو ذبح ما يذبح سرع الى قطع ما يعتبر قطعه من الاوداج قبل خروج الروح حلت الذبيحة
وكذا قبل ان ينتفى حيوتها المستقرة على اعتبارها للاصل الخالى عما يصلح للمعارضة واما المروى فى الدعايم عن الذبيحة يذبح ان ذبحت من
القفا قال ان لم يتعمد ذلك فلا باس وان تعمده وهو يعرف سنة النبى صلم لم يؤكل ذبيحته ويحسن ادبه فقاصر عن اثبات الحرمة سندا ودلالة
ولو شك فى انه هل كان قبل انتفاء الحيوة او بعده لها يحكم بعدمها للاصل والاستصحاب **السادسة** لو قطع الاوداج او واحدا منها محرفا

هو م

ها

من القفاء فاذا م

فان كان التحريف بحيث لم يحصل القطع الطولي في عضو بل كان بالعرض فقط لم يحل لعدم صدق القطع والآحل للاصل وعدم دليل اشتراط الاستقامة **المقام الثاني** في بيان محل التذكية النحرية وههنا مسائل **الاولى** محل النحر اللبة بفتح اللام وتشديد الموحدة التحتانية الموضع اسفل العنق بين اصله وصدره ووهدتها المنخفض منها ويسمى بالثغرة والدليل على انها محل النحر الاجماع وصحيحة ابن عمار المتقدمة والنحر ان يدخل السكين ونحوها من الالات الحديدية في الثغرة من غير قطع الحلقوم وعليه الاجماع والمروي في الدعائم المنجبر ضعفه البعير يذبح او ينحر قيل كيف ينحر قال يقام فاما حيال القبلة ويعقل يده الواحدة ويقوم الذي ينحره حيال القبلة فيضرب في لبته بالشفرة حتى يقطع ويفري **الثانية** يشترط في المناحر واله بالاجماع وبعض الاطلاقات **الثالثة** التذكية بالنحر مخصوصة بالابل وما عداها يذكى بالذبح بلا خلاف بل عن ف والغنية والسرائر والمسالك الثاني وغيرهم وفي شرح الاجماع عليه بل هو اجماع محقق فهو الدليل عليه مضافا الى المستفيضة المتضمنة لاطلاق اسم النحر للابل والذبح لغيرها كالاخبار الواردة في الهدي وروايتي ابي بصير واسمعيل الجعفي الواردتين في البعير الممتنع والمتردي والصحيحة والموثقة الواردتين في ذبح البقر وان منحور ليس بذكي ولا يؤكل والصحيحتين الواردتين في ذبح الشاة ومطلق الطير بل نقول ان اطلاقات الامر بالذبح كثيرة شاملة لجميع الحيوانات خرج منها البعير بما ذكر فبقي الباقي والظاهر ان الاجماع وعمل الناس وسيرتهم في الاعصار والامصار بحيث صار ضروريا لكل احد يكفينا مؤنة على ذلك التفصيل وما يستفاد من بعض المتاخرين كالمقدس الاردبيلي وصاحب الكفاية وغيرهما من عدم قيام دليل صالح على التفصيل من التدقيقات النادرة التي لا ينظر اليها الفقيه ومما ذكرنا ظهر حال الخبر الدال على امر النبي صلى الله عليه وآله بنحر الفرس فانه مخالف للاجماع ومع ذلك محمول على التقية ويشهد له كون بعض رواته من العامة **الرابعة** الواجب اختصاص كل حيوان بطريق تذكيته فينحر الابل ويذبح غيرها فلو نحر ما يذبح او ذبح ما ينحر حرم بالاجماع وفي مرسلة ان كل منحور مذبوح حرام وكل مذبوح منحور حرام **الفصل الرابع** في شرائط الذبح والنحر وهي امور يذكر في طي مسائل **المسئلة الاولى** من شرائط الذبح والنحر استقبال القبلة اجماعا محكيا مستفيضا ومحققا وهو الحجة مضافا الى المستفيضة كصحيحة محمد استقبل بذبيحتك القبلة والاخرى عن رجل ذبح ذبيحة فجهل ان يوجهها الى القبلة قال كل منها قلت له فان لم يوجهها قال فلا تاكل ولا تاكل من ذبيحة ما لم يذكر اسم الله عليها وقال ع اذا اردت ان تذبح فاستقبل بذبيحتك القبلة والثالثة عن ذبيحة ذبحت لغير القبلة فقال كل ولا باس بذلك ما لم يتعمده دلت بالمفهوم على المط ومفهوم صحيحة الحلبي عن الذبيحة تذبح لغير القبلة قال لا باس اذا لم يتعمد والمروي في الدعائم انهما قالا فيمن ذبح لغير القبلة ان كان اخطا او نسي او جهل فلا شيء عليه ويؤكل ذبيحته وان تعمد ذلك فقد اساء ولا يجب ان يؤكل ذبيحته تلك اذا تعمد خلاف السنة والامر في تلك الاخبار محمول على الوجوب الشرطي وجعلوا الاستقبال شرطا للحلية وهو اجماعي والاجماع عليه ايض مصرح به في كلامهم وهو الدليل عليه والا فاثباته من الاخبار مشكل لان المتبادر من الامر الوجوب الشرعي وهو غير مستلزم للحرمة مع ترك المامور به وقوله فلا تاكل في الصحيحة الثانية يحتمل الحرمة نعم لو كان المشار اليه في قوله بذلك في الثالثة ان كان الاكل لدلت بالمفهوم على ثبوت الباس الذي هو العذاب في اكل ما تعمد فيه ذلك ولكن يحتمل ان يكون اشارة الى الذبح لغير القبلة وكذلك مفهوم جواز الاكل يمكن عدم الجواز بالمعنى الاخص والظ من رواية الدعائم الكراهة ولكنها خلاف الاجماع فالدليل هو الاجماع المعتضد ببعض ما ذكر ثم وجوب الاستقبال والحرمة بدونه انما هو مع العلم بالوجوب وتعمد تركه فلا يحرم مع نسيانه اجماعا فتوى ونصا كذا لو تركه جهلا بالحكم او بالقبلة او خطاء فيها على المصرح به في كلام كثير من الاصحاب كالارشاد وشرحه والكفاية بل نسبه المحقق الاردبيلي الى كلام الاصحاب الا لرواية الدعائم المنجبرة على الجميع بل يدل على الحل في صورة الترك مع اعتقاد عدم الوجوب لصدق الخطاء والجهل ح ايض ويستدلون للحكم في صورة الجهل بالصحيحة الاولى وفيه نظر لاحتمال ان يكون المعنى ان ذبيحة الجاهل بوجوب التوجيه تؤكل اذا وجه ولا تؤكل اذا علم عدم التوجيه بل هو الظ معناها فلا دلالة لها **فروع** أ هذه الاخبار وان اختصت بالذبيحة الا انه يتعدى الى المنحورة بالمركب من الاجماع ب هل اللازم استقبال جميع مقاديم الذبيحة القبلة او يكفي استقبال المذبح والمنحر خاصة ظاهر جماعة الاول لظاهر الصحيحين الاولين لان المتبادر من استقبال الذبيحة بل معناه ودليل الاخرين الاصل وهو مدفوع بما مر ج يشترط استقبال الذابح او الناحر للقبلة ايضا ام لا فيه قولان اظهرهما الثاني للاصل ويستدل للاول بان المتبادر من التعدي بالباء المصاحبة اي استقبل مع ذبيحتك ويرد بمنع التبادر بل الظ انها مثل التعدي بالهمزة فان المتبادر من ذهب به انه اذهبه نعم روى في الدعائم عن ابي جعفر ع اذا اردت ان تذبح ذبيحة فلا تعذب البهيمة احد الشفرة واستقبل القبلة ولكنه لضعفه لا يصلح لاثبات الزائد على الاستحباب وتقدم ايض روايته الدالة على رجحان الاستقبال الناحر **الثانية** ومن شرائطهما التسمية بالاجماع المحقق والمحكي بالاستفاضة والاصل وصريح الكتاب قال الله سبحانه ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والسنة المتواترة معنى منها الاخبار المتكثرة المتقدمة كثير منها المصرحة بان الذبيحة بالاسم ولا يؤمن عليها الا مسلم ومنها الاخبار المتقدمة المتضمنة لحل بعض الذبائح بشرط سماع التسمية ومنها صحيحة محمد بن قيس المتقدمة في المسئلة الرابعة من الفصل الاول وصحيحة محمد المتقدمة في المسئلة السابقة عن الرجل يذبح ولا يسمي قال ان كان ناسيا فلا باس عليه ان كان مسلما وكان يحسن ان يذبح ولا ينخع ولا يقطع الرقبة بعد ما يذبح والثالثة عن رجل ذبح ولم يسم فقال ان كان ناسيا فليسم حين يذكر ويقول بسم الله على اوله وعلى اخره والرابعة الواردة في ذبيحة الصبي وفيها ولم يذكر اسم الله عليها وصحيحة سليمان عن ذبيحة الغلام والمرءة وفيها اذا كانت المرءة مسلمة وذكرت اسم الله تع على ذبيحتها

في بيان محل التذكية النحرية

في بيان شرائط الذبح والنحر وهي امور

في شرط استقبال الذابح والناحر للقبلة

حلت

كتاب الصيد والذباحة

ان يذبح

حلت ذبيحتها وكذلك الغلام ورواية محمد الحلبي من لم يسم اذا ذبح فلا تاكله ورواية مسعدة عن ذبيحة الغلام اذا قوى على الذبح وكان يحسن ان يذبح وذكر اسم الله عليها فكل الى غير ذلك ثم التسمية ايضا كالاستقبال في اختصاص وجوبها والحرمة بتركها بصورة التذكر وتعمد الترك فلا يحرم لو تركها نسيانا بالاجماعين والصحيحين المتقدمين وصحيحة الحلبي عن الرجل يذبح فينسى ان يسمي ايؤكل ذبيحته فقال نعم اذا كان لا يتهم وكان يحسن الذبح قبل ذلك ولا ينخع ولا تكسر الرقبة حتى يبرد الذبيحة ورواية ... في تفسير العياشي ان كان الرجل مسلما فنسي ان يسمي فلا باس باكله اذا لم يتهم ومعنى انه ترك التسمية متعمدا او لاعتقاده جواز تركها وفي الحاق الجهل هنا بالنسيان وعدمه قولان صرح المحقق الاردبيلي بالاول ولم يذكر عليه دليلا نعم استدل لبعض اخر بكون الجهل كالنسيان في المعنى المسوغ للاكل ولذا تساويا في ترك الاستقبال وهو عين المصادرة والثاني ظاهر الاكثر حيث لم يذكروه وقيل لم ار من صرح بالحل مع الترك جهلا ودليله الاصل واطلاق قوله سبحانه والاخبار المعصومية وهو الاقرب **فروع** الاول لا يشترط في التسمية كون الذابح ممن يعتقد وجوبها وفاقا للاكثر للاطلاقات والعمومات والحكم بحل ذبيحة المخالف الذي لا يعتقد وجوبها بل حل شراء ما يؤخذ في اسواق المسلمين من الجلود واللحوم من غير سؤال خلافا للفاضل في لف ولا دليل له سوى عدم قصده بالتسمية بناء على اعتقاده وفيه بعد الدليل على اعتبار القصد ايضا ب لا يشترط في التسمية ان يكون في ضمن البسملة بل يتحقق بذكر كل ما يشتمل على اسم الله سبحانه كما صرح به جماعة من غير خلاف بينهم يوجد ويدل عليه صحيحة محمد من رجل ذبح فسبح او كبر او هلل او حمد الله تعالى قال هذا كله من اسماء الله تعالى لا باس به والظاهر ان المراد ان الكل متضمن لاسمه سبحانه و لا يثبت من الصحيحة ازيد من كفاية كلما يتضمن ذكر اسم الله سواء كان بسملة او غيرها ولا يشترط ذكر لفظ الاسم فيكفي مثل استغفر الله وغيره واما كفاية غير ذلك مما لا يتضمن اسم الله كما ان يذكر صفاته العليا نحو من دان له او خضع لديه جميع الخلق وامثال ذلك فلا يثبت منه بل وكذا غير لفظ الله من اسمائه الحسنى نحو الرحمن والرحيم لجواز ان يكون الاضافة في اسم الله بيانية بل يمكن الخدش في كون غير لفظ الله اسما حقيقيا له ومنه يظهر ان الاقرب اعتبار العربية ايضا كما صرح به ظاهر ج المستفاد من صحيحة محمد الثالثة ان الناسي للتسمية يذكرها عند الذكر بل ظاهرها الوجوب ولكن صرح جماعة بعدم قائل بوجوبه ولذا حملوه على الاستحباب وهو جيد وهل الاستحباب مخصوص بالتذكر حال الاستقبال بالذبح او يعم جميع حالات الاشتغال بالذبيحة مثل سلخها وتقطيع لحمها مقتضى اطلاق الصحيحة الثاني بل لعله يشمل حال الفراغ ايضا د يجب ان يكون التسمية مع التذكر مقارنة للشروع في الذبح ام يجوز مقدمة عليه حين الشروع في مقدماته كاخذ الشاة او ربطها وشدها او حين القيام للاخذ الظاهر الاول لعدم معلومية صدق ذكر اسم الله عليه في غير المقارن للشروع ولكن المقارنة العرفية كافية قطعا هـ هل يجب ان يكون التسمية بقصد الذبح او لا الظاهر الاول ليعلم تحقق ذكر اسم الله فلو قصد امرا اخر لم يكف و يشترط ان يكون المسمى هو الذابح فلا يكفي تسمية غيره مقارنا لذبحه ولو بقصده لوقوع الامر به للذابح في كثير من الاخبار مضافا الى ما مر من نوع خفاء في معنى ذكر اسم الله عليه فيقتصر على المتيقن ز صرح في لك بانه يكتفي من الاخرس بالاشارة المفهمة للتسمية وفصل ان كان قادرا عليها ولم يقدر على الاشارة فهو كغير القاصد لا يحل ذبيحته **اقول** وان عم ذكر اسم الله بحيث يشمل التذكر القلبي لكان ما ذكره حسنا في لكن لا يلزمه الاكتفاء به في الباطن ايضا ولم يقل به احد وان خص باللفظي كما هو المستفاد من الاخبار بل هو حقيقة التسمية المامور بها في الاخبار بل بعضها ويقول بسم الله على اوله واخره وفي بعضها اسمعته يقول فلا وجه للاكتفاء باشارة الاخرس وقيامها مقام اللفظ في بعض المواضع بدليل لا يثبت الكلية فالاقوى عدم حلية ذبيحته الا ان يثبت عليه اجماع ولم يثبت بعد ح لو اكره على الذبح فان بلغ حدا يرفع القصد الى الفعل لم يحل ذبيحته كان يقبض يده ويمر مع السكين على الذبح والا فيحل مع ذكر اسم الله للاطلاقات **الثالثة** ومن الشرائط ايضا حركة الذبيحة او المنحورة حركة الحي خاصة عند الصدوق والفاضل في لف وقواه ثاني الشهيدين وخروج الدم المعتدل خاصة لا المتثاقل اي المتقاطر قطرة قطرة مع التثاقل عند الشهيد في س على ما حكي عنه ومجموع الامرين المذكورين عند جماعة منهم المفيد والاسكافي والقاضي والديلمي والحلبي وابن زهرة مدعيا هو الاجماع عليه واحد الامرين عند طائفة اخرى منهم الشيخ في يه والحلي والفاضلين واكثر المتاخرين كما في لك بل الاكثر مطلقا كما في تيح وشرحه ودليل الاولين المستفيضة المعتبرة كموثقة البصري اذا طرفت العين او ركضت الرجل او تحرك الذنب فكل منه فقد ادركت ذكاته ورواية عبد الله بن سليمان اذا طرفت العين او ركضت الرجل او تحرك الذنب فادركته فذكه ورواية ابان اذا شككت في حيوة شاة ورايتها يطرف عينها او تحرك اذنيها او يمصع بذنبها فاذبحها فانها لك حلال وصحيحة محمد الحلبي عن الذبيحة فقال اذا تحرك الذنب او الطرف او الاذن فهو ذكي ورواية رفاعة في الشاة اذا طرفت عينها او حركت ذنبها فهي ذكية وصحيحة ابي بصير عن الشاة يذبح فلا يتحرك ويهراق منها دم كثير عبيط فقال لا تاكل ان عليا عليه السلام كان يقول اذا ركضت الرجل او طرفت العين فكل ورواية ليث المرادي وخبر الذكاة اذا كانت العين تطرف والرجل تركض والذنب يتحرك دلت غير الاخيرتين منطوقا على كفاية الحركة ومفهوما على عدم كفاية غيرها والاخيرة منطوقا على كفاية الحركة وما قبلها على عدم كفاية خروج الدم حجة الثاني صحيحة محمد عن مسلم ذبح شاة فسبقه السكين بحدتها فابان الراس فقال ان خرج الدم فكل ورواية سماعة وفيها لا باس اذا سال الدم ورواية الحسن بن مسلم الواردة في بقرة ضربها رجل بفاس فسقطت ثم ذبحها وفيها ان كان الرجل الذي ذبح البقرة حين ذبح خرج الدم معتدلا فكلوا واطعموا وان كان خرج خروجا متثاقلا فلا تقربوه دلت بالمناطيق على كفاية خروج الدم وبالمفاهيم على عدم كفاية غيره ومستند الثالث بعد اصالة الحرمة لزوم الاقتصار فيما خالفها على المتيقن المجمع عليه وليس الا ما اجتمع فيه الامران والاجماع المنقول والشهرة القديمة المحكية كون ذلك مقتضى تعارض اخبار الطرفين والعمل بمواء

ايضا م

عليه الفواتي مقارنة الشروع في الذبح للذكر اسم الله م

المسمى بالصبا المهملة الحركة والضرب ... م

في بيان بعض ما يعتبر في الذبيحة قبل الذبح

التعارض حيث ان منطوق كل منهما يعارض مفهوم الاخر بالعموم من وجه والمرجح في البين مفقود فيرجع في موضع التعارضين وهما لم تحرك ولم يخرج الدم او خرج الدم ولم يتحرك الى اصالة الحرمة ومتمسك الرابع بعد اصالة الحلية الحاصلة بذكر اسم الله عليه والشهرة الجديدة والمطلقة الحاكية تعارض اخبار الطرفين كما مر وعدم المرجح فيحكم في موضع التعارض بالتخيير كما هو القاعدة **اقول** ومن الله التوفيق ولا ينبغي الريب في دلالة نصوص كل من الطرفين الا ان الاخبار الاولى اصرح دلالة واوضحها وذلك لما قيل من ان الصحيحين ورواية سماعة من الاخبار الثانية واردة في غير المشتبه حيوته وموته بل المستقر حيوته استقرارا يظن ببقائه زمانا يحتمله وانما الاشكال السائل فيهما من حيث قطع الراس بسبق المدية ولا ريب ان الغالب في مثل هذه الذبيحة تحقق الحركات المذبورة منها والرواية الاخيرة فهي وان كانت في المشتبه الذي هو مفروض المسئلة كما صرح به جماعة الا انها مع قصور سندها غير صريحة بل ظاهرة لاحتمالها الحمل على ما اذا حصلت الحركة بعد التذكية سيما مع كونه من الافراد الغالبة للذبيحة المشتبه حالها الخارج دمها ثم وليس كذلك الذبيحة المشتبهة بعدها حركة ما حتى بتة فانه غير معلوم خروج الدماء عنها معتدلة الا انه يمكن ان يقال انه لا دليل على كون الصحيحين ورواية سماعة واردة في غير المشتبه نعم هي مطلقة وكثير من الاخبار الاولى ايض كذلك فيكون اخبار الطرفين من تلك الجهة في مرتبة واحدة من الوضوح وعدمه نعم يترجح الاولى بالخلو عن المعارض الاخص ولا كذلك الثانية لان صحيحة ابي بصير المذكورة الناصة على عدم التحرك اخص مطلقا من الثانية فيخصص عموم مناطيقها بما اذا حصل مع خروج الدم كما هو الغالب ولازمه اختصاص مفاهيمها لان المفهوم تابع للمنطوق وح فيبقى الاخبار الاولى بلا معارض الا انه يخدشه ان اللفظ الوارد في صحيحة ابي بصير ليس صريحا في النهي لاحتمال الخبرية وح لا يكون الصحيحة معارضا للاخبار الثانية في الحكم وقد ظهر مما ذكر ان الصواب ترك الكلام في تضعيف ظهور دلالة تلك الاخبار او تخصيصها والرجوع الى ما يقتضيه تعارضهما كما فعله ارباب القولين الاخيرين فنقول ان ما ذكره اهل القول الثالث من الرجوع الى الاصل تماميته يتوقف على فقد المرجح لاحد الطرفين اولا وصحة اصل الحرمة ثانيا وكلاهما ممنوعان اما الاول فلان من المرجحات المنصوصة الشهرة رواية وهي مع الاخبار الاولى في الجملة وان لم يكن بمثابة يوجب الحكم البتة واما الثانية فلما عرفت مرارا من ان الاصل بعد ذكر اسم الله سيما مع الذبح او النحر مع الاباحة وما ذكره اصحاب القول الرابع من الرجوع الى القاعدة التي هي التخيير وان كان صحيحا الا ان في كون التخيير الذي هو القاعدة عند التعارض وفقد المرجح الاكتفاء باحد الامرين خفاء الا انه ان كان كذلك ثبت مطلوبهم والا فيكون التخيير بالمعنى الاخر منفيا هنا قطعا للاجماع فيبقى الرجوع الى الاصل وهو كما عرفت مع الاباحة فاذن الاقوى هو القول الرابع وعليه الفتوى **فروع أ** المستفاد من الاخبار المتقدمة كفاية واحدة من الحركات الثلث او الاربع من طرف العين او حركة الاذن او الرجل او الذنب فعليها العمل ولا ينافيها رواية ليث المتضمنة للفظة الواو المقتضية للجمع لان الموضوع فيها خير الذكاة دون محللها ما هو اللازم في تلك الحركات حركة الحي فلا يفيد غيرها كالتقلص ونحوه للاجماع ولانها المتبادر من حركة الحيوان سيما اذا اضيف الحركة اليه كما في روايتي ابان ورفاعة المصرح به في كلام جماعة منهم المحقق الاردبيلي وبعض مشايخنا عطر الله مرقدهم ان كون هذه الحركة او الدم او كليهما على اختلاف الاقوال علامة للحل انما هو فيما اشتبه حيوته وموته فلو علم حيوته قبل الذبح فذبح ولم يوجد شيء منها يكون حلالا لانه قد علم حيوته وذبح على الوجه المقرر وان علم موته وذبح وجد بعض هذه العلامات لم يحل وهو كذلك وقد صرح في رواية ابان بان الرجوع الى العلامات عند الشك في الحيوة ويشعر به ايض قوله فقد ادركته وادركت ذكاته في روايتي البصري وعبد الله بن سليمان ويدل عليه ان المعلوم حياته لا يحتاج الى وجود العلامات ما دل على كفاية الحيوة في التذكية كقوله في صحيحة محمد بن قيس الواردة فيما اخذت بالحبالة وكلوا ما ادركتم حيوته وذكرتم اسم الله عليه وفي موثقة البصري وما ادركت من ساير جسده حيا فذكه ثم كل منه وعلى ان المعلوم موته لا يفيد فيه وجود العلامات عموم ما حرم الميتة واطلاقاتها وقوله في رواية ابي بصير الواردة في البعير المتنسخ الا ان تدركه ولم يمت بعد فذكه هذا مع ان الحكم في المقامين اجماعي ومع ذلك الفرض الذي ذكر فيهما فرض نادر ان لم نقل بانه محال عادي ولا يلتفت الى مثله في الاستدلال بالاخبار **ب** محل الحركة التي بها يعرف الحلية هل قبل الذبح او بعده صرح في ك بالثاني ونسبه بعضهم الى الاصحاب كافة وعن الغنية ادعاء اجماع الامامية عليه وهو ظاهر صحيحة ابي بصير حيث قال اذا ذبح فلا يتحرك ويمكن استفادته من صحيحة محمد الحلبي ورواية رفاعة ايض حيث قال اذا تحرك فهو ذكي ولو اراد الحركة القبلية لكان نحو يقبل الذكاة الا ان ظاهر روايتي ابان وعبد الله بن سليمان كفاية القبلية الا انه يمكن ان يقال ان غاية ما يدل عليه انه اذا تحرك قبل التذكية يقبلها واما توقف الحلية بعدها على حركة اخرى بدليل اخر فلا ينافي ذلك اصلا فتامل **الرابعة** اشتهر بين جماعة من المتاخرين منهم المحقق في يع والفاضل تبعا للشيخ اشتراط استقرار حيوة الذبيحة قبل الذبح وفسر في يع الحيوة المستقرة التي شرطها بالتي يمكن ان يعيش مثلها اليوم والايام وظاهر عبارات القدماء عدم اعتباره حيث لم يذكروه ولم يتعرضوا له وهو ظاهر المحقق في فع والشهيد في الصيري ومعظم متاخري المتاخرين بل نقل عن يحيى بن سعيد انه قال ان اعتبار استقرار الحيوة ليس من المذهب ولم ينقل المشترطون لها حجة قابلة للتعويل عليها واستدل بعضهم له بان ما لا يستقر حيوته قد صار بمنزلة الميتة وبان ليس استناد موته الى الذبح اولى من استناده الى السبب الموجب لعدم استقراره بل السابق اولى فصار كان هلاكه بذلك السبب فيكون ميتة وزاد بعض اخر فقال بانضمام ما ذكر باصالة الحرمة واختصاص الاطلاقات كتابا وسنة بحكم التبادر والغلبة بما له حيوة مستقرة ويرد الاول بمنع صيرورته بمنزلة الميتة في عدم قبول التذكية وليس هو غير المصادرة والاجتهاد في مقابلة ظواهر الكتاب والسنة ويرد الثاني ايض بالمنع لان مقتضى النصوص سببية الذبح للحلية وان مات بعده بسبب اخر سلمنا غايته اشتراط عدم العلم باستناده الى غير الذبح وهو في المقام حاصل مع انه قد يعلم استناده الى خصوص الذبح كما اذا كان

الحيوة

كتاب الصيد والذباحة

الحيوة الغير المستقرة مما يعلم معها بقائه وفعيشه او يظن ذلك ساعة او ساعتين فيذبح بحيث يعلم انه عجل في ازهاق روحه وكانه انما دعا الى الاستدلال
بهذا الدليل النصوص الواردة في الصيد الذي سقط من جبل او وقع في ماء قبل زهوق روحه فمات حيث انها حكمت بعدم اكله ولقائل ان يقول
ان ثبوته في الاصطياد لا يستلزم ثبوته في الذبح ايضا فانه يمكن ان يكون التذكية الصيدية هي ما يخرج روحه بالاصطياد وليس غيره اصطيادا وكذا
التذكية الذبحية بل المعتبر فيها قطع الاوداج مع الحيوة بالشرائط من اي سبب كان خروج الروح ولذا فرق بينهما في الروايات ايضا فحكمت بحرمة الصيد المذكور
بخلاف الذبيحة بل حكمت فيها بالحلية كما في صحيحة زرارة ان ذبحت ذبيحة فاجدت الذبح فوقعت في النار او في الماء او من فوق بيتك او جبل اذا كنت قد
اجدت الذبح فكل وهل هذا من الشارع الا التفرقة بين الصيد والذبح وهذا ظاهر جدا ويؤكد ذلك ما ياتي من اختلافهم في حلية الذبيحة التي ابين راسها
قبل خروج روحه فان ابانة الراس اقوى سبب في خروج الروح مع ان من حكم فيها بالحرمة استندها بالخبر الناهي عن اكله لا باستناد الموت الى الابانة و
يرد الثالث بمنع اصالة الحرمة بل الاصل مع الحلية كما ذكرناه غير مرة والرابع بمنع تبادر ما يستقر حيوته وغلبته بحيث ينصرف الاطلاق فانا بها مع ان من
نصوص الحلية بالذبح ما هو ظاهر او صريح في غير مستقر الحيوة او الغالب فيه ذلك منها صحيحة زرارة المتقدمة انفا ومنها الاخبار المذكورة في المسئلة الثالثة
المكتفية بطرف العين او ركض الرجل او حركة الاذن او الذنب فان الاعتبار بهذه الحركات الجزئية انما يكون غالبا فيما لا حيوة مستقرة له سيما بضميمة قوله
فقد ادركت ذكاته مع ان رواية ابان وردت فيما شك في حيوته ولا ريب ان الشك لا يكون مع الحيوة المستقرة وان كان فهو نادر شاذ جدا ورواية الحسين بن
مسلم واردة في المضروبة بالفاس بحيث سقطت وشك في قبولها الذبح ولا شك ان الحيوة في مثلها غير مستقرة دائما او غالبا ومنها بعض الاخبار الواردة
فيما اخذته الحبالة وانها اذا قطعت منه شيئا لا يؤكل وما يدرك من ساير جسده حيا يذكى ويؤكل فانه لو لم يكن الغالب في الماخوذ بالحبالة المنقطع بعض
اجزائه الحيوة الغير المستقرة فلا شك في عدم غلبة المستقرة ولا تبادرها ومنها الاخبار الواردة في وجوب ذبح ما يدرك حيوته من الصيود فان الغالب
فيها لو لم يكن عدم الاستقرار ليس الاستقرار قطعا بل في بعضها اشعار بعدمه كرواية ابي بصير المتضمنة لقوله فان عجل عليك فمات قبل ان تذكيه فكل فان
التعجيل مشعر بعدم كونه مستقر الحيوة ومنها رواية ابي بصير الواردة في البعير الممتنع المضروب بالسيف او الرمح بعد التسمية وقوله فكل الا ان يدركه و
لم يمت بعد فذكه فان الظاهر فيه رفع استقرار الحيوة بالضرب بالسيف او الرمح ومنها الاخبار الواردة فيما قطع بالسيف والمعراض من قطعتين المجوزة
لاكل الاكثر او ما يلي الراس او المتحرك من القطعتين اي بعد التذكية الذبحية وظاهر ان الغالب في مثل ذلك عدم الاستقرار للحيوة ومنها الاخبار الواردة
في النطيحة والمتردية وما اكل السبع وهو قول الله عز وجل الا ما ذكيتم فان ادركت شيئا منها وعين تطرف او قائمة تركض او ذنب يمصع فقد ادركت
ذكاته فكله وقوله والنطيحة معطوف على الحيوان او كل شيء فان الحكم بادراك ذكاة المذكورات بهذه الحركات الجزئية دال على عدم الحيوة المستقرة بل
ما ورد في تفسير هذه الالفاظ صريحة في عدم اعتبار استقرار الحيوة ومنه يظهر دلالة الاستثناء بقوله عز شانه الا ما ذكيتم على ذلك ايضا سيما
ما في المجمع عن امير المؤمنين عليه السلام ان قوله الا ما ذكيتم يرجع الى جميع ما تقدم ذكره من المحرمات سوى ما لا يقبل الذكاة من الخنزير والدم ومنه يظهر دلالة الكتاب
والسنة المتواترة معنى على عدم اشتراط استقرار الحيوة فالمسئلة بحمد الله واضحة غاية الوضوح الذي يختلج بالبال انه قد اختلط الامر في ذلك المقام
على بعضهم وذلك لما قد اشرنا اليه في مسئلة تذكية الصيد المدرك ذكاته من ان المراد بعدم استقرار الحيوة صيرورتها في شرف الزوال وشروعها
في الخروج ولا يبعد ان يكون ذلك مرادهم من قولهم لا يمكن ان يعيش اليوم والايام فانه ما لم يشرع في الخروج لا يمكن الحكم بعدم الامكان والصيد الذي
صار كذلك بالاصطياد يصدق عليه انه مقتول الالة سيما اذا ترك حتى خرج تمام روحه ومن يحكم بلزوم الذبح واشترط في لزوم ذبح الصيد الحيوة
المستقرة لما ذكرنا فاختلط الامر على غيره وال الامر الى ان تعدى بعضهم الى الذبيحة من غير استبصار والله العالم **الخامسة** هل يشترط في
حلية الذبيحة او اجزائها بعد وقوع الذبح عليها حيا خروج روحها بذلك الذبح فلو خرج روحها بعد الذبح بسبب اخر او شك في ذلك لا يحل
او لا يشترط فيحل كلامهم في ذلك المقام لا يخلو عن اضطراب واختلاف قال المحقق في يع في مسئلة ما اذا قطع بعض الاعضاء وارسله ثم استانف قطع
الباقي هل يحل او يحرم ويمكن ان يقال يحل لان ازهاق الروح بالذبح لا غير ظاهر تعليله انه يشترط في الحلية كون ازهاق الروح بالذبح وقال في
الثاني في مسئلة ما اذا اخذ الذابح في الذبح والاخر في انتزاع الحشو معا وبيان وجه حكم المص بالحرمة وانه عدم العلم بسبب الموت هذا اذا
اعتبرنا استقرار الحيوة والا كفى في حله الذبح او ما يقوم مقامه وان تعدى سبب الازهاق وظاهر ذلك الكلام عدم اشتراط استقلال الذبح ولا العلم
بكونه سببا للازهاق وقال في مسئلة ابانة الراس قبل الموت حكمه بتحريم الفعل وحلية الذبيحة ردا على من حرمها لانه كما اذا مات بقطع عضو
من اعضائه ويضعف بان قطع الاربعة قد حصل فحصل الحل به ولا يلزم من تحريم فعل الزائد تحريم الذبيحة فان مقتضى كلامه حصول الحل بقطع
الاعضاء الاربعة مطلقا ولو كان الموت مستندا الى ابانة الراس التي هي غير الذبح بل فعل محرم وقال المحقق الاردبيلي في مسئلة قطع بعض الاعضاء
اولا ثم قطع الباقي بعد نقل الحلية عن الفاضل والحرمة عن الشهيد ان اعتبر ازالة الحيوة المستقرة بقطع الاعضاء الاربعة كما هو الظ ينبغي التحريم و
ان لم يعتبر بل المعتبر قطع الجميع وازالة الحيوة حل وظاهر ذلك الترديد نفي لزوم استناد الموت الى قطع الاعضاء الاربعة وكذا ظاهر كل من يقول بكراهة
ابانة الراس قبل الموت وحرمتها مع حل الذبيحة عدم اشتراط الاستناد الى الذبح اذ لا شك ان تمام الروح يخرج بالابانة وكذا كلامهم في كراهة العضو
المقطوع قبل الموت بل كل من يقول بعدم اشتراط استقرار الحيوة ظاهره عدم الاشتراط لان بعد عدم استقرارها لا يعلم استناد خروج الروح الى

في بيان انه يشترط في حلية الذبيحة خروج روحها بذلك الذبح

والنطيحة والمتردية وما اكل السبع

الذبح وكيف كان فالظاهر عدم الاشتراط للاصل والاطلاقات وصحيحة زرارة المتقدمة الواردة في الذبيحة الواقعة في النار او الماء او من البيت او الجبل ونحوها وروى العياشي في تفسيره والمروي في الدعائم عن ذبيحة تردي بعد ان يذبح من مكان عال او يقع في ماء او في نار فقال ان كنت قد احدثت الذبح وبلغت الواجب فيه فكل بل كثير من الاخبار المتقدمة في المسئلة السابقة من المتضمنة للمضروبة بالفاس والمشكوك حيوتها والنطيحة و اخواتها فان الغالب فيها عدم العلم بسبب خروج الروح من السبب السابق او اللاحق او الذبح نعم في رواية حمران بن اعين الواردة في الذبيحة فان تردى في جب او وهدة من الارض فلا تاكله ولا تطعم فانك لا تدري التردي قتله او الذبح ولكنها مع معارضتها لما هو اصح منها سندا كما مر قاصرة عن افادة الحرمة لمكان احتمال الجملة الخبرية ولذا احتمل المحقق الاردبيلي حملها على الكراهة او على ما اذا لم يقطع الاعضاء الاربعة ولعل الحمل الاخير باعتبار المعارضة مع صحيحة زرارة واخصيتها باعتبار قوله واحدث الذبح اولى وبالجملة الظاهر عندي عدم الاشكال في المسئلة وبان القدر الواجب هو ورود الذبح على الحي باحد الحيوتين ومعه يحل الذبيحة اما مطلقا او بعد خروج الروح عنه كيف كان نعم يحصل الاشكال فيما لو ورد السببان المستقلان لازهاق الروح احدهما الذبح والاخر غيره كاخراج ما في الحشو في زمان واحد ثم ما ذكرناه انما هو على سبيل الاصل فلا ينافيه ما لو ثبت الحرمة في مورد خاص بدليل كما ياتي في ابانة الراس او سلخ الذبيحة او قطع جزء من الذبيحة قبل موتها **السادسة** قد ظهر مما ذكر في المسئلة السابقة وفي مسئلة عدم اشتراط استقرار الحيوة عدم اشتراط كون الذبح سببا مستقلا في ازهاق الروح **السابعة** هل يشترط في حلية الذبيحة خروج روحها ام لا بل يحل بمجرد قطع الاوداج بالشرايط ولو لم يخرج روحه بعد فيجوز قطع جزء منها وابانة راسها قبل موتها واكلها ذهب الشيخ في يه والقاضي وابن حمزة وزهرة الى الاشتراط حيث حكموا بحرمة اكل ما قطع منها من الاجزاء والراس قبل الموت وذهب الشيخ في ف والحلي والراوندي والفاضلان و الشهيد الثاني في لك وصاحب الكف وجمع اخر من المتاخرين الى عدم الاشتراط ونسبه الاخيران وشارح يع الى الاكثر بل عن ف ادعا اجماع الصحابة عليه وهو الحق لاطلاقات الكتاب والسنة والنصوص المجوزة لاكل ما قطع راسه قبل الموت حيث ان الراس ايض جزء مقطوع قبل خروج الروح فلو اشترط الموت في الحلية لم يكن حلالا ومن تلك النصوص صحيحة الحلبي عن رجل ذبح طيرا فقطع راسه ايؤكل منه قال نعم ولكن لا يتعمد قطع راسه وصحيحة الفضيل عن رجل ذبح فسبقه السكين فقطع راسه فقال هو ذكاه وحية لا باس به اذا ذكر اسم الله عليه وقال لا باس اذا سال الدم والمروي في الدعائم عن الصادق جعفر بن محمد ع عمن ذبح الذبيحة قبل ان يموت يعني كسر عنقها فقال قد اساء ولا باس باكلها حجة المشترطين مرفوعة محمد بن يحيى اذا ذبحت الشاة وسلخت او سلخ شيء منها قبل ان يموت لم يحل اكله ورواية مسعدة عن الرجل يذبح فيسرع السكين فيبين الراس فقال الذكاة الواحية لا باس باكله اذا لم يتعمد ذلك وصحيحة محمد لا ينخع ولا يقطع الرقبة بعد ما يذبح والجواب عن الاولى ان تمامية دلالتها انما هي اذا كان السلخ بمعنى القطع او الضمير في اكله راجعا الى الجلد الذي انفصل بالسلخ والا لا يتم اذ لا وجه لحرمة الشاة او الجزء المسلوخ بمجرد السلخ الذي هو اعم مما يوجب موت الشاة او الجزء هذا مع معارضتها مع الاخبار السابقة المبيحة للراس والذبيحة بابانة الراس قبل الموت فيرجع الى الاصل وبذلك يجاب عن الرواية الثانية فانها معارضة سيما مع رواية سماعة بالعموم من وجه فالمرجع الاصل وقد ظهر من ذلك عدم حرمة الذبيحة ولا الجزء المقطوع لو ابين الراس او قطع الجزء قبل الموت وهل يجوز اصل الفعل او يحرم في كل واحد من الراس والجزء قولان فالاول في الاول للخلاف والحلي والفاضلين وغيرهم ونفى الحلي عنه الخلاف بين المحصلين والثاني فيه للاسكافي والمفيد وابن حمزة والقاضي والشيخ في يه والفاضل في لف والشهيدين وغيرهما والاول في الثاني للحلي والمحقق و عامة من تاخر بل الاكثر والثاني للنهاية والقاضي وابي حمزة وزهرة وبعض اخر والحق في كل منهما الاول للاصل الخالي عما يصلح للمعارضة اما في الجزء فظاهر واما في الراس فلان ما يظن معارضته منحصر في صحيحتي الحلبي ومحمد الاخيرة وهما في المقام لمكان الجملة الخبرية عن افادة الحرمة قاصرتان ورواية الدعائم المذكورة والاخرى ان رسول الله صلعم نهى عن ان يسلخ الذبيحة او يقطع راسها حتى يموت وهما لمكان الضعف الخالي عن الجابر عن صلاحية المعارضة عاجزتان

الفصل الخامس

فيما يقع عليه الذكاة وفيه مقدمة ومسايل **المقدمة** اعلم ان الحيوانات على قسمين ماكول اللحم وغيره وغير ماكول اللحم على قسمين نجس العين وغيره وغير نجس العين على قسمين ادمي وغيره وغير الادمي على قسمين ما لا نفس سائلة له وما له نفس باعتبار الخلاف في قبول التذكية وعدمه والاخير على اربعة اقسام السباع والمسوخات والحشرات وغيرها ثم المراد بالتذكية في ماكول اللحم الذي لا نفس له كالسمك والجراد ما يصير به جايز الاكل بعد عدم جوازه وفي ماكول اللحم الذي له نفس ما يصير به جايز الاكل ويبقى على طهارته الحاصلة في الحيوة وفي غير الماكول الذي له نفس ما يبقى معه على طهارته وفيما لا نفس له من لا يظهر لها اثر فيه لانه طاهر ذكي ام لم يذك ثم الاصل في القسم الاول و هو ماكول اللحم وقوع التذكية عليه لانه مقتضى كونه ماكول اللحم وللاجماع ولقوله سبحانه الا ما ذكيتم وقوله وكلوا مما ذكر اسم الله عليه وللاطلاقات الاخبار الواردة في الصيود والذبايح وهي غير محصورة جدا والقسم الاول من القسم الثاني وهو نجس العين لا يقبل الذكاة اجماعا فهو الاصل فيه ويدل عليه مع الاجماع استصحاب النجاسة وكذا القسم الاول من القسم الثالث اي الادمي فان عدم وقوع التذكية عليه اجماعي بل ضروري واما القسم الاول من الرابع وهو ما لا نفس له من غير الماكول فقد عرفت انه لا معنى للتذكية فيه فبقي الكلام في الاربعة الاخيرة من جهة الاصل فنقول الاصل في بادي النظر في الجميع قبول التذكية اذ عرفت ان التذكية انما هي ما يبقى معه الطهارة ومقتضى الاصل والاستصحاب بقائها الا فيما علم فيه ارتفاعها وليس هو الا ما لم يقع عليه التذكية اي الصيد او الذبح مع شرايطهما المقررة فكل حيوان ما ذكر صيد او ذبح كذلك يكون طاهرا بالاستصحاب فيكون

مذكى

مذكى وهو المراد بقبول التذكية فان قيل التذكية امر توقيفي شرعي موقوف على توقيف الشارع في كيفيته واثره ومورده فكلما وقع فيه الشك من هذه الامور فالاصل عدمه وهذا الاصل وان عارضه اصل الطهارة ولكن تعارضهما من باب تعارض الاستصحابين اللذين احدهما مزيل للاخر ولا عكس فان عدم التذكية رافع للطهارة بخلاف الطهارة فانها ليست سببا للتذكية كما بين تحقيقه في الاصول ولازم ذلك تقديم اصالة عدم التذكية قلنا اصالة عدم التذكية بذلك المعنى وان كان مقدما على اصالة الطهارة ولكن الكلام في كون عدم التذكية اصلا ههنا وهو ممنوع وذلك لانا نقول ان الطهارة هنا امر يتوقف حصوله على تذكية جعلية من الشارع بل نقول ان الطهارة الحاصلة امر محكوم ببقائها الا اذا علم المزيل ولم يعلم الا مع الموت حتف انفه او الموت بدون الصيد او الذبح المعروفين بالامور المعهودة من الاستقبال والتسمية ومع احد الامرين لا يعلم ارتفاع الطهارة فنحكم ببقائها من غير حاجة الى جعل من الشارع وتاثير من ذلك الجعل والحاصل ان مع هذه الاعمال المعينة المقطوع حصولها لا دليل على ارتفاع الطهارة فان قيل عمومات نجاسة الميتة تدل على ارتفاعها خرج ما اقترن بما جعله الشارع مطهرا فبقي الباقي قلنا هذا اذا سلمنا كون ذلك ميتة لم لا يجوز ان يكون الميتة هي ما خرج روحه حتف انفه هذا غاية ما يمكن ان يقال في ذلك المقام ولكن الانصاف انه لا يخلو عن جدل واعتساف لان الظاهر انه انعقد الاجماع القطعي على ان التذكية المبقية للطهارة المانعة عن حصول النجاسة المخرجة للذكي عن مصداق الميتة هي التي اعتبرها الشارع ورتب عليها تلك الاثار وان بقائها ومنعها موقوف على اعتبار الشارع اياها اثارا واجزاء وشرايط ومورد او محلا خصوصا او عموما او اطلاقا ولم يتحقق فيه اعتباره وملاحظته وجودا وعدما ومع عدمه يكون المورد ميتة ومعها يكون نجسا ويظهر من ذلك ان الاصل في جميع الموارد عدم قبول التذكية الا بدليل شرعي عام او خاص كما في ماكول اللحم فيحكم في كل مورد بما صالة عدم قبوله التذكية الا بدليل واذ عرفت ان الاقسام التي يراد معرفتها من جهة ورود التذكية وعدمه اربعة السباع والمسوخات والحشرات وغيرها فنبين احكامها في اربعة مسايل **المسئلة الاولى** الحق المشهور كما في المسالك والكفاية وتبعه شرحهما بل في الاخير وعن الشهيد انه لا يعلم في ذلك مخالفا وفي تتمة انه مذهب الكل ورود التذكية على السباع من الوحوش والطيور وهي ما يفترس الحيوان او ما يتغذى اللحم كالاسد والنمر والفهد والذئب والثعلب والسنور والضبع وابن اوى والصقر والبازي والعقاب والباشق لا للاصل لما عرفت ولا لما قيل من ان السبب في وقوعها على الماكول انما هو الانتفاع منه بلحمه وجلده وهو متحقق فيما نحن فيه بالنظر الى جلده خاصة لكونه علة استنباطية لا يتحقق تمامها في المورد ايضا بل لاستعمال المسلمين قاطبة من الصدر الاول الى زماننا هذا الجلود منها من غير نكير بحيث يمكن فهم انعقاد الاجماع عليه ولموثقة سماعة المعتضدة بعمل الجماعة احديهما عن جلود السباع ينتفع بها قال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده واما الميتة فلا والثانية عن لحوم السباع وجلودها اما لحوم السباع والسباع من الطير فانا نكرهه واما الجلود فاركبوا عليها ولا تلبسوا شيئا منها تصلون فيه ويؤيده ما ورد في جواز لبس جلود السمور والثعالب ونحوهما في غير الصلوة فانه دليل على وقوع الذكاة عليها اذ لا يجوز استعمال الشيء من الميتة ويدل عليه ايضا رواية ابي مخلد ابي رجل سراج ابيع جلود النمر فقال مدبوغة هي قال نعم قال ليس به باس وظاهر لك الميل الى عدم وقوع الذكاة لاستضعاف الموثقتين بكون سماعة واقفيا والروايتان موقوفتان مضمرتان وفيه ان الوقف في الراوي غير مضر سيما بعد كونه ثقة والاضمار في الرواية غير ضاير سيما مع كونها في طريق اخر مسندة فان الثانية في الفقيه مسندة وان كانت مضمرة في يب هذا مع كونهما منجبرتين بالاشتهار التام **الثانية** الحق عدم وقوع الذكاة على المسوخات وقد مر عدها في كتاب المطاعم وفاقا لكل من قال بنجاستها كالشيخ والديلمي وابن حمزة وجماعة من القائلين بطهارتها كالمحقق والشهيد الثاني الاصل المتقدم ذكره الخالي عن الدافع وخلافا للسيد وجماعة لما اشير اليه من الاصل ووجود المقتضي ولورود روايات بحل الارنب والقنفذ والوطواط وهي مسوخ وليس ذلك في لحمها عندنا فيكون في جلدها ولدلالة رواية عبد الحميد بن سعد على حل بيع عظام الفيل وشرائها واتخاذ الامشاط منها بل اتخاذ الامام عنها مشطا او امشاطا وضعف الكل ظ اما الاول فلما مر واما الثالث فلان الروايات انما يدل على اكل كل وهو عندنا معاشر الامامية بط واما الرابع فلعدم توقف استعمال العظم على التذكية لعدم كونها مما يحل فيه الحيوة نعم استدلوا على تلك الرواية بطهارة الفيل وهو صحيح **الثالثة** الحشرات والمراد منها ما يسكن باطن الارض واحدها الحشرة بالتحريك كاليربوع والفارة والحية والبحث في وقوع الذكاة عليها وعدمه كالبحث في المسوخ بعينها الا ان اكثر الاصحاب هنا على عدم الوقوع كما صرح به جماعة للتقريب السابق **الرابعة** غير الثلثة من الحيوانات وهي على قسمين لانه اما حرام عارضي كالجلال والموطوءة او ذاتي كبعض انواع الغراب على القول بحرمته اما الاول فالحق وقوع التذكية عليه كما مر في مسئلة الجلال لاستصحاب وقوعها عليه وهو الرافع لاصالة عدم التذكية التي هي العمدة في ذلك المقام واما الثاني فالحق عدم وقوعها لاصالة عدم ورودها عليه

الفصل السادس في بعض الاحكام المتعلقة بالذبائح وفيه مسايل **الاولى** يستحب في التذكية امور بعضها خاص ببعض وبعضها عام في الكل اما الخاص فالمستحب في ذبح الغنم ان يربط يداه واحدى رجليه ويطلق الاخرى وان تمسك صوفه او شعره حتى يموت ويبرد من دون امساك يده او رجله وفي ذبح البقر ان يعقل يداه ورجلاه جميعا ويطلق ذنبه يتحرك وفي نحر الابل ان يشد خفه الى باطه ويطلق رجلاه وفي ذبح الطير ان يرسل بعد ذبحه وان ينحر الابل قائما من قبل يمينه ويدل على جميع ذلك فتوى الجماعة والاشتهار بين الطائفة مع رواية حمران بن اعين وفي الاكثر وفيها اذا ذبحت فارسل ولا تكتف ولا تقلب السكين لتدخلها من تحت الحلقوم وتقطعه الى فوق والارسال للطير خاصة الى ان قال وان كان شيء من الغنم فامسك صوفه او شعره ولا تمسكن يدا ولا رجلا واما البقر فاعقلها واطلق الذنب واما البعير فشد اخفافه الى باطه

في بيان بعض الاحكام المتعلقة بالذبائح

والطلق رجليه الحديث ورواية الدعائم المتقدمة في نحر الابل ورواية الكناني كيف ينحر البدنة قال ينحر وهي قائمة من قبل اليمين ورواية ابن سنان في قول
الله سبحانه واذكروا اسم الله عليها صواف قال ذلك حين يصف للنحر تربط يديها ما بين الخف الى الركبة ورواية ابي خديجة انه راى ابا عبد الله ع وهو ينحر
بدنته معقولة يدها اليسرى ثم يقوم به من جانب يدها اليمنى وليس في شيء من هذه الروايات حكاية ربط احدى رجلي الغنم مع يديه فالدليل فيه منحصر
بفتوى الاصحاب وكذا تقييد امساك صوفها او شعرها الى وقت الموت والبرد ويظهر من عطف الشعر على الصوف ارادة مطلق الشاة من الغنم وعقل البقر و
ان كان مطلقا في الرواية الا ان الظاهر من اطلاقها ما ذكروه من عقل اليدين والرجلين ويشعر به تخصيص الاطلاق بالذنب واما شد يدي الابل من الخف
الى الركبتين فالمراد به اما ما قيل من ان يجمع اليدان معا ويربطان من الخف الى الركبة اي يربط احدهما بالاخرى ويلفان بحبل من غير ان يرد اليد الى
الابط ويلصق خفه بابطه ويشد ما بين الركبة والخف او يرد احدى اليدين الى الابط ويشد والاول هو محتمل رواية حمران وابن سنان بل ظاهر المحقق الاردبيلي
انه مصرح به في رواية والثاني هو مدلول روايتي ابي خديجة والدعائم واما رد اليدين معا وشدهما من الخف الى الركبة فهو وان كان احد احتمالي روايتي
حمران وابن سنان ولكنه لا يلايم ما هو المشتهر كما صرح به بعضهم من استحباب نحر الابل قائما ودلت عليه رواية الدعائم والكناني المتقدمتين ولا ينافيه المروي في
قرب الاسناد عن البدنة كيف ينحر قائمة او باركة قال يعقلها فان شاء قائمة وان شاء باركة لان الاستحباب لا ينافي التخيير واما حمل القيام على مقابل الاضطجاع
حتى يشمل البروك ايضا او تخصيص رد اليدين بما اذا نحره باركا فلا دليل عليه فالمستحب فيه احد الامرين اما جمع اليدين وشدهما او رد احدهما من الخف الى
الركبة بحيث يجتمع نصفها الاسفل مع الاعلى واما العام فمنها تحديد الشفرة وسرعة الفعل وان يواري الشفرة عن البهيمة للمروي عن النبي ص اذا ذبحتم فاحسنوا
الذبح وليحد احدكم شفرته وليرح ذبيحته والاخبار انه امر ان يحد الشفار وان يوارى عن البهائم وقال اذا ذبح احدكم فليجهز والمروي في الدعائم من ذبح ذبيحة
فليحد شفرته وليرح ذبيحته والاخبار اذا اردتم ان تذبحوا ذبيحة فلا تعذب البهيمة احدوا الشفرة واستقبلوا القبلة ومنها استقبال الذابح للقبلة للرواية الآمرة
في الذبيحة ورواية الدعائم السابقة في المنحورة وقولنا الاصحاب فيهما معا ومنها ترك الذبيحة في [illegible] الى ان يفارقها الروح من غير تحريكها ولا جرها من
مكان الى اخر وان يساق الى المذبح برفق وبعد عرض الماء عليها وان يمر السكين في مذبحها بقوة ويجد في الاسراع ليكون اسهل واوحى اي اسرع واعجل
كل ذلك لموافقته للاراحة واحسان الذبح المامور بهما فيما تقدم ولترك التعذيب المنهي عنه وللرفق المامور به في المروي في الدعائم يرفق بالذبيحة ولا
يعنف بها قبل الذبح ولا بعده **الثانية** يكره في الذباحة امور منها ابانة الراس وقطع النخاع وسلخ الذبيحة وقد مر ما يدل عليها وقول طائفة بالحرمة
فيها الا ان الاقوى الكراهة ومنها كسر الرقبة قبل البرد وهو اعم من ابانة الراس لرواية الدعائم المتقدمة وصحيحة الحلبي وفيها ولا تنخع ولا تكسر الرقبة حتى تبرد الذبيحة
ومنها نخع الذبيحة قبل الموت اي ابلاغ السكين الى ان يتجاوز منتهى الذبح فيصيب النخاع مثلث النون وهو الخيط الابيض وسط الفقار بالفتح ممتدا
من الرقبة الى عجز الذنب بفتح العين المهملة وسكون الجيم وهو اصله لصحيحتي محمد والحلبي المتقدمتين وصحيحة محمد الحلبي لا تنخع الذبيحة حتى تموت فاذا ماتت
فانخعها وذهب جماعة منهم س والمحقق الاردبيلي الى الحرمة لظاهر النهي في تلك الصحاح وفيه منع صراحة النهي فيها لاحتمال الجملة الخبرية ومنها قلب
السكين في الذبح لتدخلها من تحت الحلقوم وتقطعه الى فوق والحمل على الكراهة لما مر غير مرة من احتمال الخبرية وعن النهاية والقاضي والغنية الحرمة
للنهي المذكور وجوابه ظاهر بل عن الغنية تحريم الذبيحة ايضا مدعيا عليه اجماع الامامية ولا دليل عليه ظاهرا بل لم نعثر على موافق له في اصل الفتوى ويحتمل
ارجاعها في عبارته كما قيل الى شيء اخر غير ما نحن فيه ومنها الذبح من القفا لرواية الدعائم المتقدمة في بحث محل التذكية وهو غير تقليب السكين
المتقدم او اخص منه ومنها ايقاع الذباحة ليلا او يوم الجمعة قبل الصلوة الا مع الضرورة بلا خلاف فيها للنبوي نهى عن الذبح ليلا وللعلوي
ان امير المؤمنين ع كان يمر بالسماكين يوم الجمعة فينهاهم عن ان يتصيدوا من السمك يوم الجمعة قبل الصلوة ورواية ابان لا تذبحوا حتى يطلع
الفجر فان الله جعل الليل سكنا لكل شيء قال قلت جعلت فداك وان خفت فقال ان خفت الموت فاذبح ورواية محمد الحلبي كان رسول الله ص يكره
الذبح واراقة الدماء يوم الجمعة قبل الصلوة الا من ضرورة ومنها ذبح الذبيحة وحيوان اخر ينظر اليها من جنسه لرواية غياث بن ابرهيم لا تذبح
الشاة عند الشاة ولا الجزور عند الجزور وهو ينظر اليه ورواية طلحة ان امير المؤمنين ع كان لا يذبح الشاة الى اخر الحديث وهما لقصورهما
على الحرمة لا يثبتان الا ازيد من الكراهة كما عليه الاكثر خلافا للمحكي عن النهاية فحرمه والمستفاد من الروايتين كراهة ذبح كل واحد من الابل والغنم اذا
نظر اليه غيره من جنسه فلا يكره ذبح الشاة اذا نظر اليه الجزور وبالعكس بل يحتمل التخصيص بالشاة فالجزور ايضا الا ان فتوى الاصحاب بالتعميم يكفي لاثبات
الكراهة ومنها ان يذبح بيده ما رباه من النعم للنهي عنه في الخبر المحمول على الكراهة اجماعا ولعله لايرائه قساوة القلب والله اعلم **الثالثة** اذا عرفت
ان حل الذبائح والصيود يتوقف على امور وجودية مسبوقة بالاعدام تعلم ان الاصل في كل ذبيحة عدم التذكية الا اذا علم تحققها بجميع شرائطها و
دلت على ذلك الاصل ايضا اخبار معتبرة مرت في بحث الجلود من كتاب الطهارة واما تامل المحقق الاردبيلي في ذلك الاصل لمعارضته مع اصالة الحل
والطهارة في جميع الاشياء الا ما خرج بالدليل وحصر المحرمات في امور فغير سديد بل البتة لاندفاع الاصل الثاني بالاخبار المشار اليها وبالاصل الاول
لكونه مزيلا للثاني ولا عكس وللدخول لما لم يعلم تذكيته بادلة الاستصحاب الواردة من اهل بيت العصمة وحكام الشريعة فيما علم خروجه من الاصل الثاني
بالدليل ولكن خرج من تحت الاصل الاول ما اخذ من يد مسلم لم يخبر عن عدم التذكية وما اخذ في سوق المسلمين ولو من يد مجهول الحال او في سوق
مجهول الحال بل الكفار في بلد غالب اهله المسلمون او ما وجد في ارض المسلمين او في ارض كان الغالب عليها المسلمون او يد مجهول الحال اذا اخبر بالتذكية.
من ؟

ومر دليل

فيما يستحب ويكره في الذبح

العقل

ذكره

في ان الاصل في كل ذبيحة عدم التذكية

[تف]صيل كل واحد من ذلك في البحث المذكور فلا حاجة الى التكرار ويدل على خروج الاول ايضا مضافا الى ما مر المستفيضة المتقدمة في بيان
[شر]ايط الذبيحة المصرحة بانه لا يؤمن على الذبيحة الا المسلم وروايتي الحسين بن منذر والحسين بن عبد الله وصحيحة قتيبة فان مفهومهما ان المسلم متى
[سمى ع]ليها ويظهر من بعض الاخبار المتقدمة الاشارة اليها عدم استحباب الاجتناب عن كثير مما ذكر ايضا كما صرح به في س بل قال في ح يرح بكراهة الفحص والسؤال
[ع]ن المأخوذ عن مجهول الحال او عن المسلم المستحل لذبيحة الكتابي وهو جيد سيما نفي الاستحبا لقوله ع في بعض تلك الاخبار ولا تسئل عنه وفي
[بعضها ا]ن لم ليس عليكم المسئلة وفي بعضها ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم وان الدين اوسع من ذلك ولا وجه لاستبعاد المحقق الاردبيلي الناشي عن كثرة
[الو]رع وفور الاحتياط حيث قال بعد نقل ما ذكر وليت شعري كيف صار سوق الاسلام بهذه المثابة مع العلم باحوال الناس من عدم التقيد والمذاهب
[و]شبهة ومن اين سقط الاحتياط والزهد والورع والملاحظة حتى قالوا يستحب الاجتناب عن الحائض المتهمة وعدم الوضوء بسؤرها بل قيل عن مطلق
[ال]متهم ومن كان مماله لا يخلو عن شبهة انتهى فان بعد امر الشارع بعدم المسئلة لا يبقى محل للتورع والاحتياط فان بعد تصريحه بحلية ما ذكر والنهي عن
[الس]ؤال يكون المأخوذ عن يد من ذكر بعينه كالمعلوم تذكيته فان بعد حلية الحيوان بعد قطع الاوداج مثلا بحكمه وانتفاء الاحتياط فيه وعدم اقتضاء
[ال]ورع لترك اللحم لا يحل بحكمه المأخوذ عن يد فلان فلا ينبغي الاحتياط واي تفرقة بين الحكمين فان من يحل مقطوع الاوداج مثلا بحكمه من غير اقتضاء
[الو]رع والاحتياط تركه كذلك يحل المأخوذ عن يد المسلم او في سوقهم بحكمه كذلك ويكون ذلك قائما مقام مشاهدة قطع الاوداج والاستقبال والتسمية
[وس]اير الشرايط وليت شعري لم ينفى الاول الاحتياط دون الثاني واين ترك قاعدة نفي العسر والحرج وسهولة الملة الحنيفية ونحو ذلك

الباب الثالث

في التذكية التبعية وهي تحصل للجنين في بطن امه بعد تذكية الام وتفصيل الكلام فيه ان الجنين الذي يكون في بطن الحيوان اما يخرج من بطن الحي
[ا]و من بطن الميت او من بطن المذكى والاخير اما لا يتم خلقته بعد ولم يشعر ولم يوبر او تمت واشعر واوبر وعلى التقدير الثاني اما لم يولج فيه الروح او
[و]لج وخرج لا للاصل كما قيل لانه في صورة عدم ولوج الروح غير معلوم بل مقتضى اصالة حلية الاشياء حليته واستصحاب حرمته حال كونه نطفة او
[ع]لقة غير صحيح لتغير الموضوع نعم هو صحيح ان علم ولوج الروح فيه وخروجه لصدق الميتة بل لانه ان لم يتم خلقته فيحرم مع ذكاة امه كما يأتي فبدونها اولى
[و]ان تمت فصرح في الاخبار الاتية ان ذكاته ذكاة امه فاذا لم يذك امه لم يكن مذكى مع دلالة قوله فذكاته على توقف حله على الذكاة فيكون حراما ويدل
[ع]لى الحرمة مع خروجه عن الميت الاخبار الكثيرة المتضمنة لانه لا ينتفع من الميتة بشيء والحاصرة لما يحل من الميتة باشياء مخصوصة ليس ذلك منها و
[م]فهوم العلة في رواية الثمالي الطويلة المعللة لحلية انفحة الميتة بانه ليس لها عرق ولا فيها دم ولا لها عظم وان كان حيا فيحل مع تذكيته بنفسه والا فيحرم
[ل]وجهين واضحين وان خرج من بطن المذكى فعرفت ان اقسامه اربعة الاول ان لم يتم خلقته ولم يشعر ولم يوبر وهو حرام لا يجوز اكله بلا خلاف فيه الا من بعض
[كما] عرفت في الكف بل بالاتفاق مطلقا كما في ح شا للاردبيلي بل عن الانتصار وغيره الاجماع عليه وقد يستدل له بصحيحة الحلبي اذا ذبحت الذبيحة فوجدت
[في] بطنها ولدا تاما فكل وان لم يكن تاما فلا تاكل وصحيحة يعقوب عن الحوار يذكى امه ايؤكل بذكاتها فقال اذا كان تاما ونبت عليه الشعر فكل وصحيحة ابن
[م]سكان في الذبيحة تذبح وفي بطنها ولد قال ان كان تاما فكله فان ذكاته ذكاة امه وان لم يكن تاما فلا تاكله ونحوها خبر جراح المدايني ورواية مسعدة
[ا]بن صدقة في الجنين اذا اشعر فكل والا فلا تاكل يعني اذا لم يشعر ولا يخفى ان هذه الروايات عن افادة حرمة الجنين الغير التام قاصرة لمكان الجملة الخبرية او
[م]ا يحتملها ولا يفيد مفهوم الشرط في صحيحة يعقوب لجواز كون الحكم في المفهوم نفي الاباحة بالمعنى الاخص ولذا قال المحقق الاردبيلي مشيرا الى هذا القسم و
[ا]ما الاول فان كان اجماعيا والا ففيه تامل للاصل والعموم مع عدم ما يدل على التحريم انتهى وهو جيد والاجتناب احوط والثاني ان يتم خلقته و
[ي]شعر او يوبر ولم يلج الروح والظاهر عدم الخلاف في حليته وكون ذكاته ذكاة امه ويدل عليه جميع الروايات المتقدمة مضافة الى صحيحة محمد عن قول الله
عز وجل احلت لكم بهيمة الانعام فقال الجنين في بطن امه اذا اشعر واوبر فذكاته ذكاة امه وموثقة سماعة المضمرة عن الشاة تذبح وفي بطنها ولد وقد
اشعر فقال ع ذكاته ذكاة امه ولعل اختلاف تلك الروايات باعتبار اشتراط تمام الخلقة وحده في بعضها والاشعار وحده او مع الايبار في بعض اخر
او ذكر الامرين معا كما في ثالثها انما هو لتلازم الامرين وكذا اختلاف كلمات الاصحاب ولو قلنا بعدم التلازم كما هو ظاهر الجمع بينهما في صحيحة يعقوب وهو يظهر
ظاهر كلام الصدوق في المقنع فقيل بتعين اعتبار الامرين معا للاصل والجمع بين الاخبار بتقييد بعضها ببعض لشهادة الصحيح الجامع اي صحيحة يعقوب وفيه
نظر لمنع الاصل بل هو مع الحلية كما مرت اليه الاشارة والاخبار كونها منطوقا ومفهوما متعارضة عن افادة الحرمة كما مر فاصل الاباحة مع الاجماع الذي لو
ثبت في صورة انتفاء الامرين فقد ثبت مع تحقق احدهما واضح فالحل مع احد الامرين اقرب والثالث ان يتم خلقته او اشعر واوبر ولج الروح ولكن لم يخرج
من البطن حيا بل مات في بطنه وهو ايضا كسابقه في الحلية على الاقوى وفاقا للمحكي عن الصدوق والعماني والسيد والمحقق وعليه كافة متاخري اصحابنا لاطلاقات
جميع النصوص السابقة الشاملة لصورة ولوج الروح بل الظاهرة منها خاصة لان الروح لا ينفك عن تمام الخلقة عادة كما صرح به جماعة منهم لفقد
وخصوص موثقة الساباطي عن الشاة تذبح وتموت ولدها في بطنها قال كله فانه حلال لان ذكاته ذكاة امه فان خرج وهو حي فاذبحه وكله فان مات قبل
ان تذبحه فلا تاكله وكذلك البقر والابل خلافا للمحكي عن الشيخ والقاضي وابن حمزة والديلمي والحلي فاشترطوا في الحلية مع تمام الخلقة والاشعار عدم ولوج
الروح فيه لادلة اشتراط التذكية للحي مطلقا معارض فيها الاطلاقات المتقدمة ويرجح الاولى بالاكثرية وموافقة الكتاب والسنة حيث لم يذكر اسم
الله على ذلك الجنين بل من حيث انه ميتة ايضا بل هو مقتضى الاصل الذي يرجع اليه لولا الترجيح لصدق الميتة وهو كان حسنا لولا الموثقة الخاصة و

في بيان التذكية التبعية

في تذكية الجنين وذكر الاخبار الواردة فيه

لكن معها يجب تخصيص ادلة التذكية مع ان ذلك ايضا منزل مضافا الى امكان الخدش في انصراف مطلقات الذبح والتذكية الى مثل ذلك لندرته جدا والرابع ان يخرج حيا وهو وان كان حيا مستقر الحيوة يتسع الزمان لتذكيته لم يحل الا بالتذكية اجماعا لعدم دخول مثله في النصوص المتقدمة فيشمله عموم ما دل على حرمة الميتة وما لم يذكر اسم الله عليه مضافا الى الموثقة المتقدمة وكذا ان كان غير مستقر الحيوة ولا متسع الزمان للتذكية على الاظهر لاطلاق الموثقة ومعاضدة العمومات المشار اليها مع اطلاقات الاخبار السابقة وهل يجب المبادرة الى شق جوف الذبيحة لاخراج ما ولج فيه الروح زائدا على المعتاد ام لا الاقرب الثاني للاصل والاحوط الاول هذا اذا علم الولوج ولو لم يعلم واحتمل فلا يجب المبادرة الى الشق البتة لاصالة عدم الولوج **الباب الرابع** في التذكية بالاخذ والقبض حيا وهي انما يكون في السمك والجراد فههنا فصلان **الفصل الاول** في تذكية السمك وفيه مسائل **المسئلة الاولى** ذكاة السمك اثبات اليد عليه حيا خارج الماء اذا ثبت عليه اليد لذلك فهو ذكي حلال والحكم مجمع عليه بل ضروري لاطلاق قوله سبحانه احل لكم صيد البحر وكون ذلك صيدا عرفا ظاهر والنصوص المتضمنة لقولهم ع انما صيد الحيتان اخذها صريحة فيه دالة على المطلوب ويدل عليه ايضا قولهم ع الحيتان والجراد ذكي بل على كونها ذكية مطلقا خرج ما خرج بالدليل فيبقى الباقي ورواية ابي حفص في صيد السمكة اذا ادركتها وهي تضطرب وتضرب بيدها وتحرك ذنبها وتطرف بعينها فهي ذكاتها ورواية مسعدة ان السمك والجراد اذا اخرج من الماء فهو ذكي الحديث وصحيحة علي عن سمكة وثبت من نهر فوقعت على الجد من النهر فماتت هل يصلح اكلها فقال ان اخذتها قبل ان تموت ثم ماتت فكلها وان ماتت من قبل ان تاخذها فلا تاكلها **الثانية** اثبات اليد اعم من ان يكون باخذه من الماء باليد او نصب شبكة او الة اخرى او تهيئة حظيرة ووقوعه فيها والخروج منها حيا لصدق الاخذ والادراك في الصورتين وخصوص موثقة ابي بصير عن صيد المجوسي للسمك حين يضربون بالشبكة ولا يسمى وكذلك اليهودي فقال لا باس انما صيد الحيتان اخذها وصحيحة الحلبي اخذها عن صيد المجوسي للحيتان حين يضربون عليها بالشباك ويسمون بالشرك فقال لا باس بصيدهم انما صيد الحيتان اخذه وعن الحظيرة من القصب تجعل في الماء تدخل فيها الحيتان فيموت بعضها فيها فقال لا باس به انما جعلت تلك الحظيرة لتصادها والاخرى عن الحظيرة من القصب الى اخر ما مر في السابقة ونحوها الاخيرة صحيحة ابن سنان وصحيحة محمد في الرجل ينصب شبكة في الماء ثم يرجع الى بيته ويتركها منصوبة ويأتيها بعد ذلك وقد وقع فيها سمك فيمتن فقال ما عملت يده فلا باس باكل ما وقع فيها ورواية مسعدة اذا ضرب صاحب الشبكة بالشبكة فما اصاب فيها من حي او ميت فهو حلال ما خلا ما ليس له قشر ولا يؤكل الطافي من السمك **الثالثة** لا ريب في حلية ما مات في الشبكة وساير الالات بعد اخراجها عن الماء وحيوة السمكة فيها ومقتضى اخبار الشبكة والحظيرة المتقدمة حلية ما مات فيها ولو في الماء كما هو المحكي عن العماني ونفي عنه البعد في الكفاية ومال اليه المحقق الاردبيلي خلافا للشيخ وابن حمزة والحلي وحكي عن اكثر المتاخرين فقالوا بحرمة ما مات في الماء ولو في الالة للعلة المنصوصة في رواية عبد الرحمن بن سيابة عن السمك يصاد ثم يجعل في شيء ثم يعاد الى الماء فيموت فيه فقال لا تاكله لانه مات في الذي فيه حيوته وفي رواية عبد المؤمن امرت رجلا يسئل لي ابا عبد الله ع عن رجل صاد سمكا وهن احياء ثم اخرجهن بعد ما مات بعضهن فقال ما مات فلا تاكل فانه مات فيما كان فيه حيوته ويدل عليه قوله ع الخ في تلك الرواية ايضا نصا كذا يدل عليه فحوى ما دل على حرمة ما صيد ثم في الماء اعيد كصدر الرواية الاولى وصحيحة الخراز عن رجل اصطاد سمكة فربطها بخيط وارسلها في الماء فماتت ايؤكل قال لا ويدل ايضا باطلاق ما دل على حرمة ما مات من السمك في الماء من دون تقييد بصورة عدم الاخذ والاخراج وحمل بعض هؤلاء الاخبار الاولى على صورة الموت خارجا قطعا او احتمالا بناء على الصيانة اخر الحادث ولا يخفى بعد ذلك الحمل جدا بل عدم تحمله في بعض ما مر وليس ذلك الحمل باولى من الحمل في الاخيرة بالموت بعد الصيد ثم الخرج عن التصرف بعض صيد ثم اطلق ثم مات فخرج ميتا او بالحمل على الكراهة ولو قطع النظر عن جميع ذلك فيرجع الى اصالة الحلية والقول بالرجوع الى اصالة حرمة الميتة غير جيد لامكان منع صدق الميتة على السمك مطلقا من جهة الاخبار المتضمنة لقولهم ع الحيتان ذكي بقول مطلق كصحيحة سليمان ابن خالد عن الحيتان يصيدها المجوس فقال ان عليا ع كان يقول الحيتان والجراد ذكي وقريبة منها موثقة ابي مريم الا ان يقال انها مقيدة بصورة خروجه من الماء حيا لمفهوم الشرط في رواية مسعدة المتقدمة ولكنها غير مقيدة بالخروج حيا فتأمل وترجيح اخبار الحرمة بموافقة الشهرة العظيمة كما قيل لا يحسن لان الشهرة في الفتوى لا يصلح للترجيح مع ان كونها عظيمة غير ثابتة عندك وظهر مما ذكرنا ان الترجيح بقاعدة الاسناد لا للجانب الحلية و ان كان الاحتياط في جهة الحرمة **الرابعة** ما مر في المسئلة السابقة انما هو فيما اذا كان الواقع في الالة هو الميت في الماء خاصة او الميت فيه وفي خارج الماء وتميز كل منهما عن الاخر ولو اشتملت الالة على الميت في الماء وفي خارجه واشتبه ففيه ايضا خلاف فكل من قال في الاول بالحلية قال بها هنا ايضا وكذا بعض من كان يقول في الاول بالحرمة كالشيخ في يه والقاضي والمحقق في يع ومقتضى ما مر الحلية هنا ايضا بل بطريق اولى لعدم تميز الميت في الماء واكثرية الشركاء من القدماء ولو ترك من المجموع بقدر ما يتيقن موته في الماء واكل الباقي كما هو طريقتنا في المحصور وغيره كان احتياطا والاحوط ترك الجميع **الخامسة** لو صيد حيا ثم دخل في الماء مع الانطلاق او مربوطا بشيء ومات في الماء حرم بلا خلاف فيه يوجد كما صرح به بعضهم ويدل عليه عموم ما حرمة ما مات في الماء وخصوص صحيحة الخراز ورواية ابن سنان المتقدمتين وبها يقيد اطلاق ما مر من ان ذكاته اخذه او هو ذكي من دون تقييد له بعدم موته في الماء **السادسة** لو وثب السمك من الماء على الجد او السفينة ونحوهما او نضب الماء وانحسر عنه الماء فجعل وبقي السمك فان اخذ حيا حل وميتا لم يحل بالاجماع المحقق في الاول والمحكي عن ف في الثاني لصحيحة علي المتقدمة في المسئلة الاولى مضافا فيما الاول الى ما

مضى

في باب التذكية بالاخذ والقبض حيا

في تذكية السمك

لمفهوم

كتاب الصيد والذباحة

بنضب مضى من ادلة ذكوة السمك بالاخذ حيا وبتلك الصحيحة الخاصة يقيد مطلقات المنع عن اكل المنبوذ والمنصوب عنه كوثقة الساباطي عن الذي
عند الماء من سمك البحر قال لا تاكله وصحيحة محمد لا تاكل ما ينبذه الماء من الحيتان وما نضب عنه فذلك المتروك خلافا للمحكي عن النهاية ونكت النهاية وبعض كتب الماء م
المحقق في الثاني فقالا بالحل اذا ادركه وهو يضطرب وان مات قبل الاخذ ولا زمه كما في لك وغيره ان ذكاة السمك خروجه من الماء حيا من غير اشتراط اخراجه
كذلك واشتراط ادراك الاضطراب للعلم بخروجه حيا الا لكونه شرطا بخصوصه وظاهر ضه والكف المتردد واستدلوا بروايتي مسعدة ابي حفص المتقدمتين
في المسئلة الاولى وموثقة زرارة سمكة ارتفعت فوقعت على الجد فاضطربت حتى ماتت آكلها قال نعم وقريبة منها رواية ويدل عليه العمومات المتقدمة المصرحة
بان الحيتان ذكي وبان ذكوتها اخذها الشامل للاخذ ميتة وحيا خرج ما مات في الماء بما ذكر فبقي الباقي والجواب عن الكل انها اعم مطلقا من الصحيحة المتقدمة
لشمول الادراك في الاولى والخروج في الثانية والاضطراب حتى يموت في الثالثة والرابعة لما اذا كان بعد الاخذ وقبله فيجب التخصيص مضافا الى ان المشول
عنه في الاولى صيد السمكة وقبل الاخذ حيا لا يصدق الصيد الا ان يمنع دلالة الصحيحة وما بمعناها على الحرمة وغايتها المرجوحية فيبقى الروايات الاخيرة
خالية عن المعارض في اصل الحل بالكلية الا ان في رواية الشحام عن صيد الحيتان ان لم يسم عليه قال لا باس به ان كان حيا ان يأخذه دلت بالمفهوم على
ثبوت الباس الذي هو العذاب على اخذه ان لم يكن حيا سواء كان موته في الماء او خارجه ومنه يظهر قوة القول الاول **السابعة** كل ما مات في
الماء بلا اخذ ولا الوقوع في آلة محرمة اجماعا ويدل عليه اخبار متكثرة كروايتي الشعبي ومسعدة المتقدمتين ورواية الشحام عما يوجد من الحيتان طافيا
على الماء ويلقيه البحر ميتا اكله قال لا **الثامنة** لا يعتبر في صيد الحيتان واخذها واخراجها من الماء التسمية ولا الاستقبال ولا الاسلام بلا
خلاف اجده في الاولين وعلى الاصح الاشهر في الثالث وعن الحلي الاجماع عليه لعموم واحل لكم صيد البحر وعمومات حل السمك واطلاقات كون نفي الجميع (و)
المسئلة ٤ يراد في الاول خصوص موثقة ابي بصير المتقدمة في الثانية ورواية الشحام السابقة في السادسة وصحيحة الحلبي عن صيد الحيتان وان لم يسم عليه فقال لا باس
به ومحمد عن صيد السمك ولا يسمى قال لا باس وبها يخصص عموم قوله سبحانه ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه واما صحيحة محمد عن مجوسي يصيد السمك ايؤكل
منه فقال ما كنت لآكله حتى انظر اليه قال حماد يعني حتى اسمعه يسمي فلا يضر لان التفسير من حماد وهو ليس بحجة ولذا نفي محمد في التهذيبين
وفي الثاني الاصل في الثالث المستفيضة المعتبرة كموثقة ابي بصير وصحيحة الحلبي المتقدمتين في الثانية وصحيحة سليمان وموثقة ابي مريم المتقدمتين في
بكوامخ الثالثة وصحيحة سليمان وموثقة ابي مريم المتقدمتين في الثالثة ومرسلة عن الحيتان يصيدها المجوس قال لا باس انما صيد الحيتان اخذها وصحيحة
ابن سنان لا باس بالسمك الذي يصيده المجوسي والاخرى لا باس بكوامخ المجوسي ولا باس بصيدهم السمك خلافا في الثالث للمفيد فاعتبر الاسلام ولحاظ بن ابن
زهرة لاصالة حرمة الميتة وكون صيد السمك ايضا من التذكية المعتبر فيها الاسلام ولصحيحتي محمد والحلبي المتقدمتين في بحث شرائط الصائد الناهية عن
اكل صيد النصارى وكون اخذ السمك صيدا ورواية عيسى المتقدمة فيه ايضا في صيد المجوس قال لا باس اذا اعطوكه حيا والسمك ايضا والا فلا تجز شهادتهم الا
ان تشهده ويضعف الاول بمنع ذلك الاصل في السمك كما مرت اليه الاشارة ولو سلمت فيندفع بحصول التذكية المحللة بمثل قوله صيد الحيتان اخذها والثاني
بان المدلول عليه في الاخبار اشتراط الذبيحة بالاسلام دون التذكية مع ان المستفاد من الاخبار كما مرت اليه الاشارة ولو سلمت فيندفع بحصول التذكية
المحللة بمثل قوله صيد الحيتان اخذها والثاني بان المدلول عليه في الاخبار اشتراط الذبيحة بالاسلام دون التذكية مع ان المستفاد من الاخبار كما مرت
الحيتان والجراد ذكية ومقتضاه عدم احتياجهما الى التذكية ولو سلم فغايتها العموم اللازم تخصيصه بما ذكر وهو الجواب عن الصحيحتين واما عن رواية
عيسى فبعدم الدلالة اما بالمنطوق فظاهر واما بالمفهوم فلان المفهوم انما يعتبر لو لم يبين خلاف المنطوق في الكلام والا فالمعتبر هو المذكور وقوله والا
فلا تجز شهادتهم الخ هو بيان حكم خلاف المنطوق فمفهومه انه ان لم يعطوكه حيا لا تجز شهادتهم بالاخذ حيا الا ان تشهد ذلك اي اخذهم حيا فهو كاف وعلى
هذا فهو خلاف ما استدلوا له به ادل بل يمكن الخدش في الدلالة مع قطع النظر عن ذلك ايضا اذ ليس في لفظ الاعطاء دلالة على التسليم واخذ المسلم له صريحا
بل ولا ظاهرا فغايتها انه يشترط العلم باخذهم حيا كما هو المعتبر في ذكاة السمك ولما لم يكن الكافر مقبول الشهادة في ذلك اعتبر مشاهدة حيوته في يده كما ادعي
عليه الاجماع ايضا ويدل عليه صحيحة محمد المتقدمة في صدر المسئلة وصحيحة الحلبي عن صيد المجوس للسمك اكله فقال ما كنت لآكله حتى انظر اليه وفيها ايضا
دلالة على كفاية النظر وان صاده الكافر وكذلك وان جرى في المسلم ايضا الا انه ثبت بالاجماع والادلة المتقدمة في الذبيحة كفاية كونه في يده او سوقه
التاسعة لا يشترط في حلية السمك وذكاته موته بل يجوز اكله حيا وفاقا للاكثر كما صرح به في لك والكف وتبع وشرحه للاصل وعموم قوله سبحانه واحل
لكم صيد البحر وعموم ما مر من ان صيد الحيتان اخذه وان الحيتان اخذه وان الحيتان والجراد ذكي والمروي في محاسن البرقي الحوت ذكي حيه وميته وحمل
الذكي على اللغوي الطاهر وان امكن في الاخير ولكنه لا يمكن فيما تقدم عليه لورود اكثره في جواب السؤال عن صيد اليهودي والمجوسي للسمك وقد
ابتداء يستدل بموثقة الساباطي عن السمك يشوى وهو حي قال نعم لا باس وفي دلالتها نظر لان الكلام في الاكل حيا ولا حيوة بعد الشوي غاية الامر انه
نوع اماتة والظاهر ان السؤال انما هو لاجل ما فيه من تعذيب الحي خلافا للمحكي عن الشيخ في ط فحرم الحي منه استنادا الى ان ذكاته انما هو اخراجه من الماء
بشرط موته خارج الماء اذ لو لم يكن الاخراج مشروطا بموته خارج الماء ثم منه حله لو مات في الماء بعد اخراجه منه وهو بط وفيه ان عدم حصول ذكاته الا
بتحقق الاخراج والموت خارجه معا ممنوع بل المعتبر فيها انما هو الاخراج بشرط عدم موته في الماء عائدا اليه نعم يدل على ما قاله رواية ابن ابي يعفور الواردة
في الخز وفيها ان الله تبارك وتعالى احله وجعل ذكاته موته كما احل الحيتان وجعل ذكاتها موتها ولا شك ان هذه اخص مطلقا مما مر من ادلة الحلية

في صيد السمك والجراد وفيه مسائل

الناسة دلالتها ومقتضى القاعدة تخصيصها بها فقول الشيخ قوي جدا ويؤيده ايض ظاهر ما رواه الطبرسي في الاحتجاج في حديث الزنديق وفيه
ان السمك ذكاته اخراجه حيا من الماء ثم يترك حتى يموت من ذات نفسه وذلك انه ليس له دم وكذلك الجراد وجعله مؤيدا لانه يمكن ان يقال انه ليس فيه
دلالة على لزوم الترك الى الموت وانه ايض جزء التذكية فلعل المراد انه يحسن ذلك ولا فرق في حليته حيا على القول به ما اذا اكل بجميعه او ابين منه جزء و
اكل ولو كان باقيه حيا للاصل ... شمول اخبار حرمة الاجزاء المبانة من الحي لمثل ذلك **الفصل الثاني** في تذكية الجراد اعلم ان الكلام في الجراد
كالكلام في السمك في جميع الاحكام من كون ذكاته اثبات اليد عليه حيا خارج الماء سواء كان باليد او بغيرها ومن عدم حل ما مات قبل الاخذ او
بعده ثم مات في الماء ومن عدم اشتراط التسمية والاستقبال والاسلام في الاخذ او بعده ثم مات في الماء سواء كان بالتذكية او بغيرها من عدم حل
ما مات قبل الاخذ او بعده ثم مات في الماء ومن عدم اشتراط التسمية والاستقبال والاسلام في الاخذ حتى عند المفيد ايض واشتراط مشاهدته
حيا اذا كان في يد الكافر وجواز اكله حيا بلا خلاف يوجد في شيء مما ذكر كما صرح به بعضهم ويدل على الاول اطلاق ما مر في صحيحة سليمان وموثقة
ابي مريم الحيتان والجراد ذكي ورواية الثقفي الجراد ذكي كله فاما ما هلك في البحر فلا تاكله دلت على كون الجراد ذكيا مطلقا خرج ما مات بنفسه من
غير اخذ بالاجماع وصحيحة علي الجراد نصيبه ميتا في الصحراء او في الماء ايؤكل فقال لا تاكله والمروي في كتاب علي عما اصاب المجوس من الجراد والسمك
ايحل اكله قال صيده ذكاته لا باس به دل على ان ذكاته يحصل بصيده الذي هو اثبات اليد عليه فلا ذكاة بدونه الصيد وفيهما دلالة على اشتراط الاخذ
حيا ايض ويدل عليه ايض موثقة الساباطي وفيها عن الجراد اذا كان في قراح فيحرق ذلك القراح فيحرق ذلك الجراد وينضج بتلك النار هل يؤكل قال لا
ويدل على اشتراط كون الموت خارج الماء رواية الثقفي وصحيحة علي المذكورتين وعلى تعميم الاخذ بكونه باليد او بالالة الاطلاق المذكور وصدق الصيد
المذكور في رواية علي مع كل منهما ويدل على عدم اشتراط الشرائط المذكورة الاصل والعمومات والاجماع ورواية علي فيما اخذه المجوس ولا يحل من الجراد
ما لا يستقل بالطيران ويسمى بالدبا بفتح الدال المهملة على وزن العصا وهو الجراد اذا تحرك قبل ان تنبت اجنحته بالاجماع لصحيحة علي الدبا من الجراد
ايؤكل قال لا حتى يستقل بالطيران وفي موثقة الساباطي في الذي يشبه الجراد وهو الذي يسمى الدبا ليس له جناح يطير به الا انه يقفز قفزا ايحل اكله قال
لا يؤكل ذلك لانه مسخ ويظهر من الموثقة مع الصحيحة ان للدبا نوعين احدهما ليس من الجراد الا انه يشبه به وليس له جناح يطير به وهو مسخ لا يحل اكله
ابدا والثاني من الجراد الا انه لا يستقل بالطيران لصغره فهو ما لم يستقل به لا يحل اكله وهو الموافق لقول صاحب الصحاح والمذكور في كتب الاصحاب تم
كتاب الصيد والذباحة والحمد لله والصلوة على رسوله واله

بسم الله الرحمن الرحيم وعليه توكلي كتاب النكاح

وهو في اللغة عقد التزويج خاصة على الاصح لتبادره عرفا واصالة عدم النقل وكون العقد مستهجنا ممنوع بل لكل دين وملة عقد وقيل حقيقة في الوطي
خاصة بل هو الاشهر كما قيل بل عليه الاجماع عن لفظهم ذلك من جماعة من اهل اللغة ومنهم الجوهري ويرد بمعارضته مع تصريح جمع اخر بخلافه
منهم الراغب والزجاج وقيل حقيقة فيهما للاستعمال فيهما ويرد باعميته لو سلم وقيل مجاز كك لاخذهما من الضم او الاختلاط والغلبة ويرد بعدم ثبوت
الماخذ نعم لو ثبت لتم مطلوبه بضميمة اصالة عدم النقل ولا يلزم منه حقيقة الوطي لوجود احد المعاني فيه لانها موقوفة على ارادته من حاق اللفظ وفهم
الخصوصية من الخارج وليس الكلام فيه ومما ذكر بضميمة اصالة عدم النقل يظهر انه حقيقة في العقد ايض خاصة في الشرع ويؤيده عليه استعماله فيه
كذلك لكونه مظنة التبادر واشتهاره بل دعوى الاجماع عليه كما عن الشيخ والحلي والايضاح وفيه ايض قولان اخران العكس والاشتراك ودليلهما
ضعيف وههنا فصول **الاول** في المقدمات اعلم ان النكاح سنة سنية من سنن المرسلين وهو من عدو الله حصن حصين وهو مستحب لمن تاقت
نفسه اليه من الرجال والنساء بالكتاب والسنة والاجماع والقول بوجوبه كما حكي عن بعضهم شاذ بل الاجماع مخالف وبه يخرج العمومات الظاهرة في الوجوب
عن ظواهرها مضافا الى شمولها الغير التائق المنفي فيه الوجوب قطعا فيعارض التجوز بارادة الندب والتخصيص واولوية الثاني كما اشتهر غير معلومة
وفي استحبابه لمن لم يتق قولان اشهرهما واصحهما ذلك وان لم يقدر على اهبة النكاح اذا قدر على ايقاعه ولم يكن مزاحما لواجب لوجوه عديدة عمدتها عموم
اكثر النصوص خلافا للمبسوط وابن حمزة فقالا باستحباب تركه له اما مطلقا كالاول او مع عدم القدرة على اهبة النكاح كالثاني لوجوه غير تامة لو تعارض
مع الفراغ لسائر العبادات فهل هو افضل ام هي فيه خلاف والاشهر الاقوى الاول لانه ايض في نفسه عبادة وما يتبعه من اداء حقوق الزوجة و
هو المزاحم للتفرغ عبادات اخر شاقة ويزيد ذلك من ساير العبادات بمزيد التاكيدات والترغيبات سيما بما يدل على افضليته من غيره كرواية ابن
ميمون ما استفاد امرء فائدة بعد الاسلام افضل من زوجة مسلمة الحديث وابن مهران ما من شيء احب الى الله من بيت يعمر في الاسلام بالنكاح و
في رواية شرار موتاكم العزاب ولا يعارضها ما ورد في فضيلة بعض العبادات كالصلوة والجهاد ونحوهما لان الكلام في افضليته عن نفس التفرغ لا
عن جميع سائر العبادات ويتاكد رجحانه مع خوف الوقوع في المحرم بتركه بل صرح جماعة بوجوبه ح والدليل لا يساعده والظاهر نقص الرجحان بما
اذا ضيقت معه المعيشة وروي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال اذا اتى على امتي مائة وثمانون سنة اي من هجرتي فقد حلت لهم العزوبة والعزلة والترهب على رؤوس
الجبال وفي حديث اخر ياتي على الناس زمان لا تنال المعيشة فيه الا بالمعصية فاذا كان ذلك الزمان حل العزوبة وله وللدخول بالزوجة اداب مستحبة
اما اداب النكاح فمنها اختيار البكر من النساء الولود العفيفة الكريمة الاصل بكونها من اهل بيت الايمان او الصلاح او غير الناشية هي وابائها وامهاتها
من زنا او حيض وشبهة او البعيدة هي وابواها عن الالسن كل ذلك للروايات والاعتبارات ومنها ان يقصد بالنكاح اتباع السنة والولد الصالح

والمعونة

في بيان تذكية الجراد

عن ع

كتاب النكاح

في مقدمات النكاح وسننه

كتاب النكاح

والمعونة على الطاعة والمحافظة عن المعصية كلا او بعضا دون التلذذ ونحوه من الامور الدنيوية ليكون فعله موردا للثواب في اطاعة الله سبحانه ولو قصد الامرين من الدينية والدنيوية فمع استقلال احدهما في المطلوبية فالحكم له ومع استقلال كل منها فالظ كونه مؤديا للسنة مستحقا للثواب ومع عدم استقلال شيء منهما فلا يكون مثابا لان المركب من الدينية والدنيوية ليس دينيا ومنها ان بعد قصد السنة بالنكاح يتبعها في تعيين الزوجة ايض فيرجح بالمرجحات الواردة في السنة من العفيفة الكريمة لا بالمرجحات الدنيوية من الحسن والجمال او الثروة والمال ففي حسنة هشام اذا تزوج الرجل المرة لجمالها او مالها وكل الى ذلك واذا تزوجها لدينها رزقه الله الجمال والمال وفي رواية العجلي من تزوج امرءة لا يتزوجها الا لجمالها لم ير فيها ما يحب ومن تزوجها لمالها لا يتزوجها الا له وكله الله اليه فعليكم بذات الدين ومقتضى الروايتين كراهة قصد المال والجمال خاصة كان يرجح ذات المال والجمال الغير العفيفة على العفيفة مثلا فلو قصدهما مع ما يترجح بالسنة لم يكن مكروها كان يرجح ذات المال والجمال العفيفة الكريمة اذا لم يكن المال او الجمال مستقلا في التعيين اذ ليس قصد المركب من العفة والمال مثلا قصد المال فلا يشمله الحسنة ونحوها ومع انها لو شملته يجب التخصيص بمفهوم رواية العجلي ولذا عبر جماعة منهم ضه بقوله ولا يقتصر على الجمال او الثروة من دون مراعاة الاصل والعفة ومنها ان يصلي قبل تعيين المرءة ركعتين ويحمد الله تعم ثم يدعو بالماثور في رواية ابي بصير اذا هم بذلك فليصل ركعتين ويحمد الله تعم ويقول اللهم اني اريد ان اتزوج فقدر لي من النساء اعفهن فرجا واحفظهن لي في نفسها وفي مالي واوسعهن رزقا واعظمهن بركة وقدر لي منها ولدا طيبا تجعله خلفا صالحا في حيوتي وبعد موتي ومنها ايقاع العقد معلنا في حضور شاهدين لمكاتبة المهلب التزويج الدايم لا يكون الا بولي وشاهدين وصحيحة زرارة عن الرجل يتزوج المرءة بغير شهود فقال لا باس بتزويج البتة فيما بينه وبين الله انما جعل العقود في تزويج البتة من اجل الولد لولا ذلك لم يكن به باس وفي رواية محمد انما جعلت البينة في النكاح من اجل المواريث وصحيحة محمد انما جعلت البينات للنسب والمواريث ولانه انفى للتهمة وابعد عن الخصومة وهل استحبابه مخصوص بالدايم كما في ضه وح عد وغيرهما للاصل واختصاص الروايتين الاوليين بل الاخيرتين ايض اذ لا ميراث لغير الدايم بل نفي مفهوم الاوليين عن غيره او مطلق كما يقتضيه اطلاق النافع وعدد اللمعة وغيرهما وان امكن حمله على الشايع الغالب لامكان التهمة والخصومة في غير الدايم ايض بل العموم الروايتين الاخيرتين اذ الميراث لا يختص بارث الزوجة بل يرث الولد المتعة ايض وبهما يندفع الاصل واما المفهوم فلا اعتبار بهما لكونهما وصفين فالتعميم اولى ولا يشترط الاشهاد في صحة العقد اجماعا في غير الدايم وعلى الاصح الاشهر فيه ايض بل بالاجماع ايض كما عن الانتصار والناصريات والغنية والسرائر والتذكرة وكنز العرفان وللاصل وعموم بعض الروايات وخصوص صحيحة المتقدمة ورواية محمد بن الفضل قال قال ابو الحسن موسى ع لابي يوسف القاضي ان الله تبارك وتعالى امر في كتابه بالطلاق واكد فيه بشاهدين ولم يرض بهما الا بعدلين وامر في كتابه بالتزويج فاهمله بلا شهود فاثبتم شاهدين فيما اهمل وابطلتم الشاهدين فيما اكد فان النكاح الدايم هو الذي اثبتوهما فيه خلافا للمحكي عن العماني للمكاتبة المتقدمة المردودة بالقصور دلالة على الوجوب لمكان الجملة الخبرية والضعف لاجل الشذوذ والمعارضة مع ما ذكر المرجوحة بالنسبة اليه لموافقة العامة كما صرح به جمع من الخاصة ودلت عليها الرواية الاخيرة ومنها ان يخطب الزوج او وليه او وكيله امام العقد للتاسي واستفاضة الاخبار في خطبة الاطهار امام الانكحة وليس بواجب اجماعا ويصرح به رواية عبيد بن زرارة ويتحقق بالحمد والصلوة والاستغفار بل الحمد خاصة ايض كما صرح به في رواية القداح ان علي بن الحسين ع كان يتزوج وهو يتعرق عرقا ياكل فما يزيد على ان يقول الحمد لله وصلى الله على محمد واله ويستغفر الله وقد زوجناك على شرط الله ثم قال علي بن الحسين ع اذا حمد الله فقد خطب وهذه الخطبة غير الخطبة بالكسر وهي التماس قبول المرءة التزويج قبل ارادة العقد ويستحب فيها ايض الخطبة بضم الخاء كما فعله الائمة وابو طالب وغيره فيكون قبل النكاح خطبتان واكملها المروية عنهم عليهم السلم وهي كثيرة ومقتضاه حصولها بمطلق الحمد ولو بغير العربية ومنها ايقاعه ليلا كما في صحيحة الوشاء ان من السنة التزويج في الليل وفي رواية ميسر تزوج بالليل والتزويج هو النكاح ومنها ان يجتنب ايقاعه والقمر في برج العقرب لخبر حمران من تزوج والقمر في العقرب لم ير الحسنى وكذا في محاق الشهر وهو زمان كون القمر تحت شعاع الشمس لمرسلة مهر وروى انه يكره التزويج في محاق الشهر وكذا في ساعة حارة من انتصاف النهار لرواية ضريس وفيهما ما اراهما يتفقان واما اداب الدخول بالزوجة فمنها ان يتوضأ الزوج قبل وصول الزوجة اليه ويصلي ركعتين ويامر من مع الزوجة ان يامروها بصلوة ركعتين بعد ان يتوضأ قبل وصولها اليه ثم الزوج يحمد الله ويصلي على محمد واله ثم يدعو الله بالدعاء الماثور ويامر من معها ان يؤمنوا على دعائه كما ورد كل ذلك في صحيحة ابي بصير فهي الحجة عليه واما ما في ضه وعد وغيرهما من دعاء الزوجة ايضا لعله بهذه الدعاء فلا يستفاد من هذا الحديث ولا من غيره وكذا ما في طائفة من الكتب من كون ذلك عند ارادة الدخول بالزوجة انا وجد به الوقاع واما ان اريد به الوصول واللقاء كما هو ظاهر عد حيث عبر بقوله عند الدخول فهو كذلك اما في صلوة الزوج فللتصريح به في الصحيح ولما في صلوة الزوجة فبقرينة قوله مرهم ان يامروها فيه اذ لو كانت واصلة اليه لم يحتج الى امر اهلها بامرها ومنها ان يكون الزفاف ليلا لقوله ع زفوا عرايسكم ليلا ومنها ان يضع يده على ناصيتها مستقبل القبلة ويدعو بالماثور ومنها ان يسمي الله تع عند الجماع ابدا وان يدعو بالماثور ويسئل الله تع ان يرزقه ولدا ذكرا سويا صالحا ومنها ان يولم عند التزويج يوما او يومين والافضل ان يكون في الضحى كما صرح به الشيخ في النهاية ويكره ما زاد على اليومين كل ذلك للروايات واما في بعض الروايات الواردة في كتاب المطاعم ان ابا الحسن اولم على بعض ولده ثلثة ايام فليس صريحا في كونه في التزويج بل الظ كونه في الولادة او الختان مع ان الفعل لا يعارض القول ويستحب ان يكون بعد التزويج لان النبي اولم بعده كما في الروايات والاخبار الظ من انها مستحبة للتزويج واما استحبابها عند الزفاف

ان يختار

فصل في كراهة التزويج لاجل الثروة والجمال

بالدايم

هذ بن

المخطب

في آداب الدخول بالزوجة ليلة العرس

في اجتناب الجماع وقت الظهر والكسوف والخسوف وسائر الاوقات الممنوعة فيها الوقاع

كما في كثير من العبادات فلا يساعده الاخبار ولا يجب الاجابة الى الدعوة الى وليمة العرس عند علمائنا اجمع كما في ح عد بل يستحب في منها ان يجتنب الجماع معه مطلقا بعد الظهر لمرسلة زيد يا علي لا تجامع زوجتك بعد الظهر فانه ان قضي بينكما ولد في ذلك الوقت يكون احول والشيطان يفرح بالحول وفي فع وعد و اللمعة وغيرها عند الزوال واسند بعضهم له بذلك الحديث وهو اعم بل غير دال لان بعد الظهر عرفا مغاير لعند الزوال ولم اعثر على مستند اخر الا ان يثبت الحكم بفتاويهم تسامحا في ادلة السنن وح فيستثنى منه عند زوال يوم الخميس كما ذكره جماعة لتلك المرسلة ايض فقال وان جامعتها يوم الخميس عند زوال الشمس عند كبد السماء فقضي بينكما ولدا فان الشيطان لا يقربه حتى يشيب ويكون قيما ويرزقه الله عز وجل السلامة في الدين والدنيا وعند الغروب حتى يغيب الشفق وبعد الفجر حتى تطلع الشمس وليلة الخسوف ويوم الكسوف وفي اليوم او الليل اللذين يكون فيهما الريح السوداء او الحمراء او الصفراء او الزلزلة كل ذلك لصحيحة سالم ومقتضى التخصيص والاصل اختصاص الكراهة في الخسوف بالليل وفي الكسوف بالنهار فلا يكره في يوم الخسوف وليلة الكسوف كما اذا انكسفت الشمس اثناء الغروب وغربت منكسفة ولا يختص الكراهة بما اذا وقعا فلو علم احد بوقوع احدهما في ليلة او يوم محتسبا النجوم يكره قبل الوقوع ايض وفي اول ليلة من كل شهر من الاشهر رمضان ووسطه واخره لدلالة الروايات على كل ذلك وعاريا لمرسلة الفقيه اجامع وانا عريان فقال لا ولا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ومقتضى الاصل اختصاص الكراهة بكون الزوج عريانا فلا كراهة في الزوجة ويؤيده رواية اسحق بن عمار في الرجل ينظر الى امرأته وهي عريانة قال لا باس بذلك وهل اللذة الا ذاك وعقيب الاحتلام قبل الغسل لمرسلة الغنى يكره ايضا ان يغشى الرجل المرئة وان احتلم حتى يغتسل من احتلامه الذي راى ومقتضاها اختصاص ارتفاع الكراهة بالغسل خاصة كما عن الحلي وفي المفاتيح فالاجتزاء بالوضوء ايض مطلقا كما في فع وعد وشرحه واللمعة وعن النهاية والمهذب والوسيلة او مع تعذر الغسل كما عن ابن سعيد خلاف مفهومها ولا ينتهض دليله وفتوى الفقهاء انما ينفع في اثبات الاستحباب او الكراهة دون رفعها ولا يكره معاودة الجماع بغير غسل للاصل واما في الرسالة الذهبية لولا الرضاء الجماع بعد الجماع بغير فصل بينهما بغسل يورث الولد الجنون فليس صريحا فيه لاحتمال فتح العين فقط استحبابا غسل الفرج كما نفى عنه الخلاف في ط مع ضم وضوء الصلوة ويدل على الوضوء رواية التميمي في الجارية يأتيها ثم يريد اتيان اخرى توضا فيكره قبل غسل الفرج والوضوء لما ذكر والحكم بالكراهة قبل الغسل للالحاق بالاحتلام واحتمال الضم لا وجه له وان احتملت المقام المسامحة اذ لم يثبت هذا القدر من التسامح والمجامعة وفي البيت صبي مستيقظ يراهما او يسمع كلامهما او نفسهما لرواية الحسين بن يزيد بل يتعدى الى غير سامع الكلام والنفس اذا راى ايض للمروي في طب الائمة اياك والجماع حيث يراك صبي يحسن ان يصف حالك وفي بعض الكتب عن الص نهى ان يوطأ المرءة والصبي في المهد ينظر اليهما بل يمكن التعدي الى مطلق الصبي وان لم يكن يرى كما هو مقتضى اطلاق كلام النهاية وغيره لرواية راشد لا يجامع الرجل امرأته ولا جاريته وفي البيت صبي ومقتضى اطلاق بعض تلك الاخبار وتصريح بعضها عدم اختصاص الحكم بالصبي المميز بل يتعدى الى غيره ولو كان رضيعا ايض كما عليه المحقق وجماعة بل هو مقتضى اطلاق اكثر الاصحاب فالتقييد بالمميز كما عن بعضهم لا وجه له والتوصيف بقوله يحسن ان يصف حالك في الثانية لا يوجب تقييد المطلق وطرح الصريح لانه وصف لا يعتبر مفهومه وكذا التوصيف بسماع الكلام والنفس في الاولى ان جعلناه مشعرا بالتمييز كما في صدر تلك الروايات وان اختصت بالصبي الا انه يتعدى الى غيره بالفحوى وعدم الفصل ولعل التخصيص لندرة المجامعة في حضور غير الصبي ومقتضى صريح الاخيرة واطلاق الثانية بل الثالثة عموم الكراهة لجماع الحرة والامة كما صرح به بعضهم ويقتضيه اطلاق كلام جماعة منهم نع وعد واللمعة وعن المشهور الاختصاص بالحرة لصحيحة ابن ابي يعفور عن الرجل ينكح الجارية من جواريه ومعه في البيت من يرى ذلك ويسمعه قال لا باس وفيه ان نفي الباس لا ينفي الكراهة ثم ان منهم من قيد الكراهة بما اذا لم ير العورة قال والا فيحرم وفيه نظر لان حرمة النظر الى العورة او كشفها لا يحرم الجماع والنظر الى فرج المراة عند المجامعة لموثقة سماعة ومرسلة الفقيه في وصايا النبي ص لا ينظرن احد الى فرج امرأته وليغض بصره عند الجماع لان النظر الى الفرج يورث العمى في الولد بل مط كما قال جماعة وان جعلوا المقيد اشد كراهة لظهور المرسلة في الاطلاق ولا يفيده قوله عند الجماع لان الاصل رجوع القيد الى الاخير ولا التعليل لاحتمال كونه لغض البصر حيث انه محل معرض النظر ولا يحرم ذلك على الاشهر بل بالاجماع كما عن ف خلافا لابن حمزة وهي مع عدم صراحتها معارضة بنفي الباس عنه في الموثقة وفي رواية ابن حمزة والجماع مستقبل القبلة ومستدبرها للمامر وللمرسلة نهى رسول الله ص عن الجماع مستقبل القبلة ومستدبرها والاجماع على عدم الحرمة اوجب صرف النهي الى الكراهة والتكلم عند الجماع لقوله اتقوا الكلام عند ملتقى الختانين ويشتد الكراهة مع تكثير الكلام للمرسلة الواردة في الوصية لعلي ع لا تتكلم عند الجماع كثيرا وجعلها دليلا على اشدية الكراهة في الرجل مط او مع الكثرة غير جيد لعدم دلالتها عليها واستثنى جماعة من الكلام ذكر الله سبحانه والروايتان مطلقتان ولعله لقوله ع ذكر الله حسن على كل حال او لما ورد من استحباب التسمية عند الجماع وللرضوي اذا جامع احدكم فليقل اللهم جنبني الشيطان الى اخر الدعاء ولكن الاول عام ينبغي تخصيصه بما مر والثاني ظاهر في ارادة الجماع كما يستفاد من روايات اخر الا ان يقال ان الاول اعم من وجه مما مر فيرجع في محل التعارض الى اصالة عدم الكراهة

الباب اللواحق لهذا الباب وبعض الاحكام

الفصل الثاني في بعض الاحكام واللواحق لهذا الباب وفيه مسائل المسئلة الاولى

الاصل وان كان جواز نظر كل احد الى كل شيء الا انه خرج منه نظر الرجل الى عورة غير الاهل رجلا كان او امرأة حرة او امة محرما او غير محرم بالاجماع بل الضرورة الدينية والكتاب قال الله سبحانه قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم قال الص كما في مرسلة كل ما كان في كتاب الله من ذكر حفظ الفرج فهو من الزنا الا في هذا الموضع فانه الحفظ من ان ينظر اليه وهو عام شامل لجميع الفروج والناظرين وفي مرسلة الغنوي لمرطولة مشتملة على جملة من مناهي رسول الله ص ونهى ان ينظر الرجل الى عورة اخيه المسلم و نهى ان تنظر المرأة الى عورة المرأة الى ان قال ومن نظر الى عورة اخيه المسلم او عورة غير اهله متعمدا ادخله الله النار مع المنافقين الحديث وفي رواية جابر

الحكم

كتاب النكاح

لعن رسول الله صلى الله عليه وآله رجلا ينظر الى فرج امرأة لا تحل له وفي مرسلة محمد بن جعفر ليس للوالدين ان ينظر الى عورة الولد وليس للولد ان ينظر الى عورة الوالد
وفي المروي في عقاب الاعمال من اطلع في بيت جاره فنظر الى عورة رجل او شعر امرأة او شيء من جسدها كان حقا على الله ان يدخله النار مع المنافقين
ويستفاد من الاخيرة حرمة النظر الى شعور النساء وجزء من اجسادهن مطلقا ايضا ويدل على ذلك ايضا مضافا الى الاجماع المروي في العلل حرم النظر الى
شعور النساء المحجوبات بالازواج والى غيرهن لما فيه من تهييج الرجال وما يدعو اليه التهييج من الفساد والدخول فيما لا يحل وكذلك ما اشبه الشعور الحديث
اي اشبهها في تهييج الشهوة ولا شك ان العورة بل جميع اجسادهن كذلك وصحيحة الحسن بن السري لا باس بان ينظر الرجل الى المرأة اذا اراد ان يتزوجها
ينظر الى خلفها والى وجهها دلت بمفهوم الشرط على حرمة النظر اليها اذا لم يرد تزوجها والنظر يتحقق برؤية جزء من جسدها فيكون حراما واحتمال ان
يكون قوله ينظر الى خلفها او وجهها الخ بيانا للنظر فيكون النظر المحرم الى الخلف والوجه لا يضر للتعدي الى الباقي بالاجماع المركب ويدل على حرمة
النظر الى غير الوجه والكفين من النساء اللاتي لا يراد تزوجها مفهوم الشرط في حسنة هشام وحماد وحفص لا باس بان ينظر الى وجهها ومعاصمها
اذا اراد ان يتزوجها والمعصم موضع السوار من اليد دلت بالمفهوم على حرمة النظر بدون ارادة التزويج الى الوجه والمعصم فيحرم غيرهما بالطريق
الاولى والاجماع المركب وانما قلنا انها يحرم النظر الى غير الوجه والكفين لان المفهوم حرمة النظر الى مجموع الوجه والمعصم وحرمة ذلك يستلزم حرمة
غير الوجه والكفين منفردة بما مر ولكن لا يستلزم حرمة النظر الى الوجه او الكفين منفردا لانتفاء الاجماع المركب ولا يتوهم ان المعصم جزء من الكف
لانه موضع السوار وهو غير الكف ولذا افرد كلا منهما بالذكر عن الاخر في صحيحة علي بن جعفر المروية في قرب الاسناد عن الرجل ما يصلح ان ينظر من
المرأة التي لا تحل له قال الوجه والكفان وموضع السوار ولذا قال بعضهم بعد ذكر هذا الخبر دليلا على جواز النظر الى وجوه الاجنبيات وكفيهن انه
يقدح فيه زيادة موضع السوار مع عدم جواز النظر اليه لكونه من باب العام المخصص والاستدلال على حرمة النظر الى جزء من جسدهن مطلقا بقوله
سبحانه قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم وفي غير المحارم بقوله تعالى ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن الاية ليس بجيد لاجمال الاول من جهة موضع النظر
فلعل العورة فحمله على العموم لا وجه له والقول بان الامر بغض البصر مطلق لا يحتاج الى تقدير خرج منه ما خرج باطل لايجابه خروج الاكثر ولاحتمال
ارادة نفس الزينة من الثاني فيكون المراد النهي عن ابداء مواضع الزينة حال كونها مزينة من حيث انه يهيج للشهوة هذا حكم الرجل الناظر ومنه يظهر حكم المرأة
الناظرة اذ لا فارق بينهما عند الاصحاب ظاهرا فيحرم نظرها الى العورة مطلقا والى كل ما يحرم من المرأة نظر الرجل اليه للاجماع المركب على الظاهر مضافا
في العورة الى الاية وحديث المناهي وفي سائر الاجزاء الى رواية البرقي استاذن ابن ام مكتوم على النبي صلى الله عليه وآله وعنده عايشة وحفصة فقال لهما قوما فادخلا
البيت فقالتا انه اعمى فقال ان لم يركما فانكما تريانه والمروي في عقاب الاعمال اشتد غضب الله على امرأة ملأت عينها من غير زوجها او غير ذي محرم
منها وان كان في دلالة الاول على الوجوب نظر اذ القيام والدخول في البيت ليس واجبا قطعا وحملها مجازا على عدم الرؤية ليس باولى من حملها على
الاستحباب ترغيبا على غاية المباعدة بل في دلالة الثانية لان ملأ العين تجوز يحتمل معنى المجاز وجوها كثيرة نعم يروى ان ام سلمة قالت
كنت انا وميمونة عند النبي صلى الله عليه وآله فاقبل ابن ام مكتوم فقال احتجبا عنه فقلنا انه اعمى فقال افعمياوان انتما وهو يدل على الوجوب وضعفه بالعمل مجبور ومما
ذكر ظهر حرمة النظر كل من الرجل والمرأة الى جزء من اجزاء جسد الاخر ولكن هذا انما هو من باب الاصل وقد استثني منه مواضع ياتي هذا حكم الرجال و
النساء واما الصبيان فالظ جواز النظر الى غير عوراتهم مطلقا سواء كانوا مميزين او غير مميزين للاصل الخالي عن الصارف ولاختصاص الموانع بالرجل والنساء
والمرأة التي هي حقايق في البالغ ويدل عليه ايضا صحيحة البجلي عن الجارية التي لم تدرك متى ينبغي لها ان تغطي راسها ممن ليس بينها وبينه محرم الى ان قال لا تغطي
راسها حتى تحرم عليها الصلوة واما بعض الاخبار المانعة عن تقبيل الصبية التي لها ست سنين او وضعها على الحجر او ضمها فلا يدل على منع النظر واما
العورات فلا يجوز النظر اليهم ان كانوا مميزين اي الحد الذي يعتاد فيه التميز لاكثر الصبيان لاطلاق بعض الموانع واما ان لم يكونوا مميزين فالظ الجواز لاطباق
الناس في الاعصار والامصار على عدم منع هؤلاء عن كشف العورات او نظرهم اليها واما نظرهم الى الغير فلا شك في جوازه مطلقا مع عدم تميزهم واما مع
التميز فلا يجوز نظرهم الى العورة للامر باستيذان الذين لم يبلغوا الحلم في الاية عند العورات الثلث التي كانوا يضعون فيها الساتر للعورة ويؤيده
الروايتان احديهما الغلام يقبل المرأة اذا جاز سبع سنين والاخرى في الصبي يحجم المرأة قال ان كان يحسن ان يصف فلا وهل المراد بعدم الجواز هنا حرمته
ووجوب الاستيذان على الصبي نفسه او الوجوب على الولي امره ونهيه او وجوب تستر المنظور اليه عنه الظ هو الاول ولا بعد فيه لاخصية دليله عن ادلة
رفع القلم عن الصبي واما غير العورة فمقتضى الاصل الخالي عن المعارض جوازه وبعض العمومات ان كان مخصص بغير الصبي لعمومات رفع القلم عنه ويدل
عليه رواية البزنطي يؤخذ الغلام بالصلوة وهو ابن سبع سنين ولا تغطي المرأة شعرها عنه حتى يحتلم ولا يعارضها رواية الحجامة ولا قوله سبحانه او
الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء حيث قيد تعالى شانه جواز الابداء للطفل بقوله لم يظهروا اي لم يميزوا والعكس لعدم صراحته في ذلك المعنى لجواز ان
يراد لم يقووا على عوراتهم كما قيل مع انه على فرض الصراحة يكون دلالته على المنع بمفهوم الوصف الذي ليس بحجة على الاظهر الا انه صرح في ح على نفي الخلاف في
بين العلماء في انه كالبالغ فالاحوط المنع ايضا **الثانية** يستثنى مما مر من حرمة النظر مواضع منها نظر الرجل الى امرأة يريد نكاحها ولا خلاف في جواز
النظر الى وجهها ويديها الى الزند واستفاضت عليه حكاية الاجماع بل تحقق فهو الحجة فيه مع ما مر من صحيحة ابن السري وحسنة هشام وحفص وحماد
وحسنة محمد عن الرجل يريد ان يتزوج المرأة اينظر اليها قال نعم ومرسلة الفضل اينظر الرجل الى المرأة يريد تزويجها فينظر الى شعرها ومحاسنها قال

لا باس بذلك اذا لم يكن متلذذا والوجه والكفان من المحاسن وموثقة غياث في رجل ينظر الى محاسن امرأة يريد ان يتزوجها قال لا باس ومن يظهر
مضافا الاخيرتين جواز النظر الى شعرها ومحاسنها ايض فهو الاقوى وفاقا للمشايخ مضافا الثلثة في الشعر الى صحيح ابن سنان الرجل يريد ان يتزوج المراة
اينظر الى شعرها قال نعم لا يقال ان في لفظ المحاسن اجمالا لانفسر بعضهم بالمواضع الحسنة من الجسد فيشمل جميع ما عدا العورتين واخر بمواضع الزينة
فيشمل الوجه والاذن والرقبة واليدين والقدمين وفي السرائر بالوجه والكفين والقدمين ويظهر من كره انه الوجه والكفان فلا يثبت الزايد مما وقع
عليه الاجماع والشعر وعدم الفصل بين الشعر والمحاسن لانا نقول انه على ذلك يكون عمومات المنع مخصصة بالمجمل فلا يكون حجة في موضع الاجمال فيبقى ما عدا
المجمع عليه وهو العورة تحت اصل جواز النظر ويشترط في الجواز صلاحيتها للنكاح وتجويز اجابتها لانه المتبادر من النصوص ولتوقف الارادة المعلق عليها الحكم
عليه فلا يجوز في ذات البعل والمحرمة مؤبدا بالنكاح ونحوهما وقيل في ذات العدة البائنة ايض وفيه نظر لعدم تبادر غيره وامكان الارادة في حقها وان لم يمكن
بالفعل ولا يرد مثله في ذات البعل لعدم تحقق الارادة فيها عرفا وفي اشتراط الاستفادة بالنظر ما لا يعرفه قبله للجهل او النسيان او احتمال التغير قول اختاره
جماعة استنادا الى انه المتبادر من النصوص سيما مع ملاحظة التعليل بالاستيام والاخذ باغلى الثمن وانه المتيقن الذي يجب الاقتصار عليه فيما خالف الاصل
ويضعف الاول بمنع التبادر من اللفظ وانما هو امر يسبق الى الذهن من استنباط العلة او الاشارة اليها ومثله لا يقيد اطلاق اللفظ والثاني بتعين
مقتضى الاطلاق ايض بمنع وهل يشترط تعيين الزوجة التي يريد نكاحها ام لا بل يجوز النظر الى نسوة متعددة ليتزوج من يختار منهن الظ الثاني اذ
يقصد نكاح كل واحدة لو اعجبته فهو مريد نكاحها لو اعجبته كما في الواحدة وهل يلحق بالرجل المرأة في جواز نظرها اليه للتزويج لو لم نقل بالجواز في الوجه
والكفين مطلقا صرح جماعة نعم لاتحاد العلة بل الاولوية حيث ان الرجل يمكنه الطلاق لو لم يستحسنها بخلاف الزوجة وقيل لا لكون العلة مستنبطة
وهو الاقوى لذلك وجعل العلة قطعية باطل لجواز كونها ايجاب الصداق او الانفاق كما يومي اليه الاخبار ومنها نظره الى وجه امة يريد شراءها وكفيها
وشعرها وساير جسدها ومسها مع اذن المولى وكذا النظر الى الوجه والكفين ولو بدونه اتفاقا كما حكاه جماعة له ولرواية ابي بصير الرجل
يعترض الامة ليشتريها قال لا باس بان ينظر الى محاسنها ويمسها ما لم ينظر الى ما لا ينبغي النظر اليه والاظهر جواز نظره الى شعرها ايض كما قال به جماعة
بل الى محاسنها كما قال به جمع اخر بل هو الاشهر بل الى ما عدا عورتها كما قاله بعض الاصحاب كل ذلك للرواية المتقدمة بضميمة ما مر من عدم حجية العام
المخصص بالمجمل في موضع الاجمال وبقاء الاصل فيه خاليا عن المزيل بل مع تأيده واعتضاده في الاول بان جوازه في المرأة يقتضيه هنا بالطريق
الاولى وفيه وفي الثاني بنقل الاجماع في لك والمفاتيح وفيه وفي الثالث الى رواية الخثعمي اعترضت جواري المدينة فامذيت فقال اما من يريد
الشراء فلا باس واما من لا يريد ان يشتري الجارية يكشف عن ساقيها فينظر اليها وفي الجميع باذن المولى بشاهد الحال ويظهر انصراف اطلاق
اخبار المنع الى ما عداهن او اليهن في غير محل البحث وانما جعلناها مؤيدة لا ادلة كما فعله بعضهم لضعف الاول بمنع الاولوية والثاني بمنع الحجية
والثالث بمنع الدلالة لتحقق الامذاء بالنظر الى الوجه ايض وبمنع الصراحة لعدم صراحة التقليب في المط والخامس بالضعف الخالي عن الجابر والسابع
بالمنع ومنها النظر الى وجوه اهل الذمة وشعورهن وايديهن على الحق المشهور كما صرح به جماعة لرواية السكوني لا حرمة لنساء اهل الذمة ان ينظر الى
شعورهن وايديهن ويتعدى الى الوجه بعدم الفصل ورواية ابن صهيب لا باس بالنظر الى اهل تهامة والاعراب واهل البوادي من اهل الذمة والعلوج
لانهن لا ينتهين اذا نهين والمتبادر من النظر اليهن النظر الى وجههن مع انه اقل ما يحتمل هنا ولفحوى مرسلة الفقيه انما كره النظر الى عورة المسلم اما
النظر الى عورة الذمي ومن ليس بمسلم هو مثل النظر الى عورة الحمار ومرسلة ابن ابي عمير النظر الى عورة من ليس بمسلم مثل نظرك الى عورة الحمار وضعفهما
غير ضاير مع انه بما مر منجبر مضافا الى ان الثانية مما صح عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه خلافا للحلي ولف لاطلاق قوله تع قل للمؤمنين يغضوا
من ابصارهم ويجاب عنه بانه مجمل ومع التسليم على الوجوب غير دال وعلى التسليم غايته العموم الواجب تخصيصه بما مر كغيره من العمومات ومقتضى المرسلتين
تجويز النظر الى ساير جسدهن بل عورتهن وعورات رجال الكفار فيتعارضان ادلة المنع بالعموم المطلق او من وجه الموجب للرجوع الى الاصل مع اختصاص
كثير منها سيما الاية بالمؤمن او المسلم الا اني لم اعثر على مصرح بالتجويز فيه فان ثبت الاجماع والا فالظ الجواز ومنها النظر الى ما عدا العورة من المحارم
اللاتي يحرم نكاحهن مؤبدا بنسب او رضاع او مصاهرة والمراد بها القبل والدبر اما في وجوههن واكفهن واقدامهن فبالاجماع واما في ما عدا ذلك
فعلى الحق المشهور كما صرح به جماعة بل قيل انه مقطوع به في كلام الاصحاب بل حكي عن بعضهم عليه الاجماع وقيل بالمنع وهو ظاهر التنقيح الا في الثدي حال
الارضاع وقال ثالث بالاباحة في المحاسن خاصة وفسرها بمواضع الزينة لرواية السكوني لا باس ان ينظر الرجل الى شعر امه او اخته او بنته ويتعدى الى
ساير المحارم بالاجماع المركب والاصل السالم عن المعارض اذ لم نعثر على مانع خاص او عام يشمل مورد النزاع سوى المرويين في العلل وعقاب الاعمال
المتقدمين المعارض في الشعر مع رواية السكوني بالعموم المطلق فيجب تخصيصهما بغير المحارم ومن يخصص النساء والمرأة اللتين اضاف اليهما الشعر فيهما
يلزم تخصيصهما بالمحارم فيما اشبه الشعر لانه مقتضى التشبيه لذلك وفي الضمير للجسد لانهما لمن تقدم وهو مخصوص بغير المحرم وسوى حسنة هشام وصحيحة
ابن السري المتقدمتين ايض ومرجع الضمير في اوليهما غير معلوم فلعله غير المحارم فيحتمل ان يكون المراد بالنظر فيها النظر الى الخلف والوجه ويكون قوله ينظر بيانا
للنظر ويصلح ذلك قرينة لارادة المقيد من النظر وان احتمل ارادة المطلق ايض ولكن اصالة الحقيقة في الاخير لكونه قرينة للتقييد لا يحمل على المطلق لعدم جريان
اصالة الحقيقة فيه وان لم يحمل على المقيد ايض هذا مضافا الى احتمال التجوز فيهما وهو كون قوله اذا ادخلت شرطا لما تأخر عنه وهو قوله ينظر الى خلفها و

وجهها

وجهها فهو صريح انه اذا لم يرد لا ينظر وهو عن افادة الحرمة قاصر وعلى هذا فيكون النظر المحرم فيمن لا يراد تزوجها الى النظر والوجه في حرمته دليل
في المحارم منفية قطعا ويؤيد المطلب بل يدل على جملة منه الى الاية وهي قوله تعالى وما ورد في جواز تغسيل المحارم مجردات الا انه يلقى على عورتهن خرقة
المانع كونهن عورة خرج ما وقع الاتفاق عليه واوجب الاحتراز عند العسر وهو الذي حال الارضاع فبقي الباقي قلنا اي دليل على حرمة النظر على العورة
بذلك المعنى على كل شخص حتى المحارم والعموم مخصوص بغير المحارم كما مر حجة الثالث الجمع بين الاية المتقدمة وبين قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم والخبر
المروي في تفسير القمي في تفسير الزينة في الاية فهو الثياب والكحل والخاتم وخضاب الكف والسوار والزينة ثلث زينة للناس وزينة للمحرم وزينة للزوج فاما زينة
الناس فقد ذكرناه واما زينة المحرم فموضع القلادة فما فوقها والدملج وما دونه والخلخال وما اسفل منه واما زينة الزوج فالجسد كله وفي الاول بمنع دلالة
الاية الثانية على وجوب النظر عن المحارم حتى يحتاج الى الجمع وفي الثاني بان الخبر لا يدل الا على ان موضع القلادة فما فوقها والدملج والخلخال وما دونها زينة المحارم
وان ما عداها ليس زينة لهم فلا يدل عليه الا بمفهوم اللقب الذي هو من اضعف المفاهيم نعم يدل على التفصيل القاطع للشركة بين الزوج والمحرم ان الجسد كله
ليس زينة للمحرم ولا كلام فيه لان العورة من الجسد ومنها النظر الى وجه سائر النساء الاجنبيات واكفهن فانه يجوز ولو كان مكروها عند الشيخ في بعض والتبيان وكتابي
الحديث بل الكليني وجماعة من المتأخرين للاية بضميمة الروايات المروية في تفسير القمي المتقدم ورواية زرارة في قول الله تعالى الا ما ظهر منها قال الزينة الظاهرة
الكحل والخاتم وابي بصير عن قول الله عز وجل ولا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها قال الخاتم والمسكة وهي القلب والقلب بالضم السوار والمروي في قرب الاسناد سئل
عما يظهر المرأة من زينتها قال الوجه والكفان والقدمان ورواية جابر عن ابي جعفر عن جابر الانصاري قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله يريد فاطمة وانا معه فلما
انتهينا الى الباب وضع يده عليه فدفعه ثم قال السلام عليكم فقالت فاطمة عليك السلام يا رسول الله قال ادخل قالت ادخل يا رسول الله قال ادخل ومن معي
فقالت يا رسول الله ليس علي قناع فقال يا فاطمة خذي فضل ملحفتك فقنعي به راسك ففعلت ثم قال السلام عليكم قال وعليك السلام يا رسول الله
قال ادخل قال نعم يا رسول الله قال انا ومن معي قالت ومن معك قال جابر فدخل رسول الله صلى الله عليه وآله ودخلت فاذا وجه فاطمة اصفر كانه بطن جرادة الى ان قال
قال جابر فوالله لنظرت الى الدم يتحدر من قصاصها حتى عاد وجهها احمر ورواية داود بن فرقد عن المرأة تموت مع رجال ليس فيهم ذو محرم هل يغسلونها
وعليها ثيابها فقال اذن يدخل ذلك عليهم ولكن يغسلون كفيها ونحوها رواية داود في المرأة اذا ماتت مع قوم ليس فيهم محرم الى ان قال فقال ابو
عبد الله عليه السلام بل يحل لهن ان يمسسن منه ما كان يحل لهن ان ينظرن منه اليه وهو حي الحديث دل على حلية النظر على بعض اعضائه ولا اقل من الوجه والكفين
اجماعا ورواية مفضل في المرأة تكون في السفر مع رجال ليس فيهم ذو محرم ولا فيهم امرأة فتموت المرأة ما يصنع بها قال يغسل الله منها ما اوجب الله عليه التيمم
لا يمس ولا يكشف شيء من محاسنها التي امر الله بسترها فقلت كيف يصنع قال يغسل بطن كفيها ثم يغسل وجهها ثم يغسل ظهر كفيه ولا يعارض تلك الاخبار
ما نطق بانتفاء الغسل عنها لان ما امر به ليس غسلا وانما هو غسل بعض المواضع واشتمال بعض تلك على ما لا يجوز النظر اليه اجماعا كالقدمين وموضع
السوار غير قادح اذ خروج بعض خبر بدليل لا يوهن في غيره كما ان ضعف بعض تلك الاخبار وسند الاخر جهالة غير قادح عندنا سيما مع انجبارها باشتهار الجواز
ولو في الجملة لهن مرة ويؤيد المطلب الاخبار المتضمنة لرؤية سلمان يدي سيدة النساء دامية عند ادارة الرحى ونحو ذلك فحاوي اخبار كثيرة واردة في ابواب النظر
في ابواب النظر الى النسوة المتضمنة لحكمه منعا وجوازا وسؤالا وجوابا من جهة كون محط الحكم فيها بطرفيه هو الشعر والراس والذراعان وبالجملة ما عدا الوجه
والكفين مع انهما اولى ببيان الحكم لشدة الابتلاء به فالسكوت عن حكمها مطلقا كاشف عن وضوح حكمها من الجواز والا لكان حكم المنع منها اخفى ويؤيد
ايضا الاخبار الواردة في باب ما يجوز ان تلبسه المحرمة من كتاب الحج المصرحة بكشف الوجه المستلزم لرؤية غير المحارم لها وفي بعضها كشف الامام بنفسه عن وجه
امرأة سترته بمروحة بل قد يجعل ذلك دليلا ولكن فيه جواز كون المرأة محرما له عليه السلام اذ لا عموم فيها ولا اطلاق فالاستدلال به ضعيف كالاستدلال بصحيحة
ابن سويد اني مبتلى بالنظر الى المرأة الجميلة فيعجبني النظر اليها فقال يا علي لا باس اذا عرف الله من نيتك الصدق فان الظاهر من الابتلاء الاضطرار اليه
وعدم امكان التحرز وقد يحمل على الاتفاقي ايضا ثم بما ذكرنا من الادلة يخصص اصالة الحرمة المتقدمة لان دليلها في غير العورة عام بالنسبة اليها اذ
ليس الا روايتي العلل وعقاب الاعمال وعمومهما ظاهر وصحيحة ابن السري والنظر فيها ايضا يحتمل الاطلاق وان احتمل ارادة النظر الى الخلف والوجه بقرينة ما
بعده ولكنه ليس قرينة صارفة لا يتعين معها الحمل على الحقيقة هذا مع احتمال الاخر فيهما فلم يسقط به الاحتجاج على الحرمة مع في دلالة الروايتين ايضا نظر
لامكان منع كون الوجه والكفين اشبه الشعر وظهور الجسد وغيرها مضافا الى انه لو قطع النظر عن جميع ذلك وقلنا بالتعارض يجب تقديم ادلتنا لموافقة
ظاهر الكتاب وعلى هذا فبقي الاصل الاول وهو الاباحة خاليا عن المعارض بالمرة فيكون هو دليلا مستقلا على المطلب فالمسئلة بحمد الله واضحة
خلافا لمن حرمه مطلقا وهو المحكي عن كره والايضاح ومال اليه الفاضل الهندي لخوف الفتنة ولاطلاق الامر بالغض والنهي عن ابداء الزينة الا للمحارم و
الاخبار المانعة المتقدمة والاطباق في الاعصار على المنع من خروجهن سافرات وانما يخرجن مستترات وصرف النبي وجه الفضل على الخثعمية وبعض
وجوه اعتبارية ضعيفة لنحو ورود الاول بالمنع على سبيل الاطلاق ولو سلم فلا يوجب الحرمة والثاني باجمال الاية ولو سلم دلالته فهي كالثالث مقيد بقوله
الا ما ظهر والقول بعدم تعين ما ظهر مردود بما ظهر من الخبر الذي ضعفه لو كان فقد انجبر مع انه على فرض عدم اليقين يكون مجمل المخصص الا ان الاطلاقات و
المخصص بالمجمل ليس بحجة والرابع بما مر من عدم دلالة الاخبار ووجود المعارض الاقوى والخامس بمنع الفتنة والوجل والعيان لان الناس في ذلك مختلفة
في الامكنة والازمان مع احتمال استناده الى الغيرة او الاحتجاب عن الناظر بشهوة والسادس بعدم الدلالة لو لم يدل على الخلاف ولمن حرم الزايد على النظر

مرة واحدة اى فى وقت واحد عرفا وهو المحقق والفاضل فى اكثر كتبه وجمع اخر للنبوى لا يتبع النظرة النظرة فان الاولى لك والثانية عليك ومرسلة به لك اول نظرة والثانية عليك ولا لك والاخرى النظرة لك والثانية عليك والثالثة فيها الهلاك وحسنة الكاهلى النظرة بعد النظرة تزرع فى القلب الشهوة وكفى بها لصاحبها فتنة والجواب عنها مضافا الى عدم صراحتها فى التحريم ان النظرة فيها مجملة فلعل المراد من النظرة الاولى الاتفاقية الواقعة على ما يحرم النظر اليه مما عدا الوجه والكفين ثم ان ما ذكرنا انما هو فى الحرة ولقوله سبحانه او ما ملكت ايمانهن وقوله تعالى ليستاذنكم الذين ملكت ايمانكم الى قوله ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن طوافون عليكم الى غير ذلك حكى عن ط الميل اليه ويظهر من بعض المتاخرين الميل اليه ايضا فان كان الكلام فيه فى نظره الى الوجه والكفين فيظهر مما ذكرنا فى غير المملوك وجه الجواز بل هو اولى لخصوص الروايات من الصحاح وغيرها كروايات البصرى وابن عمار والهاشمى ومرسلة فى روايته محمد بن الفضيل واكثرها صحيحة عن المملوك يرى شعر مولاته قال لا باس والاخرى لا باس ان ترى المملوك الشعر والساق والثالثة المملوك يرى شعر مولاته وساقها قال لا باس ان ينظر الى شعرها اذا كان مامونا والخامسة عن المراة هل يحل لزوجها التعرى والغسل بين يدى خادمها قال لا باس هذا اذا جعل لزوجها متعلقا بالتعرى اى تعرى الزوجة لزوجها وغسلها بين يدى خادمها ولو جعل متعلقا بقوله يحل اى تعرى الزوج وغسله ويكون المراد بالخادم الامة يخرج عن المسئلة مما احلت له من ذلك ما لم يبعده السادسة فى قول الله تعالى عز وجل يا ايها الذين امنوا ليستاذنكم الى ان قال هم المملوكون من الرجال والنساء الى ان قال ويدخل مملوككم وغلمانكم من بعد هذه الثلث عورات بغير اذن ان شاؤا وروى الشيخ فى ط وغيره ان النبى اتى فاطمة بعبد قد وهبها وعلى فاطمة ثوب اذا قنعت راسها لم يبلغ رجلها واذا غطيت به رجليها لم يبلغ راسها فلما راى رسول الله ما يلقى قال انه ليس عليك باس انما هو ابوك وغلامك وهى وان لم يتضمن الوجه والكف الا انه يدل عليها بالطريق الاولى وعدم الفصل ولما صحيحة ابنى عمار ويعقوب لا يحل للمراة ان ينظر عبدها الى شىء من جسدها الا الى شعرها غير متعمد لذلك فلا يمنع من النظر الى الوجه والكفين لان الظاهر ان المراد من الجسد غيرهما وان كان الكلام فى محرميته حتى يجوز له النظر الى ما يجوز للمحارم كما يستفاد كون الكلام فيها من ف وط والسرائر وكره حيث جعلوا الخلاف فى محرميته ففى الاجماع على العدم وفى طائفة الاشبه بالمذهب فان ثبت الاجماع المدعى فهو والا فاشيان والاخبار المتقدمة بين صريحة وظاهرة فى الجواز ولها معارض لها سوى صحيحة ابنى عمار ويعقوب المتقدمة ورواية الصيقل عن كشف الراس بين يدى الخادم وقالت له ان شيعتك اختلفوا على فى ذلك فقال بعضهم لا باس وقال بعضهم لا يحل فكتب سالت عن كشف الراس بين يدى الخادم لا تكشفى راسك بين يديه فان ذلك مكروه وحيث ان الظاهر ان المراد بالخادم فيهما المملوك اذ لا خلاف فى غيره ولا ينافى قوله مكروه الحرمة لان الكراهة فى اللغة اعم من الحرمة فلا يخرج النهى عن حقيقته وهما مرجوحان بالنسبة الى ما تقدم لاستفاضته واشتماله على الصحاح وموافقته لا بين من الكتاب وما قيل من ان المراد بقوله وما ملكت ايمانهن الاماء يثبت بل مخالفته لاكثر العامة لان مذهب ابى حنيفة واحد قولى الشافعى واحمد عدم المحرمية الا انه يمكن ان يقال ان الترجيح بهذه الامور انما يثبت بالعموم والمرجح هنا خاص وهو رواية الصيقل المصرحة بتقديم رواية الحرمة فلا مناص عن ترجيحها مع ان الاثنين غير صريحين فى الجواز اما الاولى فلما فى ف وط والسرائر روى اصحابنا ان المراد بما ملكت ايمانهن الاماء ومع ذلك لا يكون ظاهرا فى العموم لان قولهم بمنزلة رواية مرسلة منجبرة ضعفها بالشهرة والعمل واما الثانية فلعدم صراحتها فى النظر مع ان الظاهر انعقاد اجماعنا على عدم المحرمية فالقول بالمنع سيما فى غير الشعر والساق اظهر ومنها نظر الخصى الى غير محارمه فان فيه خلافا بين اصحابنا فالاسكافى جوزه مطلقا حرا كان الخصى او مملوكا ما لكته كانت المنظور اليه او غيرها وقواه طائفة من المتاخرين منهم صاحب الكفاية وخص فى لف جواز نظر المملوك منه الى مالكته وقواه المحقق الثانى ومنع الشيخ فى ف والحلى والمحقق والفاضل فى كره والصيمرى عن نظره مطلقا واستشكل فى يره والكلام هنا ايضا كما فى المسئلة السابقة ان كان فى النظر الى الوجه والكفين فالجواز ظاهر لما مر بلا معارض وان كان فيما يجوز للمحارم النظر اليه فالحق المنع لما اثبتنا من اصالة الحرمة مضافا الى الاستصحاب وفى غير الكتب الى رواية النخعى عن ام الولد هل يصلح ان ينظر اليها مولاها وهى تغتسل قال لا يحل ذلك ومحمد بن اسحق يكون للرجل الخصى يدخل على نسائه فيناولهن الوضوء فيرى شعورهن قال لا دليل الجواز قوله تعالى غير اولى الاربة من الرجال وعموما الجواز فى المملوك وخصوص صحيحة ابن بزيع عن قناع الحراير من الخصيان فقال كانوا يدخلون على بنات ابى الحسن ولا يتقنعن قلت فكانوا احرارا قال لا قلت فالاحرار يتقنع منهم قال لا والجواب عن الاول بعدم ثبوت كونه من اولى الاربة لشمول الداخل فيه فانه فسر بمعنى لا يشمله كما ياتى وعن الثانى باخصيته عن المدعى مضافا الى ما مر من عدم انتهاضه لاثبات المطلق فى الخاص ايضا وعن الثالث بمعارضته مع ما مر وترجيحه ما مر بمخالفته لما عليه سلاطين العامة وموافقته للتقية كما يشعر به ما فى حديث اخر انه سئل عن هذه بعينها المسئلة عن هذا وفى قوله كانوا يدخلون ايماء الى ذلك ايضا ومع الخصيان فى الصحيحة يحتمل الصغار منهم ايضا ولا عموم فيها لا الاطلاق فرع الظاهر عدم الخلاف فى تحريم مس ما يحرم النظر اليه من المراة للرجل ومن الرجل للمراة ويدل عليه ايضا العلة المنصوصة المتقدمة فى رواية العلل بان التهيج المس اقوى منه فى النظر وقوله ص فى رواية ابى سعيد المتقدمة حين صافحها قال بعد ما مر فاذا بلغن الموضع الذى لا يحل لهن النظر اليه ولا مسه وهو حين صبين الماء عليه صبا فان المستفاد منه مع صدرها ان كل ما يحل النظر اليه لا يحل مسه ويؤيده قوله ع فى رواية زيد بن على فى تغسيل النساء الغير المحارم للرجل ولا يلمسنه بايديهن وفى رواية مفضل فى عكسه ولا يمس ولا تكشف شىء من محاسنها التى امر الله بسترها واما ما يجوز النظر اليه فان كان من المحارم فيجوز مسه للاصل ويومى اليه بعض الاخبار ايضا وان كان من غيرهم فمقتضى العلة المتقدمة الخالية عن المعارض فيه الحرمة ويدل عليه ايضا النهى عن مصافحة

والرابعة فى المملوك لا باس به

غير محارم

كتاب النكاح

غير المحارم ففي موثقة سماعة لا يحل للرجل ان يصافح المرئة الا امرئة يحرم عليه ان يتزوجها وفي حديث المناهي من صافح امرئة تحرم عليه فقد باء
بغضب من الله عز وجل وحمله في المفاتيح على المصافحة بشهوة ولا حامل له في اطلاق الحرمة اظهر ب الظ جواز النظر الى كل ما لا يجوز النظر اليه
في المرآة والماء ونحوهما لانصراف النظر الى الشايع والمتعارف ولعدم العلم بكونه نظرا الى المرء والمرئة لجواز كون الرؤية فيهما بالانطباع و
كذا يجوز النظر الى الصور المنقوشة والى عورات البهايم كل ذلك للاصل ح يجوز النظر الى وجوه البرزة اللاتي لا يتسترن ولا ينتهين اذا نهين
للعلة المنصوصة في رواية ابن صهيب المتقدمة ك كلما ذكر فيه جواز النظر فقد قيده الاكثر بعدم التلذذ والريبة المفسرة تارة بما يخطر بالبال
من المفاسد واخرى بخوف الوقوع في المحرم وثالثة بخوف الفتنة والفساد والوقوع في موضع التهمة بل عليها حكاية الاجماع في بعض المواضع مستفيضة
بل تحقق عليه الاجماع في الحقيقة ويدل عليه مفهوم قوله اذا لم يكن متلذذا في مرسلة الفضيل المتقدمة والعلة المنصوصة في رواية العلل السابقة حيث
ان النظر بالتلذذ والريبة مهيج للشهوة داع الى الفساد وقوله غير متعمد لذلك في صحيحة ابني عمار ويعقوب المذكورة حيث ان المراد منه ليس غير قاصد
للنظر اذ لا اختصاص لذلك بالشعر بل المراد قصد النظر الى الشعر بخصوصه ومثل ذلك لا ينفك عن قصد التلذذ او الريبة غالبا وقوله اذا كان مامونا
في الرواية الرابعة من روايات نظر المملوك وحسنة ربعي كان رسول الله ص يسلم على النساء ويرددن عليه كان امير المؤمنين ع يسلم على النساء وكان
يكره ان يسلم على الشابة منهن وقال اتخوف ان يعجبني صوتها فيدخل من الاثم على اكثر مما طلبت من الاجر دلت على ان الاعجاب يوجب الاثم الا ان
هذه الوجوه لا يثبت المطلب بالكلية اما الاجماع فلان المنقول منه غير حجة والمحقق لم يثبت الا في الجملة كان تحققه في المراد تزوجها وشرائها والذميات
والصور الانعكاسية والمنقوشة وغير الانسان من البهايم حين السفاد والاجزاء المفصولة ونحو ذلك غير معلوم وغاية ما ادعينا تحقق الاجماع
فيه الانسان المسلم غير المراد تزوجه وشراؤه ولا يثبت من المفهوم المذكور ايض الزايد عليه بل الثابت منه اقل من ذلك لان مفاده الباس في النظر الى
مجموع شعر من يراد تزوجها ومحاسنها الا غير وانما يتعدى الى غير ذلك بالاولوية وعدم الفصل وجريانهما في جميع المواضع مم بل لا يثبت منه في غير
الشعر والمحاسن في العورة من غير المراد تزوجها من الاجنبيات والمحارم شيء مع انه يعارض ادلة جواز النظر فيما له دليل سوى الاصل بالعموم من وجه
فيرجع الى الاصل فلا يثبت منه شيء في مثل ذلك شيء اصلا وفيما كان الجواز فيه بالاصل لا اولوية ولا اجماع مركب ومن ذلك يظهر ما في العلة
المنصوصة في رواية العلل ايض لان دلالتها بالعموم ايض مضافا الى ان العلة فيه هو مجموع التهييج وما يدعو اليه من الفساد وتحقق ذلك في كل نظر بتلذذ
او النظر الى كل شيء او بالنسبة الى كل شخص غير معلوم واما قوله غير متعمد لذلك فلا دلالة له مفهوما على المنع في التعمد منفية لجواز النظر الى شعرها غير
متعمد وقد عرفت انتفائه فينفي التابع ايض مع ان في ارادة التلذذ من التعمد نظر ومنه يظهر ضعف دلالة مفهوم قوله اذا كان مامونا واما حسنة
ربعي فلو دلت فانما هي باعتبار قوله من الاثم واكثر النسخ خال عنه فلا دلالة لها فيها معتبرة ومن ذلك ظهر ان تحريم النظر بتلذذ مطلقا لا مستند له
بل اللازم الحكم به في موضع ثبت فيه الاجماع وهو غير الزوجة ومن يراد تزوجها من النساء المسلمات مطلقا سواء كان النظر الى الوجه او الكفين او
غيرها وسواء كان الى المحارم او غيرهن او كان سببا للتهييج وداعيا الى الفساد وكذا الريبة هـ لا ريب في جواز النظر الى ثياب الاجنبيات وجلابيبهن
وان كانت عليهن بدون تلذذ وريبة واما معهما فمحل اشكال والظ الحرمة ان كان مهيجا للشهوة داعيا الى الفساد والفتنة لما مر وكذا النظر خلف
النساء ولكنه مكروه لبعض الروايات و كلما ذكر فيه جواز نظر الرجل الى المرئة يجوز فيه العكس بالاجماع المركب في غير الزوجة التي يراد تزويجها او الاماء
التي يراد شرائها وبالاصل فيهما وفي البواقي ايض لفقد الصارف عنه سوى الاجماع المركب المنتفي في المقام والخبر الضعيف الغير المنجبر فيجوز
للرجل ان ينظر الى مثله ما عدا العورة شيخا كان او شابا قبيحا او حسنا بلا فرق بين الامرد وغيره عندنا الا اذا كان بتلذذ مهيج للشهوة داع الى
الفتنة بل بتلذذ مطلقا لظ الاجماع نعم يستحب ترك النظر الى الامرد الحسن الوجه للتاسي بالنبي ص وورد انه ص اجلسه من وراء ه وكذا يجوز للمرئة
نظرها الى مثلها ما خلا العورة من غير فرق بين المسلمة والكافرة خلافا للمحكي عن الشيخين الطوسي والطبرسي في تفسيريهما والراوندي في فقه
القران فمنعوا عن نظر الكافرة الى المسلمة قيل حتى الوجه والكفين وقواه بعض الاجلة لقوله او نسائهن اي المؤمنات ولرواية البختري والاول
تخصيص بلا دليل والثاني غير دال على الحرمة لتضمنه لفظ لا ينبغي فيها لا ينزك الاصلاح يجوز نظر كل من المرء والمرئة الى الاخر ومسه حتى
العورة في موضع الضرورة اي موضع اضطر اليه او اوجب تركه العسر والمشقة لانتفاء الضرر والحرج في الشريعة واما بدون الاضطرار او العسر فلا
يجوز وان كان يدعو اليه نوع حاجة كتحمل الشهادة فيما لا اضطرار اليه او علاج يمكن لغيره ايض وان كان ذلك افضل من الغير ط الاجزاء المنفصلة
كالشعور حكمها حكم الاجزاء المتصلة فيحرم النظر اليها فيما يحرم متصلا الا للاستصحاب المعارض هنا مع استصحاب عدم الحرمة في المنفصل المعلوم قبل
شرع الحرمة بل الاطلاق مثل قوله حرم النظر الى شعورهن والقول بعد ظهور النظر الى المنفصل من الاطلاقات في الشعر غير جيد لعدم تبادر غيره
من الشعر ولا من شعر المرئة ولا من النظر الى الشعر ولا في النظر الى شعر المرئة كما لا يتبادر ذلك من النهي عن النظر الى شعر المعز نعم لا ينصرف الاطلاق
في غير الشعر من الاجزاء المنفصلة لندرة وجودها منفصلة بحيث يتبادر منها المتصل فيحرم في الشعر دون غيره وعدم الفصل غير ثابت ولا
باس بالنظر الى شعر المحارم وغير البالغة والذمية منفصلة ولو بالتلذذ لعدم دليل على المنع مع ان التلذذ منه غالبا ليس لاجل الشعر خاصة ويجوز
النظر الى شعر غير البالغة المنفصل قبل البلوغ بعده للاستصحاب وعكسه في شعر المرئة وكذا الى شعر الزوجة المنفصل بعد الطلاق بعده والى شعر الزوجة

في بيان النظر الى [illegible] وفيه جواز النظر [illegible] من دون تلذذ

[illegible]

في تحريم استماع صوت الاجنبيات

المنفصل قبل التزويج بعده لصدق كونه شعر زوجته ولا يحرم المس في المنفصل للاصل **المسئلة الثالثة** ذهب جماعة الى تحريم سماع صوت الاجنبيات من غير ضرورة مطلقا وهو ظاهر اطلاق عد ويح وشاوير والتلخيص ونسب الى المش والظ ان مرادهم استماعه والا فالسماع بلا قصد لا يحرم قطعا ثم حكمهم بالحرمة لانه عورة ولرواية الصدوق ونهى ان يتكلم الرجل عند غير زوجها وغير ذي محرم منها اكثر من خمس كلمات مما لا بد منه وصحيحة هشام النساء عي وعورة واستروا العورات واستروا العي بالسكوت ورواية غياث لا تسلم على المراة وفي بعض الاخبار من النهي عن الابتداء بالبيوت عليهن ويضعف الاول بالمنع والبواقي بعدم الدلالة لان النهي عن تكلمها والامر بسكوتها عليها والنهي عن التسليم عليها لو سلم لم يدل على تحريم استماع الصوت بوجه مضافا الى ما في الاخير من عدم الدلالة على الحرمة وفي رواية الصدوق الى ما قيل من مخالفتها للاجماع من جواز سماع صوتهن زائدا على خمس كلمات مع الضرورة فتمنعها عما زاد منها معها مخالف للبديهة الا انه مبني على جعل لفظة من في قوله مما لا بد منه تبعيضية ولو اخذ بيانية لا تدفع ذلك المحذور والى ما في الجميع من المعارضة بحسنة ربعي المتقدمة ورواية ابي بصير كنت جالسا عند ابي عبد الله ع اذ دخلت عليه ام خالد فقال ايسرك ان تسمع كلامها قلت نعم قال فاذن لها فاجلسني معها على الطنفسة قال ثم دخلت فتكلمت فاذا هي امرأة بليغة وبما ثبت قطعا من تكلم النساء مع النبي والائمة في محضر الاصحاب وسؤالهن عنهم وتقريرهم اياهن عليه وما تواتر من تكلم سيدة النساء مع سلمان واتيانها بالخطبة الطويلة المروية في الاحتجاج بمحضر من الخلق الكثير وتكلم اخوات الحسين ع مع الاعادي في مواضع عديدة ولو كان السماع حراما لحرم تكلمهن لانه سبب الحرام حرام ومعاونة على الاثم بل يعارضه الاجماع القطعي حيث جرت على ذلك طريقة العلماء من الصدر الاول الى زماننا هذا بل ادلة نفي العسر والحرج لذا خالف فيه جماعة فقيدوا التحريم بالتلذذ والريبة وبه قطع في كره واستجوده الشهيد الثاني وصاحب الكفاية والمفاتيح استنادا في الجواز بدون التلذذ الى الاصل وساير ما مر وفي المنع معه الى الاجماع المنقول في كلام بعض المتاخرين والحسنة المتقدمة والعلة المنصوصة في رواية العلل ويرد الاجماع المنقول بعدم الحجية والحسنة بعدم الدلالة على الحرمة الا على النسخة المتضمنة للفظ الاثم وثبوتها غير معلوم والعلة لا يفيد الكلية بل اذا كان مهيجا للشهوة داعيا الى الفساد فكلما كان كذلك يحرم والا فلا نعم يكره قطعا واما سماع الاجنبية صوت الاجنبي فلا حرمة فيه اصلا ومن الغرايب فتوى اللمعة بحرمته مع انها يقرب مما يخالف الضرورة فان تكلم النبي والائمة واصحابهم مع النساء مما بلغ حدا لا يكاد يشكل فيه ومن الضروريات استماع صلوة الجماعة للنساء ولو لهن مع النبي والولي وقصة الزهراء حيث دعاها الامام لاستماع المراثي مشهورة وسؤال السايلين في ابواب الدور وصياح الرجال في الازقة ونحوها متكثرة **المسئلة الرابعة**

في جواز الوطي في دبر الزوجة والامة

يجوز الوطي في دبر الزوجة والامة على الاظهر الاشهر بين من تقدم وتاخر بل بالاجماع كما في ف وكره وعن الانتصار والسرائر والغنية للاصل والمستفيضة المصرحة بان ذلك له كما في بعضها او بانه لا باس به كما في اخرى او بانه احلتها اية من كتاب الله وقول لوط هؤلاء بناتي كما في ثالثة او بانه لا باس اذا رضيت كما في رابعة او بانه ليس عليك شيء ذلك لك كما في خامسة او بانه ليس به باس وما احب ان يفعل كما في سادسة او بانه اصغى اليه ثم قال لا باس به كما في سابعة بل يدل عليه قوله سبحانه فاتوا حرثكم انى شئتم فان كلمة انى وضعت للتعميم في المكان واستعمالها في قوله سبحانه انى يكون لي ولد بمعنى كيف لا يضر لانه اعم من الحقيقة مع انه استشهد للحلية به في الرواية الرابعة حيث ان السايل سئل بعد قول الامام اذا رضيت فاين قول الله عز وجل فاتوهن من حيث امركم الله ان الله تعالى يقول نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم وجعل الاية الاخيرة استشهادا على ان المراد بالاية الاولى طلب الولد كما في الوافي خلاف الظ مع ان في تفسير العياشي عن ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله ع عن اتيان النساء في اعجازهن قال لا باس ثم تلا هذه الاية وفيه عن زرارة عن ابي جعفر ع في قوله تعالى نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم قال حيث شاء ولا ينافيه تعليل الحكم في الاية بانهن حرث حيث ان مقتضى الحرث الاتيان من موضع ينبت فيه الزرع لمنع اقتضاء الحرثية ذلك اذ لا يتعين كون دخول الحرث دائما للحرث نعم ظاهر صحيحة معمر ينافي ذلك قال ابو الحسن اي شيء يقولون في اتيان النساء في اعجازهن قلت له بلغني ان اهل المدينة لا يرون به باسا فقال ان اليهود كانت يقول اذا اتى الرجل المراة من خلفها خرج ولده احول فانزل الله عز وجل نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم من خلف او قدام خلافا لقول اليهود ولم يعن في ادبارهن ولكنها مرجوحة بالنسبة الى ما مر لموافقة العامة واما ما قيل من انها لا ينافي ثبوت الحكم من الاية بالعموم فانما يتم لو لا قوله لم يعن في ادبارهن ردا على اهل المدينة خلافا للمحكي عن القميين وابن حمزة فحرموه للاستصحاب ولقوله سبحانه فاتوهن من حيث امركم الله وصحيحة معمر المتقدمة ورواية هاشم وابن بكير قال هاشم لا يعري ولا يعرب وابن بكير قال لا يعرب اي لا ياتي من غير هذا الموضع ورواية سدير محاش النساء على امتي حرام ومرسلة به محاش نساء امتي على رجال امتي حرام ومرسلة ابان عن اتيان النساء في اعجازهن قال هي لعبتك لا تؤذها ويرد الاول بما مر والثاني بعدم تعين ما امر الله به فانه بمعنى اباح فيمكن شموله للدبر ايض مع انه لو كان المراد به القبل لا يثبت منه حرمة الغير لان صيغة الامر للاباحة والمطر رفع الحظر الحاصل بسبب الحيض مضافا الى التصريح في الرواية الرابعة بعدم دلالته على التحريم كما مر والثالث مضافا الى ما سبق بان عدم دلالته على الحرمة والرابع بعدم الدلالة والبواقي بمرجوحيتها عما مر بموافقتها للاصل والاية والشهرة العظيمة والاجماعات المنقولة ومخالفتها لاكثر العامة نعم يثبت منها الكراهة بل الشديدة منها كما صرح به جماعة ويدل عليه قوله ما احب ان يفعله ايض **الخامسة** الظ عدم الخلاف في جواز العزل عن الامة والدايمة مع اذنها او شرطه حين العقد بلا كراهة وكذا المتمتع بها وان كان مقتضى اطلاق كلام بعضهم كاللمعة وغيره وقوع الخلاف فيها ايض وفي صورة الاضطرار او الضرر واختلفوا في العزل عن الحرة الدايمة فالحق المشهور الجواز للاصل والمستفيضة من الصحاح والموثقات وغيرها وفي بعضها صرح بالحرمة وفي اخرى بما اذا احبت او كرهت نعم يكره ذلك لفتوى الجماعة وصحيحة محمد عن العزل فقال اما الامة فلا باس واما الحرة فاني اكره ذلك الا ان يشترط عليها حين تزوجها وظاهر

الاكثر بل نسب

في الاطلاق

الاطلاق شموله للتمتع بها ايض ولا باس به وذهب جماعة الى التحريم حكى عن ظاهره وعن ط وف مدعيا فيه الاجماع وبه افتى فى اللمعة للاجماع المنقول و[التعجيم]
المتقدم منه والنبوى بين العاميين ومفهوم رواية الجعفى لا باس بالعزل فى ستة وجوه المرءة التى ايقنت انها لا تلد والمسنة والمرءة السليطة والبذية والمرءة
التى لا ترضع ولدها والامة ومنافاته حكمة النكاح وهى الاستيلاد ويرد الاول بعدم الحجية سيما مع مخالفة الشهرة مضافا الى ان ظاهر بعض عباراته كما قيل
ان الاجماع انما هو على استحباب الترك دون التحريم والثانى باعمية الكراهة عن الحرمة والرابع بعدم الحجية والخامس بان المفهوم اما عددى او وصفى وشئ منهما
ليس بحجة والسادس بمنع انحصار الحكمة مع انه اخص من المدعى لعدم جريانه فى الحامل والعقيم واليائسة ونحوها مع انه لو تم لجرى مع الاذن والشرط ايض اذ
ليس للمرءة تفويت غرض الشارع بل لا يكون الشرط صحيحا هذا مع ان مقتضى الدليل فيضا النكاح لترك عزل فى الجملة واما الجماعى فليس الحكمة فيه مطلقا
ثم على المنع تحريما او كراهة فهل يجب فيه دية ام لا الحق الثانى للاصل الخالى عن المعارض وقيل نعم فيه عشرة دنانير للمرءة بل عن ف الاجماع عليه ولما فى كتاب
على كما فى الصحيح انه افتى فى منى الرجل يفرغ عن عرسه فيعزل عنها الماء ولم يرد ذلك نصف خمس المائة دية الجنين عشرة دنانير وفيه انه غير المتنازع فيه ودعوى
ظهوره بان العلة هى التفويت المشترك مردود بمنع الظهور اولا ومنع اعتبار هذا الظهور ثانيا وثبوت الفارق بين جناية الوالد وغيره ثالثا **السادسة**
لا يجوز ترك وطى الزوجة اكثر من اربعة اشهر على الحق المشهور بل المعروف من مذهب الاصحاب كما فى الكف وغيره بل هو موضع وفاق كما فى لك بل اجماعى كما فى
المفاتيح وشرحه للصحيح عن صفوان عن الرجل يكون عنده المرءة الشابة فيمسك عنها الاشهر والسنة لا يقربها ليس يريد الاضرار بها يكون لهم مصيبة ايكون
فى ذلك اثما قال اذا تركها اربعة اشهر كان اثما بعد ذلك ونحوها رواية الاخرى وزاد فى الاخرى الا ان يكون باذنها وفى صحيحة البخترى اذا غاضب الرجل امرءته
فلم يقربها من غير يمين اربعة اشهر استعدت عليه فاما ان يفئ او يطلق ويؤيده كون هذه المدة مدة تربص الزوجة فى الايلاء والروايتان عامتان للمتعة
والدائمة والمشهور اختصاصها بالاخيرة وظاهر كف التردد وهو فى موقعه والتعميم اظهر لما مر ويختص عدم الجواز بصورة عدم العذر واما معه فيجوز الترك
مطلقا اجماعا لان الضرورات تبيح المحظورات ومن العذر خوف الضرر وعدم الميل المانع عن انتشار العضو اذ مع عدمه لا يمكن الوطى واما ما دون الوطى
مما يتمكن منه فلم يثبت وجوبه وكذا يختص بصورة عدم اذنها واما معه فيجوز للرواية المذكورة ولا فرق فى اذنها بين ان يكون لعدم ميلها او للاخذ عوض له
او لتخيرها بين التطليق والعفو وكذا يختص بالحاضر عند الزوجة لظاهر الاجماع ولانه من العذر بل هو مقتضى قوله فى الصحيح يكون عنده المرءة والمسافر
ليست المرءة عنده وهل يشترط فى الوجوب حضور الزوج فى تمام الاربعة اشهر او يحسب ايام السفر فيها ايض حتى لو سافر شهرين وحضر شهرين وجب
عليه الظ الاول لما مر من عدم ثبوت الوجوب من الصحيحة الا فى حق المرءة التى كانت عنده فى تمام المدة وظاهر الصحيحة اختصاص الحكم بالشابة كما مال اليه
فى المفاتيح وشرحه والكف فالتعدى الى مطلقهن لا دليل عليه وورود الشابة فى السؤال غير ضاير لنفى الحكم عن غيرها بالاصل والاجماع على التعميم غير معلوم
والرواية الاخيرة وان كانت مطلقة الا انها عن افادة الحرمة قاصرة ثم الواجب هو الوطى دون الانزال للاصل وعدم ثبوت الزايد من قوله لا يقربها
بل لولا الاجماع لجرى الكلام فى الوطى ايض **السابعة** لا يجوز الدخول بالمرءة قبل اكمالها تسع سنين بالاجماع المحقق والمحكى مستفيضا والمستفيضة
من الاخبار وهى بكثرتها وان كانت قاصرة عن افادة الحرمة لورود الجميع بالجملة المنفية او المحتملة لها فليست بانفسها صريحة فى الحرمة الا انها تحمل عليها
بقرينة الاجماع ثم انها هل تحرم عليه مؤبدا ولو بدون الافضاء كما عن النهاية ويب وفى السرائر مدعيا فيه نفى الخلاف بل نقله بعضهم عن المفيد ايض ونسبه
فى الكف الى جماعة وظاهر المفاتيح وشرحه نوع ميل اليه ويدل عليه اطلاق مرسلة يعقوب اذا خطب الرجل المرءة فدخل بها قبل ان يبلغ تسع سنين فرق
بينهما ولم تحل له ابدا والمشهور بين الاصحاب عدم التحريم بدون الافضاء للاصل وضعف الخبر مع خلوه عن الجابر فى المورد والاصل يدفع بالخبر ودعوى نفى
الخلاف مجبر مع انه غير ضاير مع وجوده فى الاصل المعتبر ولا يضر للجبر بالدعوى المذكورة مخالفة الاكثر ممن تاخر كما لا يضر نسبة بعضهم المشهور الى الحلى
فى النسبة الاولى ايض ولا فتوى الشيخ بخلاف ما فى الكتابين فى كتاب اخر **الثامنة** يكره للمسافر ان يدخل الى اهله من سفره ليلا لرواية ابن سنان
يكره للرجل اذا قدم من سفره ان يطرق اهله ليلا حتى يصبح ومقتضى اطلاقها ثبوت الحكم مطلقا سواء اعلمهم بالحال ام لا وفى تمام الليل واحتمل بعضهم
تعلقه بما بعد المبيت وغلق الابواب لان الطرق فى كلام اهل اللغة يطلق على الامرين ولا يخفى انه لو ثبت ذلك للزم الاقتصار على المتيقن وهو ما
بعد المبيت للاصل واما المسامحة فى المكروهات فلا يصر فيجوز الحكم بكراهة المحتمل الان فى اطلاقه على الامرين نظرا اذ ظاهر كلام الصحاح والقاموس
التعميم ولا ما توهم اشعاره بالاختصاص من كلام ابن الاثير حيث قال قيل اصل الطروق من الطرق وهو الدق سمى الاتى بالليل طارقا لاحتياجه الى دق
الباب فلا اشعار فيه لان غلق الباب لا ينحصر بوقت المبيت مع انه لا يلزم الاطراد فى علة التسمية **الفصل الثالث** فى النكاح الدايم وفيه فصول
الفصل الاول فى العقد وفيه مسايل **المسئلة الاولى** يجب فى النكاح الصيغة باتفاق علماء الاسلام بل الضرورة من دين خير الانام
لعدم الاصالة عدم ترتب اثار الزوجية بدونها ولا بد فيها من ايجاب وقبول لفظيين بالاجماع واصالة الفساد فى المعاملات فلا يحكم بترتب الاثر ما لم يعلم
تحقق التزويج والنكاح ولا يعلم تحققهما بدون اللفظ ويؤيده رواية العجلى عن قول الله سبحانه واخذنا منكم ميثاقا غليظا قال الميثاق هو الكلمة التى
عقد بها النكاح ثم انهم بعد الاتفاق على ذلك اختلفوا فى اللفظ المنعقد به النكاح من وجوه كثيرة لا بد فى تحقيق المقام فيه من تقديم مقدمات
احديها ما مر فى صدر كتاب البيع مفصلا ونقول هنا اجمالا ان الشارع رتب احكاما على التزويج والنكاح واشباههما وسمى كلا من الزوج والزوجة
الناكح والمنكوحة فلو كنا نعلم لهذه الالفاظ معانى لغوية او عرفية للشارع بحيث لو انه لكان اللازم الحكم بثبوت هذه الاحكام لكل من صدق عليه تلك الالفاظ كا

والجميع بالمعارض ممنوعة ... [illegible]

اثمام

فى عدم جواز الدخول بالمرءة قبل اكمالها تسع سنين

والضعف

فى بيان نكاح الدائم وفيه فصول الفصل الاول فى العقد

في البيع ولكن معنى التزويج في اللغة امر غير مراد هنا ولا نعلم في عرف الشارع او العام له معنى مضبوط معين بخصوصه وان علمنا ان العقد المجمع عليه منه ولما

النكاح فقد عرفت انه العقد ولكن المراد من العقد هنا غير معلوم لنا وكذا ما يترتب الاثار على مثل قوله امرأته او حليلته والاضافة وان افاد الاختصاص

لكن جهة الخصوصية لنا غير معلومة وعلى هذا فيجب في الحكم بتحقق الزوجية والنكاح الاقتصار على ما دل دليل على تحقق النكاح به **الثانية** اعلم ان هيهنا

اخبار ايمكن ان يستفاد منها اللفظ المتحقق به النكاح وهي كثيرة الاولى صحيحة زرارة الواردة في تزويج ادم وحوا وفيها بعد امر الله سبحانه ادم ان يخطب

اليه جل شانه حوا وقول ادم اني اخطبها اليك فقال عز وجل وقد شئت ذلك وقد زوجتكها فضمها اليك فقال لها ادم الي فاقبلي الحديث الثانية

رواية الهاشمي في تزويج خديجة وفيها بعد ان خطب ابو طالب عمها وتلجلج العم قالت خديجة لعمها فلست اولى بي من نفسي قد زوجتك يا محمد نفسي

والمهر علي في مالي فرعمك فلينحر ناقة فليولم بها وادخل على اهلك الحديث الثالثة مرفوعة البغدادي في جواب ابي عبد الله ع خطبة نكاح قال ع بعد الخطبة

اما بعد فقد سمعنا مقالتكم وانتم الاحبة والاقربون نرغب في مصاهرتكم ونسعفكم بحاجتكم ونضمن باجابتكم فقد شفعنا شافعكم وانكحنا خاطبكم

على ان لها من الصداق ما ذكرتم فسال الله الذي ابرم الامور بقدرته ان يجعل عاقبة مجلسنا الى محابة انه ولي ذلك والقادر عليه الرابعة مرسلة به الواردة

في تزويج الجواد بنت المامون خطب لنفسه ثم ذكر الخطبة الى ان قال وهذا امير المؤمنين زوجني ابنته على ما فرض الله عز وجل للمسلمات الى ان قال و

بذلت لها من الصداق ما بذله رسول الله ص الى ان قال بعد ذكر الصداق زوجتني يا امير المؤمنين قال بلى قال قبلت ورضيت الخامسة رواية نوح

ان علي بن الحسين ع كان يتزوج وهو يتعرق عرقا يأكل مما يزيد على ان يقول الحمد لله وصلى الله على محمد واله ويستغفر الله وقد زوجناك على شرط

الله السادسة رواية عبيد بن زرارة عن التزويج بغير خطبة فقال اوليس عامة ما نتزوج فتياتنا ونحن نتعرق الطعام على الخوان نقول يا فلان زوج

فلانا فلانة فيقول نعم قد فعلت السابعة موثقة سماعة في عقد التمتع لا بد من ان يقول فيه هذه الشروط اتزوجك متعة كذا وكذا يوما بكذا درهما نكاحا غير

سفاح على كتاب الله وسنة نبيه ص الحديث الثامنة رواية ابان بن تغلب كيف اقول لها اذا خلوت بها قال تقول اتزوجك متعة على كتاب الله و

سنة نبيه لا وارثة ولا موروثة كذا وكذا يوما الى ان قال فاذا قالت نعم قد رضيت فهي امرأتك وانت اولى الناس بها قلت فاني استحيي ان اذكر شرط الايام

قال هو اضر عليك قلت وكيف قال انك ان لم تشترطها كان تزويج مقام ولزمتك النفقة في العدة وكانت وارثة لم تقدر على ان تطلقها الا طلاق السنة

التاسعة حسنة ثعلبة تقول اتزوجك متعة على كتاب الله وسنة نبيه ص نكاحا غير سفاح الحديث العاشرة مرسلة عن مؤمن الطاق قال سألت ابا

عبد الله ع عن ادنى ما يتزوج به الرجل المتعة قال كف من بر يقول لها زوجيني نفسك متعة على كتاب الله وسنة نبيه ص نكاحا غير سفاح الحديث الحادية

عشر صحيحة كيف يتزوج المتعة قال يقول يا امة الله اتزوجك كذا وكذا يوما بكذا وكذا درهما الثانية عشر رواية وفيها قلت ما اقول لها قال تقول

لها اتزوجك على كتاب الله وسنة نبيه والله وليي ووليك كذا وكذا شهرا بكذا وكذا درهما الحديث الثالثة عشر رواية ابي بصير لا باس بان تزيدك وتزيدها

اذا انقطع الاجل فيما بينكما تقول لها استحللتك باجل اخر ترضيا منها الحديث الرابعة عشر رواية بكار الرجل يلقى المرأة فيقول لها زوجيني نفسك شهرا

ولا يسمي الشهر بعينه ثم يمضي فيلقاها بعد سنين قال فقال له شهره ان كان سماه وان لم يكن سماه فلا سبيل له عليها الخامسة عشر رواية الفتح بن يزيد عن

الشروط في المتعة فقال الشرط فيها بكذا وكذا الى كذا وكذا فان قالت نعم فذاك له جائز السادسة عشر موثقة عبيد اذا قال الرجل لامته اعتقتك وتزوجتك

واجعل مهرك عتقك فهو جائز السابعة عشر صحيحة علي عن الرجل قال لامته اعتقتك وجعلت عتقك مهرك قال اعتقت وهي بالخيار ان شاءت

تزوجته وان شاءت فلا فان تزوجته فليعطها شيئا فان قلت قد تزوجتك وجعلت مهرك عتقك فان النكاح واقع لا يعطيها شيئا والثامنة عشر

رواية السكوني جاءت امرأة الى النبي ص فقالت زوجني فقال رسول الله ص من لهذه فقام رجل الى ان قال قد زوجتكها على ما يحسن من القران فعلمها اياه

في بيان كفاية بعض الالفاظ في النكاح

الثالثة اعلم انهم قد يحكمون بكفاية بعض الالفاظ في النكاح الدائم مثلا مستدلون بان اللفظ حقيقة فيه ومستندين الى دلالته على المقصود وقد

يحكمون بعدم كفاية بعض الالفاظ فيه مستندين بكونه مجازا او بعدم دلالته على المقصود ويرد على الاول انه ان اريد ان للحقيقة مدخلية في الصحة فهو

مما لا دليل عليه ويلزمه عدم صحة الاخبارية لمجازيتها في الانشاء وان اريد الحقيقية توجب الدلالة على المقصود والمستفاد من الاخبار كفاية كلما يدل

على المقصود فلا يحسن الاقتصار على لفظ خاص بل يجب صحة الاتيان بكل مجاز مع القرينة المقالية او الحالية نحو استحللتك فرجها دائما او جعلتها حليلتي

او زوجتي ونحو ذلك والظاهر انهم لا يقولون به هذا كله مضافا الى ما يرد عليهم من مطالبة الدليل على كفاية كل لفظ حقيقي فيه او كل لفظ دال على المقصود

وعلى الثاني انه ان اريد ان للمجازية مدخلية في عدم الصحة فهو مما لا دليل عليه ويلزمه عدم صحة الصيغ الاخبارية وان اريد ان المجازية توجب عدم الصراحة

في المقصود فيلزم صحة كل مجاز مقترن بالقرينة فلا يصح نفي صحة بعض الصيغ مطلقا استنادا الى مجازيته بل يلزم نفي صحته بدون القرينة وبالجملة كلامهم في

المقام خال عن النظام اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم انه لا خلاف في انعقاد ايجاب النكاح بلفظي التزويج والنكاح العربيين الماضيين المقدم ايجابهما

على القبول المقارن له بل هو اجماعي محققا ومنقولا في كفاية زوجتك وانكحتك عن الناصريات والانتصار وكره وصرح به عن ظاهر للسرائر والكنز وغيرها

فهو الدليل في كفايتهما مضافا الى استفادة الانعقاد بالاول من كثير من الاخبار المتقدمة وبالثاني من الثالثة وقد وقع الخلاف في الانعقاد بغير

اللفظين او بغير العربي اي الترجمة او بغير الماضي منهما او من غيرهما او مع تقديم القبول او تراخيه فالحق في الاول عدم الانعقاد وفاقا للاسكافي والسيد

في المسايل الطبريات الاجماع عليه للاصل المستفاد من المقدمة الاولى الموجب للاقتصار على ما علم الانعقاد به ولم يعلم الانعقاد بغير اللفظين واما

منها المتزويج ابو جعفر محمد ابن علي الرضا ع ابنة المامون ٤

يوما بكذا ع

كتاب النكاح

مافي الرواية الثالثة عشر من كفاية قوله استحللت فانما هو في المتعة وعدم الفصل هنا غير ثابت ولو سلم فالرواية بالشذوذ مطروحة مضافا الى انها مروية عن ابي بصير غير مسندة الى امام وقوله كليس بحجة ومن بعض ماذكر يظهر الجواب عن رواية الهاشمي ايض جاءت امرءة الى عمر فقالت اني زنيت فطهرني فامر بها ان ترجم فاخبر بذلك امير المؤمنين ع فقال كيف زنيت قالت مررت بالبادية فاصابني عطش شديد فاستقيت اعرابيا فابى ان يسقيني الا ان امكنه من نفسي فقال امير المؤمنين ع تزويج ورب الكعبة فانها مع انها لو دلت لدلت في المتعة كما حملها عليها في الوافي ومعارضة فيها ايض مع الاخبار الكثيرة الدالة على اشتراط تعيين الاجل باللفظ وعدم كفاية المرة سيما مع استفادتها من الاطلاق شاذة ولعل الاصحاب الفة فهي به مطروحة ومع ذلك وردت الواقعة بسند اخر وفيها بعد اخبارها عن التمكين فقال الله علي ع هذه قال الله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد هذه غير باغية ولا عادية فخلى سبيلها فدفع الحد بالاضطرار دون التزويج وخلافا للنهاية وثيع وقع وشاو على اللمعة فجوزوا الايجاب بقوله متعتك لبعض ما مر مع ضعفه في المقدمة الثالثة ولعدم دليل على الحصر في لفظ وفيه ان المحتاج الى الدليل هو الكفاية دون الحصر ثم مرادنا من اللفظين ليس هما بخصوصهما بل اعم منهما ومما يفيد مفادهما ويقيم مقامهما اي ايجاد معنى التزويج او النكاح مع الصورة الماضوية نحو بلى او نعم بعد قوله زوجني او نعم فعلت بعد او بعد الامر بالتزويج او قصة التزويج ونحو ذلك فيصح لو عقد كذلك للروايات الرابعة والسادسة والثامنة فانه ليس المراد بقوله زوجني او زوج التلفظ بلفظ زوجتك بل المراد ايجاد هذا المعنى وقوله بلى وفعلت ايجاد له بكل مادل على ايجاده . كونه كافيا وكذا في الثاني مع القدرة على العربية وفاقا لغير من شذ وندر بل باجماعنا كما في كرو عن ظ المام من الاصحاب واحتمال القضاء هم في التوقيف على العربي لكونه عرفهم فلا يمنع عن جوازه غيره حسن مع وجود دليل على صحة غير العربي عموما او خصوصا وهو مفقود خلافا للمحكي عن ابن حمزة فاستحب العربية واختاره في المفاتيح وشرحه واستقربه في الكفاية لان الغرض ايصال المعنى المقصود الى الغير فيتادى ذلك باي لغة اتفقت مع ان غير العربية من اللغات من قبيل المترادف الذي يصح ان يقوم مقام العربية ورد بمنع كون الغرض ايصال المعنى فقط لجواز ان يكون للفظ العربي مدخلية وكذا بمنع جواز قيام المترادف الا انه يمكن ان يقال ان المراد من قوله زوجني في الرواية الرابعة ومن قوله زوج في السادسة استفهام ايقاع هذا المعنى والامر به لا اللفظ قطعا ومعنى قوله بلى ونعم قد فعلت انه اوقعت المعنى والمتبادر من وقوع المقصود بعد الترتيب على ايقاع المعنى من غير مدخلية لعربية قوله بلى وقد فعلت فالظ كفاية ما يفيد ايقاع التزويج بغير العربية الا ان الاحوط ما ذكرنا اولا واما مع عدم القدرة على العربية ولو بالتعلم بلا مشقة او بالتوكيل فالاكثر على الجواز بل قيل هو قطع به الاصحاب لدفع الحرج وفحوى الاجتزاء باشارة الاخرس ويرد بمنع لزوم الحرج فان تعلم كل كلمة واحدة ليس باشق من تعلم جميع اجزاء الصلوة بالعربية وعمدة مسائل النكاح ودلالة الفحوى عليه ممنوعة فالظ كما هو ظ بعض الاجلة انشاء صورة العجز وغيرها وكذا الثالث فلا يجزي الايجاب بغير الماضي او ما يفيد مفاده نحو بلى ونعم بعد قوله زوجني مستفهما وفاقا لابن حمزة وسعيد بل الاشهر كما عن لك لما مر من الاصل وقيل يجوز بلفظ المستقبل قاصدا به الانشاء لصحة قصده منه وفيه عدم الملازمة بين الصحتين ولوقوعه في كثير من الاخبار المتقدمة وفيه ان الواقع منها انما هو في القبول دون الايجاب والاجماع المركب غير ثابت وان ادعاه بعضهم كيف وظاهر عد بل يع وقع اختصاص القول بالجواز بالقبول ولا اقل من احتمال الاختصاص بل هو الظ من الاكثر حيث ذكروا المستقبل في القبول واما الرابع فان كان المراد به المقارنة الحقيقية الحاصلة بعدم تخلل امر بين الايجاب والقبول ولو مثل ابتلاع ريق او التكلم بلفظ فالحق عدم التوقف عليه للرواية الثالثة المتضمنة لتخلل الخطبة وكلمات اخر من متعلقاتها في بين الايجاب والقبول المتقدم بل الثانية المتضمنة لتخلل قوله على كتاب الله و ما تقدم بعد منهما بل المستفاد منهما جواز تخلل كلام كثير وهو كذلك بل يمكن ان يستدل له بعموم قوله في الثامنة فاذا قالت نعم فانه يشمل التراخي ايضا اذا كان ذلك الكلام من متعلقات ذلك الامر كالخطبة لو ذكر الصداق والشروط ونحوها واما تخلل غير ذلك مما ينافي المقارنة العرفية فلا يجوز للاصل المذكور وعدم ظهور تام في العموم المتقدم ومنهم من فرق بين اتحاد المجلس وتفريقه واما الخامس فالاظهر الاشهر كما قيل بل بالاجماع كما عن ط والسرائر عدم التوقف عليه فيجوز تقدم القبول للروايات الثلاثة الاولى حيث ان تعقيب الامر بالضم في الاولى وبالنحر في الثانية وكونه جوابا في الثالثة على تقدم القبول وكذا الرواية الثامنة وبهذه الروايات يخرج عن الاصل دون سائر ما قيل في المقام من الوجوه الضعيفة واما ما قيل من ان القبول انما هو رضى بمضمون الايجاب فلا معنى له مع التقدم ففيه مع انه اجتهاد في مقابلة الرواية منع عدم معقوليته مع المقدم اذا المؤخر هو لفظ الايجاب واما الرضا بايقاعه فقد وقع بالاذن في التزويج وهذا القدر كاف في معقولية القبول فيقبل القابل ما سينشؤه الموجب نعم لو قيل بما لا يتم معنا بدون الايجاب اتجه المنع نحو قبلت ورضيت مط لعدم صدق المعنى وضعفه ظ هذا كله في الايجاب واما القبول فهو ايض كالايجاب في الاول فيجب كونه قبولا للتزويج او النكاح نحو قوله نكحت او تزوجت او قبلت النكاح او التزويج او رضيت به او قبلت او رضيت مطلقا بعد تقدم ايجاب التزويج او النكاح فلا يجوز تمتعت او قبلت التمتع او نحو ذلك للاصل المذكور وكذا يجب كونه عربيا على الاحوط واما الماضوية فالظ عدم اشتراطها فيصح اتزوجك لجميع الروايات المتضمنة له في عقد التمتع لاختصاصها به وعدم الفصل غير ثابت بل صرح بعض شراح المفاتيح بذهاب جماعة من اصحابنا الى جواز المستقبل في المتعة خاصة بل لخصوص الرواية الثامنة المصرحة بانه لو لم يذكر الاجل يصير تزويج مقام وكذا زوج نفسك بصيغة الامر للرواية السادسة واما غير المستقبل والامر كالاستفهام بان يقول هل زوجت بدون ذكر قبول بعده فلا دليل على كفايته

فروع

ا يجب ان يكون الايجاب من جانب الزوجة والقبول من جانب الزوج لانها التي تاخذ العوض ولانه الوارد في الاخبار فيعمل في غيره بالاصل المتقدم

ب يجب قصد الانشاء في كل

من الايجاب والقبول بالاجماع وهو يحصل بمجرد قصد انه يوقع النكاح او قبوله بهذا اللفظ وان لم يعلم معنى الانشاء والاخبار ج الظ وجوب فهم كل من المتعاقدين معنى الصيغة التي يتلفظ بها ولو بالتلقين والتعليم ك لو لحن في الصيغة فان كان مغيرا للمعنى لم يصح والا فكذلك على الاحتياط ان كان في نفس لفظ الايجاب والقبول دون ما اذا كان في ساير ما يذكر كذكر الصداق والشروط ونحوها **الثانية** يشترط في العاقد سواء كان احد الزوجين او وكيلا او وليه الكمال بالبلوغ والعقل فلا يجوز عقد الصبي ولا المجنون في حال جنونه للاصل المتقدم وفقد دليل خاص او عام ولا يتوهم اطلاق بعض الاخبار المتقدمة المتضمنة لكفاية قول اتزوجك لانها اما متضمنة للرجل او خطاب البالغ العاقل فلا يشمل غيره مع انها في مقام بيان حكم اخر وهو يوهن في الاطلاق ولا السكران المذكر الا السكرى اذا اجازت بعد الافاقة فيصح عقدها لنفسها للخبر وفاقا للصدوق والنهاية والقاضي واختاره في الكفاية ومح المفاتيح لصحيحة ابن بزيع عن امرأة ابتليت بشرب النبيذ فسكرت فزوجت نفسها رجلا في سكرها ثم افاقت وانكرت ثم ظنت انه يلزمها ففزعت منه فاقامت مع الرجل على ذلك التزويج احلال هو لها ام التزويج فاسد لمكان السكر ولا سبيل للزوج عليها فقال ع اذا اقامت معه بعد ما افاقت فهو رضى منها قلت ويجوز ذلك التزويج عليها قال نعم وحملها على سكر لم يبلغ حد عدم التحصيل كما في لف بعيد وعلى صورة جهل الزوج بالسكر وارادة الحلية الظاهرية لما قاله بعض الاجلة ابعد وبإباء لفظ يجوز ذلك التزويج عليها واشتمالها على الانكار اولا فلا يفيد الرضا بعده والرضا المظنة للزوم وهو غير الرضا المعتبر غير ضاير لعدم كونه من قبيل الفضولي الذي يجب فيه عدم مسبوقية الاجازة بالانكار مع ان العبرة بعموم الجواب فلا يضر خصوص هذا الفرد الذي في السؤال بدليل لو كان واحتمال ان يكون حكم الامام بالجواز لمحض رضاها لا لاجل ما فعل في حال السكر فيفيد عدم اشتراط اللفظ ويضعف الخبر بالشذوذ مردود بانه وان احتمل بعيدا ولكن شذوذه في صورة مسبوقيته بنحو هذا التزويج اينه غير معلوم خلافا للاكثر للاصل وضعف الرواية لمخالفتها الاصول القطعية والشهرة العظيمة والاصل يندفع بالرواية والاصول انما يصير قطعية بالادلة الشرعية فكيف يقبل الاصل مع مخالفتها والشهرة انما يوجب الضعف لو بلغت حدا يكون مخالفها شاذا وهو في المقام غير معلوم كيف ومذهب اكثر القدماء فيه غير محقق هذا ثم انه عطف في ضه وضة الدخول بالسكرى واقرارها اياه بعد الافاقة على التزويج والافاقة في النسبة الى الرواية والرواية عنه خالية ولا يلحق بالسكرى السكران للاصل وكذا يشترط في العاقد الحرية او اذن المولى ولو بشاهد الحال للاصل المتقدم وعدم وجود دليل شامل لغير المأذون من المماليك وقد يقال ان عقد المملوك تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون منهيا عنه والنهي موجب لفساد المعاملة وفيه منع دليل على حرمة مثل ذلك التصرف بدون اذن المولى ولا يشترط فيه الذكورية فيصح عقد الانثى اصالة ووكالة ايجابا وقبولا بالاجماع المحقق والمحكي ولرواية تزويج خديجة وكثير من الروايات المتقدمة في المسئلة الاولى وهي وان دلت على الجواز في الجملة الا انه يتم المطلوب بعدم الفصل **الثالثة** يشترط في صحة النكاح تعيين الزوج والزوجة بالاشارة الذهنية او الخارجية او الاسم او الوصف القاطعين للشركة ولا بد في الاشارة الذهنية من امر خارجي دال على المعين الذهني كاضافة او لام او تقديم ذكر او مثل الذي قصدناها او لما بدون ذلك فلا يصح كما لو قصد الولي الكبرى واتفق قصد الزوجة لها ايضا بالاجماع له وللاصل المتقدم فلو لم يتعين احدهما عند احد المتعاقدين بطل النكاح فان اختلفا فاما يكون الاختلاف في تعيين الزوجة او الزوج وعلى التقديرين فاما يكون الاختلاف بين الزوجين او بين وليهما او بين الزوج وولي الزوجة او بالعكس اذا كان الزوج صغيرا والحكم في الجميع الرجوع الى القواعد المقررة للمرافعة في احكام المدعي والمنكر مثلا اذا اختلف ولي الزوجة والزوج في تعيين الزوجة فله ثلث صور احدها ان يتفقا على التعيين عندهما ويتنازعا في المعين مع اتفاقهما على التعيين عندهما في الواقع كان يقول الزوج للاب عينا الصغرى وعقدنا عليها ويقال الولي عينا الكبرى وعقدنا عليها فح ان ادعى الزوج نكاح الصغرى يكون الولي منكرا فيحلف ويتخلص الصغرى فان لم يتكلم الولي في حق الكبرى بدعوى فلا نزاع وان ادعى في حقها يكون الزوج منكرا فيحلف **والثانية** ان يتفقا على التعيين عندهما ولكن اختلفا واقعا في المعين من غير نزاع كان يقصد الولي الكبرى والزوج الصغرى وصدق كل منهما الاخر في ذلك القصد فالنكاح باطل لعدم ورود الايجاب والقبول على محل واحد **والثالثة** ان يكون التعيين عند الولي دون الزوج ولكن علم الزوج بعينها عند الولي وقبل ما عينه ثم اختلفا فيمن عينه فقال الولي اني قصدت الكبرى وقال الزوج بل انت قصدت الصغرى والحكم كما في الصورة الاولى ومن ذلك يظهر كيفية الحكم والمرافعة في ساير الصور وقد خالف في صورة الاختلاف مع ولي الزوجة في التعيين جماعة منهم النهاية والقاضي ويع وفع والفاضل واللمعة بل الاكثر كما في لك فقالوا اما التفصيل فيه بانه يقدم قول الولي مع حلفه ان كان الزوج رآهن جميعا ويبطل العقد ان لم يكن رآهن واستندوا فيه الى صحيحة ابي الحذاء وهي مردودة لا لما قيل من انها مخالفة للقواعد المرعية من التفرقة بين صورة الرؤية وعدمها لان القواعد انما يؤسس كما بالادلة الشرعية يؤسس كك بها يخصص بل بالاجمال لاحتمالها كلا من الصور الثلث فيكون معنى قوله فيها فقال الزوج انما تزوجت مثل الصغرى على الاولى ان قرارنا كان على الصغيرة وكان قصدك وقصدي الصغيرة فهي التي صارت زوجتي وان لم يسمع حين التزويج حتى يسمعه الشهود وعلى الثانية ان مقصودي كان الصغيرة وتزوجتها ويظهر من دخالك الكبرى انك قصدتها وعلى الثالثة ان مقصودك هي الصغيرة فهي صارت زوجتي بقبولي تزوج من قصدك دون الكبيرة وعلى هذا فلا يكون الرواية حجة في شيء من الصور وان كانت في احد الوجهين الاولين اظهر لمكان قوله وعليه فيما بينه وبين الله **مسئلة** المعتبر في التعيين القصد فلا عبرة بالاسم لو اخطأ فيه ويرجع النكاح الى المقصود لرواية محمد بن شعيب كتبت اليه ان رجلا خطب الى عم له ابنته فامر بعض اخوانه ان يزوجه ابنته التي خطبها وان

مسئلة: يشترط في العاقد الكمال بالبلوغ والعقل

يشترط في صحة النكاح تعيين الزوج والزوجة

الرجل

وكان اسمها

الرابعة لا باس به فوقع المزوج التي ذكرها باسم ابنته رجل وليس في اسمها بغير اسمها فسماها فاطمة فسماها بغير اسمها الجارية بنسم لخطابه الرجل

اختلفوا في ثبوت ولاية الاب على البكر البالغة الرشيدة في النكاح الدايم على ثلثة اقوال الاول سقوطها عنها واستقلالها وهو مذهب السيد والاسكافي والحلي والمفيد في احكام النساء والديلمي والمحقق والفاضل والشهيدين وح عد والتنقيح بل في الانتصار والناصريات الاجماع عليه ونسب هذا القول الى التبيان والوسيلة والحق قصور كلامهما عن الدلالة عليه وهو مذهب ابي حنيفة من العامة الثاني ثبوتها عليها واستقلال الاب وهو مختار الصدوق والعماني والصهرشتي والنهاية ويب وصا وف ومكا والقاضي والراوندي في فقه القران وهو ظاهر موضع من الوسيلة حيث جعل نكاح البكر الرشيدة على نفسها مع حضور وليها فضوليا موقوفا على الاجازة والكف وح فع لصاحب المدارك وجمع من علماء البحرانيين والمحدث الكاشاني في رسالة افردها للمسئلة ويميل اليه كلام الهندي في ح عد واليه ذهب مالك والشافعي من العامة الثالث عدم استقلال واحد منهما بل اشتراكهما وهو الذي ذهب اليه الشيخ المفيد في عه والحلبي وابن زهرة وقد ينسب الى التهذيبين ايضا وهو المحكي عن بق بل عن المك انه متين وقواه في ح تيح دليل الاول الاصل والايات كقوله سبحانه ولا جناح عليهن فيما فعلن في انفسهن بالمعروف وقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا فان المراد التراجع بالعقد والاضافة ظاهرة من عمل الزوج وقوله عز شانه ولا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن والروايات وهي كثيرة منها صحيحة الفضلاء المرأة التي قد ملكت نفسها بكونه صفة موضحة او بدلا او عطف بيان او يكون استثناء وعلى التقديرين لا يمكن ان يكون المولى عليها المولى عليها في التزويج او الاعم منه ومن التصرف في المال لان غير المولى عليها ح من جاز تزويجها بغير ولي فيصير المعنى من يجوز تزويجها بغير ولي جاز يجوز معلومة فالمراد المولى عليها في المال فالمعنى على الاول التي ملكت نفسها وهي غير السفيهة والمحجور عليها في المال يجوز تزويجها بغير ولي سواء كانت بكرة ام لا وعلى الثاني التي ملكت نفسها اي كانت بالغة يجوز تزويجها بغير ولي الا اذا كانت سفيهة او مولى عليها في المال ومنها خبر زرارة اذا كانت المرأة مالكة امرها تبيع وتشتري وتعتق وتشهد وتعطي من مالها ما شاءت فان امرها جايز تزوج ان شاءت بغير اذن وليها وان لم يكن كذلك فلا يجوز تزويجها الا باذن وليها فانا نقطع منها ان قوله تبيع وما عطف عليه جملة مفسرة وقوله فان امرها جزاء الشرط فدلالتها ظاهرة ومنها خبر ابي مريم الجارية التي لها اب لا تتزوج الا باذن ابيها وقال اذا كانت مالكة لامرها فان شاءت جعلت وليا فان المراد بالمالكة امرها التي لا ولي عليها في المال بقرينة خبر زرارة المتقدم ومنها صحيحة ابن حازم تستامر البكر وغيرها ولا تنكح الا بامرها ومنها خبر سعدان لا باس بتزويج البكر اذا رضيت من غير اذن ابيها ومنها العاميان احدهما الايم احق بنفسها من وليها والبكر تستاذن في نفسها واذنها صماتها والاخر ان جارية بكرا جاءت اليه صلى الله عليه وآله فقالت ان ابي زوجني من ابن اخ له ليرفع خسيسته وانا له كارهة فقال صلى الله عليه وآله اجيزي ما صنع ابوك فقالت لا رغبة لي فيما صنع ابي قال فاذهبي فانكحي من شئت فقالت لا رغبة لي عما صنع ابي ولكن اردت ان اعلم النساء ان ليس للاباء في امور بناتهم شيء **اقول** اما الاصل فيرد عليه المنع لان المراد اما اصالة عدم اختيار الاب او عدم ترتب الاثر على فعله او اصالة جواز نكاح البنت والكل معارض باصالة عدم ثبوت اختيار التزويج للبنت لانه امر شرعي يحتاج الى مثبت واصالة عدم ترتب الاثر على فعلها واصالة جواز نكاح الاب ان اريد من الجواز الاباحة ورجوعه الى ترتب الاثر ان كان المراد الصحة واصالة ممنوعة مع ان الاصل الاستصحاب مع ثبوت الولاية له وصحة فعله وعدم اختيارها بل اصل العدم ايضا لان الاصل عدم ثبوت الاختيار للبكر واما الايات فيرد عليها جميعا ان النسبة كما يصح مع استقلالهن يصح بدونه ايضا مع ان المعروف في الاولى تصرفها عن الاطلاق لو كان اذ لا يعلم ان النكاح بدون اذن الولي معروف مع انها واردة في المعتدة وهي لا يكون الا مدخولة ومفاد الثانية على فرض التسليم انها لا يحل حتى تنكح بنفسها زوجا الا على ان لها نكاح نفسها مطلقا فلو ثبت الولاية عليها يكون حلية الباكرة المطلقة ثلثا بعد تزويج الاب بدليل خارجي ونمنع كون عقد نفسها نكاحا تاما التراجع بعد هذا النكاح لا يكون الا للمدخولة والاية واردة في المعتدة المطلقة ايضا وهي مدخولة واما الروايات فالاخيرتان منها عاميتان وعن حيز الحجية خارجتان ولو قلنا بانجبارهما بنحو من الشهرة منجبرتان لان الجبر انما يفيد في رواياتنا واما في العاميات فلا كيف وامرنا بترك رواياتهم بل ترك ما يوافق رواياتهم من رواياتنا والبواقي عامة بالنسبة الى صورة عضل الاب اياها وغيبته المضرة لها ما غير خبر سعدان عام بالنسبة الى البكر والثيب مطلقا بالنسبة الى فاقدة الاب وواجدتها والضمير في قوله اذا كانت في خبر ابي مريم لا يجب ان يكون راجعا الى الجارية التي لها اب بل راجع الى الجارية كما ان الولي في قوله بغير اذن وليها في خبر زرارة لا يتعين ان يكون الاب الاطلاق الولي على اقرب الناس كالاخ والعم والخال ايضا كما يظهر من اولياء الصلوة على الميت مع انه لو كان المراد الاب ليس صريحا في وجود الاب لها وان كان له نوع اشعار به اذ فيمكن ان يكون ذلك في مقام الرد على ما ورد من انه لا نكاح الا باذن الولي فيصح ان يقال من لا ولي لها يجوز نكاحها بدون اذن الولي ومنه يظهر تخصيص هذا العموم بمخبر سعدان ايضا هذا مع ما في صحيحة الفضلاء من عدم الدلالة اذ لا دليل على اختصاص المولى عليها في المعتد به في المال بل يمكن ان يكون الاعم او في خصوص التزويج ولا يلزم حزازة اصلا اذ ليس معنى غير المولى عليها من يجوز تزويجها بغير ولي بل من لا ولي لها اما لسقوط الولاية عليها او لفقد الولي فيكون المعنى التي ملكت نفسها وهي غير السفيهة وغير من لها ولي او البالغة سوى السفيهة وسوى من لها ولي يجوز تزويجها بغير ولي ويكون الفايدة الرد على عموم قول من قال لا نكاح الا بولي او دفع توهم انه لا يجوز نكاح غير المولى عليها لما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه لا نكاح الا بولي هذا مع احتمال ان يكون المراد بالمولى عليها الباكرة او من لا اب لها الجواز شيوع استعماله فيها وهو ليس بابعد من ارادة البالغة من التي ملكت نفسها وبنا كذا ارادة من لا اب لها منها بملاحظة رواية ابي مريم حيث جعل المالكة لامرها مقابلة للتي لها اب ومنه يظهر الخدش في رواية زرارة ايضا

في استقلال ولاية الاب للبنت الباكرة بعد بلوغها

المفيد

لمنع ظهور كون قوله يبيع وما بعده مفسرا بل يجوز ان يكون خبرا ثانيا والقول بانه لا داعي لذلك مردود بان الاحتمالين بالنسبة اليه متساويان وليس
الاول موافقا للاصل حتى يحتاج الثاني الى الداعي والمراد بالمالكة امرها الخالية عن الولي في النكاح او البنت فان الجوازة في العبارة كما تري وينا سبه قوله
فان امرها جايز حيث فسره بقوله تزوج من شاءت دل على ان المراد بالامر التزويج وفايدة يبيع وما عطف عليه اخراج السفيهة كما نص عليه في الصحيحة الاولى
ومن هذا يظهر الحدش في رواية ابي مريم وللموثقة ايضا مع التقابل في الرواية كالتصريح بان المراد بالمالكة امرها من لا اب لها وتخصيص البكر بالصغيرة ان م
خلاف الظاهر وتخصيص بلا موجب بل لا يخلو الاسند لال بصحيحة ابن حازم عن نظر لانها لا يثبت ازيد من استحباب استيمارها وعدم نكاحها الا مع علم امرها
لمكان الجملة الخبرية مع انه لو سلمت دلالتها على الوجوب لم يثبت منها استقلالها لجواز التشريك ودعوى ظهور لا ينكح الا بامرها في استقلالها انما يتم لو
كانت الباء سببية وهي ممنوع بل الظاهر كونها للمصاحبة ومقتضى الحصر ليس الا حصر النكاح الجايز او المستحب بما اذا كان مع امرها لا حصر الامر في امرها نعم مقتضى
اطلاق مفهوم الاستثناء جواز النكاح مع امرها سواء كان معه امر اخر اولا ولكن في اطلاقه نظر اولو سلم فغايته العموم الاطلاقي هذا كله مع ما في كثير من
هذه الروايات من اشتمالها للفظ المرءة وصدقها على الباكرة محل نظر بل قيل انها يختص بالثيب ويشعر به بعض الروايات الاتية ثم على تقدير تسليم دلالة الجميع
فلا يدل الا على جواز نكاح البنت وكفاية اذنها لا على عدم جواز نكاح الاب وعدم كفاية اذنه كما هو محل النزاع مطلوبهم حجة القول الثاني بعد بعض الاعتبارات
الاستحسانية واصالة عدم اختيارها في التزويج وعموم قوله سبحانه وانكحوا الايامى منكم وقوله تعالى والذي بيده عقدة النكاح والنصوص المستفيضة الاولى صحيحة محمد
تستأمر الجارية اذا كانت بين ابويها ليس لها مع الاب امر وقال تستامرها كل احد عدا الاب والمراد بالجارية البالغة بقرينة قوله مع الاب فان الصغيرة ليس لها
امر سواء كانت مع الاب ام لا وبقرينة قوله تستامرها فان الضمير للجارية المتقدمة والصغيرة لا يستامرها احد بل لا يزوجها غير الاب بل يدل على عدم كونها
سفيهة ايضا ولا يضر الجملة الخبرية هنا اذ جواز عدم استيمارها كاف لاثبات المطلوب والثانية موثقة البقباق لا يستامر الجارية التي بين ابويها اذا اراد ان يزوجها
هو انظر لها واما الثيب فانها تستاذن وان كانت بين ابويها والمراد الجارية الكبيرة الرشيدة بالتقريب المتقدم والثالثة صحيحة ابن الصلت وفيها عن البكر
اذا بلغت مبلغ النساء الها مع ابيها امر قال لا ما لم تثيب هذا على نسخ يب وفي بعض نسخ في ما لم يكبر مقام ما لم تثيب والظاهر ان الاول هو الاصح لما في الثاني من
منافاته المعنى ولذا اقتصر في الوافي على الاول مع نقله من الكافي ايضا والرابعة حسنة الحلبي في الجارية يزوجها ابوها بغير رضاها قال ليس لها مع ابيها امر
اذا انكحها جاز نكاحه وان كانت كارهة وظاهر التقييد بقوله مع ابيها وقوله وان كانت كارهة انها بالغة الخامسة رواية عبيد لا تستامر الجارية اذا
كانت بين ابويها فاذا كانت ثيبا فهي اولى بنفسها السادسة رواية ابن ميمون اذا كانت الجارية بين ابويها فليس لها مع ابويها امر وان كانت قد تزوجت
لم يزوجها الا برضا منها والمراد بها هنا وفي السابقة الكبيرة بقرينة التقييد بقوله مع ابويها والرشيدة بقرينة قوله لم يزوجها الا برضا منها وقوله فهي اولى
بنفسها السابعة رواية ابان اذا زوج الرجل ابنه كان ذلك الى ابنه واذا زوج ابنته جاز ذلك والمراد بالابن الكبير قطعا فكذا البنت وبمضمونها موثقة
البقباق وفيها اذا زوج الرجل ابنه فذلك الى ابنه واذا زوج الابنة جاز الثامنة صحيحة ابن ابي يعفور لا ينكح ذوات الاباء من الابكار الا باذن ابائهن
وهي بالمنطوق وان لم يثبت سوى رجحان الاذن من الاب الا ان مفهوم الاستثناء انهن ينكحن باذن ابائهن وان لم يكن معه اذنهن التاسعة صدر رواية
ابي مريم المتقدمة والتقريب كما في السابقة العاشرة الرواية المتقدمة في تزويج الجواد عليه السلام بضميمة اصالة عدم توكيلها ابنها الحادية عشر والثانية
عشر صحيحة زرارة وموثقة محمد لا ينقض النكاح الا الاب الثالثة عشر المروي في كتاب علي عن الرجل هل يصلح ان يزوج ابنته بغير اذنها قال نعم ليس يكون للولد
امر الا ان يكون امرءة قد دخل بها قبل ذلك فتلك لا يجوز نكاحها الا ان يستامر الرابعة عشر صحيحة الحذاء المتقدمة الحاكمة بتقديم قول الاب مع
الاختلاف في التعيين فان الظاهر منها وقوع النكاح بدون اذن البنت كما لا يخفى الخامسة عشر مفهوم الشرط في مرسلة ابن بكير لا باس ان تزوج
المرءة نفسها اذا كانت ثيبا بغير اذن ابيها اذا كان لا باس بما صنعت ان لم تكن سفيهة السادسة عشر الى العشرين مفهوم صحيحتي الحلبي وصحيحة ابن سنان
وموثقة البصري وروايتي عبد الخالق وابن زياد في المرءة الثيب تخطب الى نفسها قال هي املك بنفسها تولي امرها من شاءت اذا كان كفوا بعد ان
يكون قد نكحت رجلا قبله ويدل عليه ايضا عموم المستفيضة الواردة في نكاح الاب والجد كرواية السكوني اذا زوج الرجل ابنة ابنه فهو جايز على ابنه
ولابنه ايضا ان يزوجها الحديث وصحيحة هشام اذا زوج الاب والجد كان التزويج للاول وموثقة عبيد الجارية يريد ابوها ان يزوجها من رجل ويريد
جدها ان يزوجها من رجل اخر فقال الجد اولى بذلك ما لم يكن مضارا ان لم يكن الاب زوجها قبله الى ذلك ويؤيده ايضا الاخبار الكثيرة الواردة في غير
باب الكفاية وغيرها المتضمنة لامرهم عليهم السلام بعض الاباء بتزويج البنات والجواب عن هذه الاخبار بالحمل على الندب او المتعارف مع اباء بعضها عنها مردود
بانه خلاف الاصل والظاهر مع انه كثير ممن يجري في اخبار القول الاول ايضا فلا وجه لارتكابه في ذلك بخصوصه اقول اما الاستصحاب والاصل فلا يعارض يجري
عن المعارض واما الايتان فغير تامتين كما يظهر على المتامل واما الروايات العشرون فالخامسة العشر الى اخر الاخبار لا يثبت استقلال الاب وان
كان ظاهرها ينفي استقلال البنت والرابعة عشر محتملة لكون المذكورة فيها صغار او الثالثة عشر ضعيفة غير صالحة للاستناد والمتقدمتان عليها
غير دالتين الا على نقض الاب النكاح في الجملة فيمكن ان يكون ذلك في الصغيرة او السفيهة فلم يبق الا العشرة الاولى وهي وان كانت دالة الا ان
الاخيرتين منها عامتان بالنسبة الى ضم اذن البنت وعدمه والصغيرة والسفيهة بل الحق احتمال عمومها للكل بالنسبة الى السفيهة وما مر دليلا
للاختصاص بالرشيدة لم يثبت ازيد من احتماله لدوران الامر بين تخصيص الجارية بها او تخصيص المستتر فالكل محتمل بل الكل سوى صحيحة ابن الصلت اعم

من الصغيرة

الفريقين
من الصغيرة ايضاً وما مرّ دليلا على التخصيص بالكبيرة فانما كان بمفهوم غير معتبر والصحيحة ايضاً موهونة باختلاف النسخ كما مرّ وعلى هذا فلو كان بين
من الاخبار تعارض فيعارض هذه الاخبار مع ما كان ذا الامن اخبار القول الاول كخبر سعدان وصحيحة منصور ولا مرجح مقبول لاحدهما الا انه لا موافق
تاما لاحدهما من الكتاب ولا مخالفة تامة لاحدهما للعامة بل كل يوافق فريقا منهم والشهرة المحققة سيما من القدماء على احد الطرفين غير معلومة
بحيث يوجب الترجيح واما المحكية منها ومن الاجماع فصلاحيتها للترجيح غير ثابتة مع ان الظاهر ان الشهرة رواية التي هي المرجح حقيقة مع القول الثاني
وكذا الاصحية الا ان الحكم بالترجيح بهما مشكل جدا وعلى هذا فاما يجب الرجوع الى اصالة عدم ترتب الاثر على نكاح واحد منهما ومقتضاه القول المشهور
ويؤيده ايضاً موثقة صفوان استشار عبد الرحمن موسى بن جعفر في تزويج ابنته لابن اخيه فقال افعل ويكون ذلك برضاها فان لها في نفسها
نصيبا قال واستشار خالد بن داود موسى بن جعفر في تزويج ابنته علي بن جعفر فقال افعل ويكون ذلك برضاها فان لها في نفسها حظا او
القول بالتخيير بمعنى صحة عقد كل منهما وكفايته وان لم يأذن الاخر ولكن المرجح عند اليأس عن الترجيح عند اهل التحقيق هو التخيير فهو الحق عندي
في المسئلة ولا يضر عدم قول احد ممن تقدم به لو سلم لظنهم ترجيح احد الطرفين وحكم الامام بالتخيير عند التعارض مع ان قوله في الواقع ليس الا في
المتعارضين مع ان ههنا كلاما اخر وهو انه لا تعارض بين هذه الاخبار اصلا اذ اخبار الاول لم يدل الا على تجويز نكاح البنت وكفايته من غير
دلالة ولا اشعار بعدم تجويز نكاح الاب وكفايته واخبار الثاني لم يدل الا على تجويز نكاح الاب وكفايته من غير دلالة على عدم جواز نكاح البنت
ولا منافاة بين الحكمين اصلا لجواز كفاية نكاح كل منهما كما في الاب والجد في نكاح الصغيرة ولا يتوهم ان قوله ليس لها مع ابيها امر في الروايات الاولى
والثالثة والرابعة والسادسة من روايات القول الثاني يدل على نفي اختيارها اذ المراد انه ليس مع اذن ابيها امر وهو كذلك الا ترى انه اذا وكل احد
زيدا وعمرا مستقلا في امر يصح ان يقال ليس لزيد مع اذن عمرو امر وبالعكس او المراد انه ليس لها منضمة مع ابيها امر وليس المراد انه ليس لها مع وجود ابيها
امر اذ قوله اذا كانت بين ابويها كان دالا على وجود الاب فلا معنى لقوله مع الاب بل يكون لغوا فالمراد انه اذا كانت بين ابويها فليس مع اذن الاب وتزويجه
او حضوره او انضمامه امر وهو كذلك ولا اقل من احتمال ذلك فلا يدل على انتفاء الامر لها مطلقا وانما يدل على انتفائه مع الاب وكذا لا يتوهم ان قوله لا
ينكح الا بامرها او لا ينكح الا باذن ابائهن على انتفاء استقلال احدهما اذ غايته ما يدل عليه رجحان ذلك وهو مسلم ولا ان قوله في الرواية السادسة
عشرة وما بعدها هي املك بنفسها بعد ان نكحت قبله يدل على عدم اختيارها اذ مفهومه ان قبل النكاح ليست باملك وهو كذلك لان الاب ايضاً مالك لها
نعم مفهوم قوله في الخامسة عشرة لا بأس ان يزوج نفسها اذا كانت ثيبا انها اذا كانت بكرا يكون بأس في تزويجها واذا لوحظ ذلك مع خبر سعدان يصير
قرينة على ان المراد بالبأس هو الكراهة وعلى هذا فلا يكون تعارض بين الاخبار ولا وجه لرفع اليد عن احد القسمين بل يجب العمل بكليهما فيحكم باستقلال
كل منهما لا يقال ان بضم الاجماع المركب مع كل منهما يصير معارضا مع الاخر وحاصله ان القول باستقلال احدهما لا يجتمع مع استقلال الاخر بالاجماع المركب
قلنا من اين يعلم الاجماع على ذلك ومتى نسلمه كيف وكلام الفقيه لا يدل الا على جواز نكاح الاب والجد على الباكرة وثبوت ولايتهما لها ولا يدل على عدم جواز
نكاحها اصلا فانه في مقام تعداد الاولياء لا في مقام بيان حكم البنت فلعله يرى استقلال البنت ايضاً وكذا التهذيب بل وكلام كثير من الفقهاء الذين لم
يذكروا الا احد طرفي المسئلة فانه يمكن ان يكون قائلا باستقلال كل منهما وذكر احدهما ردا على من لا يجوز نكاحه ويظهر من الوافي ايضاً هذا القول حيث حمل
روايات الطرفين على الرخصة ولا يتوهم ان موثقة صفوان المتقدمة يدل على التشريك فينفي استقلال كل منهما لانها لا يدل على ازيد من اثبات حظ
لها فيمكن ان يكون هو القدر الذي يقتضي رجحان الاستيذان منها او جواز نكاحها ايضاً ومن ذلك يظهر دليل القول بالتشريك وجوابه ايضاً واحتج له
في الغنية بطريقة الاحتياط وجوابه انه ليس بواجب ثم بما ذكرنا يظهر الحكم في النكاح المنقطع وان جواز نكاح كل منها الدائم بعينه مضافا في جواز نكاحها
فيه الى مرسلة القماط وحسنة الحلبي وفي جواز نكاحه الى مفهوم الاستثناء في رواية ابي مريم العذراء التي لها اب لا تتزوج الا باذن ابيها وكذا يظهر حكم
المحرم وهو جواز نكاحه ايضاً لما مرّ من صحيحة هشام وموثقة عبيد ورواية السكوني **فروع ا** لو ذهبت بكارتها بغير الوطي فحكمها حكم البكر للاستصحاب ولا
لامكان صدق الباكرة عليها لانها من لم تمس ولعدم صدق الثيب لانها من تزوجت ومنه يظهر الحكم فيمن ذهبت بكارتها بالزنا ايضاً فيكون ولاية الاب
باقية عليها العدم معلومية صدق الثيب فيستصحب الحكم مع ان في بعض الاخبار المتقدمة تعليق الحكم بانتفاء الولاية على النكاح والتزويج ولو تزوجت
ومات زوجها او طلقها قبل الوطي لم يسقط الولاية للاجماع وصدق الباكرة والجارية **ب** لو عضلها الولي اي منعها فلم يزوجها من الاكفاء
مع رغبتها فالمعروف من مذهب الاصحاب استقلالها وسقوط ولايته على القول بانفراده بالاستقلال بل في في ع وكره وعد وغيرها الاجماع عليه
والظاهر كونه اجماعيا وهو الحجة عليه لا ما ذكره في ح تيج وغيره من انتفاء العسر والحرج والضرر لاخصيته من المدعى ولامكان دفع العسر بمراجعة
الحاكم مع وجوده وعدول المسلمين مع عدمه وعلى هذا فاللازم الاقتصار على موضع الاجماع وهو ما اذا لم يزوجها ويدعها معطلة كما يستفاد من
بعض العبارات حيث عبر بالمنع من الاكفاء لا مجرد ان لا يزوجها من كفو او كفوين لاجل التزويج بعده بغيره الا انه يمكن ان يقال انك قد عرفت
ان غاية ما يدل عليه اخبار استقلال الاب هو جواز نكاحه لا عدم جواز نكاحها ولو قيل به لكان للاجماع المركب وهو في صورة العضل مطلقا
ثابت فلها التزويج معه مطلقا **ج** ذكر الشيخ في ف وبعض اخر ان الغيبة المنقطعة للاب بحكم العضل فيجوز لها تزويج نفسها وقد يستدل له بنفي
العسر والحرج وقد عرفت ما فيه فالاولى الاستدلال له بما ذكرنا من انتفاء الاجماع المركب الدال على عدم جواز نكاحها على القول باستقلال الحاكم

اين مسئله بايد مقدم باشد [illegible]

لا ولاية في النكاح لاحد على احد سوى الاب والجد له والمولى والحاكم والوصي اجماعا منا محققا ومحكيا مستفيضا في غير الام والجد لها ووفاقا لغير الاسكافي فيهما ايضا للاصل الخالي عما يصلح للدفع جدا اذ ليس الا بعض الاخبار في بعض ذوي الانساب الذي ان سلمت دلالته وخلوه عن المعارض يكون مردودا بالشذوذ ومخالفة الشهرة العظيمة بل عمل رواته **السادسة** ولاية الاب والجد له ثابتة على الصغيرة والصغير وفاقا للجميع في الاب ولغير العماني في الجد اما دليل ولاية الاب على الصغيرة فبعد الاجماع المحقق عموم الاخبار المتقدمة في ولايته على البكر او اطلاقها وخصوص المستفيضة كصحيحة ابن الصلت عن الجارية الصغيرة تزوجها ابوها وهي صغيرة فتكبر قبل ان يدخل بها زوجها ايجوز عليها التزويج او الامر اليها قال يجوز عليها تزويج ابيها وغير ذلك واما دليل ولايته على الصغير فبعد الاجماع موثقة البقباق عن الرجل تزوج ابنه وهو صغير قال لا باس وصحيحة محمد في الصبي يتزوج الصبية يتوارثان قال اذا كان ابواهما اللذان زوجاهما فنعم وصحيحة الحذاء الآتية ويؤيده ايضا موثقة عبيد وصحيحة محمد المثبتين للمهر على الاب مع تزويجه ابنه وصحيحة الحلبي الغلام له عشر سنين فزوجه ابوه في صغره ايجوز طلاقه وهو ابن عشر سنين قال اما التزويج فصحيح واما طلاقه فينبغي ان يحبس عليه امرأته حتى يدرك فيعلم انه كان قد طلق فان اقر بذلك وامضاه فهي واحدة بائنة وهو خاطب من الخطاب وان انكر ذلك وابى ان يمضيه فهي امرأته قلت فان ماتت او مات قال يعزل الميراث حتى يدرك ايهما بقي ثم يحلف بالله ما دعاه الى الميراث الا الرضا بالنكاح ثم يدفع اليه الميراث واما دليل ولاية الجد عليهما فبعد ظاهر الاجماع ايضا لعدم قدح مخالفة من ذكر فيه ولذا ادعى الاجماع عليه في الناصريات وكره ونفى الخلاف عنه في السرائر صحيحة هشام اذا زوج الاب والجد كان التزويج للاول فان كان جميعا في حالة واحدة فالجد اولى ورواية ابي العباس اذا زوج الرجل ابنة ابنه فهو جائز على ابنه ولابنه ايضا ان يزوجها فقلنا فان هوى ابوها رجلا وجدها رجلا آخر فقال الجد اولى بنكاحها وموثقة البقباق ان الجد اذا زوج ابنة ابنه وكان ابوها حيا وكان الجد مرضيا جاز قلنا فان هوى ابو الجارية هوى وهوى الجد هوى وهما سواء في العدل والرضا قال احب الي ان ترضى بقول الجد والتزويج في الاوليين مطلق شامل لتزويج الصغير والصغيرة وفي البواقي وان اختص بالصغيرة الا انه لا قائل بالفصل ثم بهذه الاخبار يخصص عموم ما دل على عدم ولاية غير الاب كقوله يستامرها كل احد عدا الاب او على النص لا ينزوجن الا باذن ابائهن مع ان ارادة ما يشمل الجد من الاب ممكنة ثم الجد في بعض تلك الاخبار وان كان مطلقا شاملا لاب الام وابيه الجد للاب الا انه خرج الاول بالاجماع بل كما قيل بعدم تبادر غير اب الاب منه والثاني فلا دليل على خروجه بل عن كره النظر في حقه مع عدم اب الاب بل وكذا معه ايضا الا ان الاحتياط يقتضي الاقتصار على الاول **فروع أ** ثبوت ولايتهما على الصغيرة عام على الصغيرة عام للباكرة والثيبة بالزنا او غيره لظواهر الاخبار المثبتة لولايتهما عليها وعلى الجارية الشاملين باطلاقهما لهما ولا دلالة فيما مر من الاخبار النافية لها عن الثيب منافاة له بعد ما مر من عدم ظهور الثيب في غير المتزوجة ونسبة التزويج والنكاح فيما تضمنهما بقوله ما لم تتزوج وبعد ان نكحت الى نفسها الدالة على عدم صغرها **ب** الحق اشتراط بقاء الاب في ولاية الجد وفاقا للصدوق والشيخ في ف وبه بل مط والاسكافي والحلبي والديلمي على ما حكي عنه والصهرشتي والراوندي وابني زهرة وحمزة ومال اليه الفاضل الهندي من المتأخرين وفي ف الاجماع عليه للاصل واختصاص الاخبار ولا يشتطر ايما اذا كان الاب حيا ومفهوم الشرط في موثقة البقباق المتقدمة وجعله منها على فرد الاخفى خلاف الاصل خلافا للمحكي عن المفيد والسيد والحلي وصاحب الجامع والفاضلين والفخري ونسبه الاخير الى الديلمي ايضا للاستصحاب وكونه اقوى من الاب عند التعارض ولا يفوت الاقوى بفوت الاضعف وصحيحة ابن سنان الذي بيده عقدة النكاح هو ولي امرها ولا خلاف في ان الجد ولي امرها والاول مردود بمعارضته باستصحاب حال العقل ومدفوع بالمفهوم المتقدم والثاني بانه اجتهاد ضعيف في مقابلة الاصل والنص والثالث بانه اعم مطلقا من المفهوم فيجب تخصيصه به وقد يرد بعدم الدلالة ايضا لاحتمال ان يكون الرواية مسوقة لبيان ان من بيده عقدة النكاح الذي له العفو عن الصداق ثانيا وان يكون المراد بالذي بيده عقدة النكاح الذي له العفو لا من بيده التزويج يعني من له العفو هو ولي الامر ويدل على ذلك الاخبار المتكثرة المصرحة بان بيده النكاح الاخ والوصي والوكيل في المعاملات وفيه ان الاول مع كونه خلاف الظاهر من السياق ومن الروايات المتكثرة المشتملة على السؤال عمن بيده عقدة النكاح مثبت للمطلوب ايضا لانه بعد ثبوت ان ولي الامر من بيده عقدة النكاح وثبوت ان الجد ولي الامر يعلم ان بيده عقدته ايضا والاخير مجاز مخالف للاصل فلا يصار اليهما من غير دليل **ج** لا خيار للصبية مع البلوغ لو زوجها الولي قبله بلا خلاف فيه كما قيل بل اجماعا كما حكاه جماعة للاصل وصحيحتي ابن الصلت وبزيع المتقدمتين وفي صحيحة ابن يقطين اذا بلغت الجارية فلم ترض فما حالها قال لا باس اذا رضي ابوها او وليها وفي صحيحة الحذاء فان كان ابوها هو الذي زوجها قبل ان تدرك قال يجوز عليها تزويج الاب ويجوز على الغلام والمهر على الاب للجارية ولا ينافيه صدرها المثبت لهما الخيار بعد الادراك مع تزويج الولي لهما لان ذيلها هذا قرينة على ان المراد بالولي في الصدر المعنى العرفي وهو اقرب الناس بهما دون الشرعي واما ما في صحيحة محمد الصبي يتزوج الصبية قال ان كان ابواهما اللذان زوجاهما فنعم جائز ولكن لهما الخيار اذا ادركا وحسنة الكناسي الطويلة وفيها فان زوجها قبل بلوغ تسع سنين

في ثبوت ولاية الاب والجد على الصغير والصغيرة

في ثبوت ولايتهما اي الاب والجد على الصغيرة مع وجود الاب ومن الصغيرة

كان

كتاب النكاح

كان الخيار لهما اذا بلغت تسع سنين الى ان قال ان الغلام اذا زوجه ابوه ولم يدرك كان له الخيار اذا بلغ خمس عشرة سنة او يشعر في وجهه او ينبت
في عانته قبل ذلك فلا يصلحان لمعارضة ما مر لشذوذهما بل مخالفتهما الاجماع واشهرية رواية واحديثه وكذا الصبي عند الاكثر لاصالة بقاء الصحة وصحيحة
الحذاء المتقدمة وصحيحة محمد السابقة المثبتة لتوارثهما المنافي ذلك للالحاق بالفضولي وما دل على ان التزويج للجد اذا تعارض مع الاب ولو كان له الخيار كان
منوطا باختياره خلافا للمحكي عن النهاية والحلي والقاضي وابن حمزة فاثبتوا التخيير له بعد البلوغ لعموم رواية ابان السالفة ونحوها ورواية البقباق عن الرجل
اذا زوج الرجل ابنه فذلك الى ابنه واذا زوج الابنة جاز وخصوص صحيحة محمد وحسنة الكناسي السابقتين والاولان عامان بالنسبة الى صحيحة الحذاء
لشمولهما الكبير ايض فيخصصان به وورد الثالث ايض بانه لا قائل به في الصغيرة فكيف زيادة لعدم قبوله التخصيص لا بارادة المفرد من التثنية ليس تخصيصا والرابع باشتماله
ايض على احكام كثيرة مخالفة للاجماع **اقول** الاشتمال على مثل ذلك لا يوجب خروج الباقي عن الحجية وعدم القول به في الصغيرة ايض لا يوجب رده
الخبر في الصغير غاية الامر انه لا يكون من باب التخصيص بل يكون من قبيل ما يخرج منه معارض دون الاخر هذا كله مع ما في اخبار اللزوم ايض من ضعف
الدلالة وخفائها تعارض ادلة الطرفين والتخيير بينهما في المقام غير ممكن فيجب الرجوع الى الاصل وهو القول الثاني لا الاول لان الاصل الصحة لصحيحة
الحلبي المتقدمة المصرحة بذلك والاصل ترتب الاثر على فعل الاب والجد حيث انه التزويج الثابت شرعيته فيستصحب الصحة الى ان يعلم المزيل ولم يعلم
كون رد الولد مزيلا واما جعل الاصل مع الثاني حيث ان الاصل عدم اللزوم وعدم ترتب الاثر ففيه ان ثبوتهما في النكاح الثابت شرعا يقيني
فالذي للولد على فرض ثبوته هو خيار الفسخ وثبوته امر خلاف الاصل الا ان يكون رضاه جزء السبب لعدم دليل عليه هو ايض مخالف للاصل

السابعة لا يجوز تزويج المجنون والسفيه مع البلوغ بغير ولي اجماعا بل ضرورة بل بالاخبار كما يشير اليها ويجوز باذن الولي كذلك ايض للمفهوم
صحيحة الفضلاء ومنطوق خبر زرارة المتقدمتين في ادلة القول الاول من المسئلة الرابعة ثم ولاية الاب والجد مع وجودهما عليه مع اتصال الفساد
بالصغر ثابتة عند الاصحاب كما في بعض العبارات وبلا خلاف كما في بعض اخر واجماعا كما في كلام جماعة بل هو اجماع محقق وهو الدليل عليه مضافا الى عمومات
ولايتهما على الباكرة او الجارية او البنت الخالي عن معارضة ما تضمن استقلالها لانتفاء الاستقلال في حق المجنون من جهة التفصيل بين التزويج و
السنة والطلاق واثبات الخيار في الثاني وخصوص مفهوم الرواية الخامسة عشر من اخبار القول الثاني من المسئلة الرابعة دلت على عدم الباس
في تزويج البنت باذن ابيها اذا كان باس بما صنعت اي كانت فاسد العقل بل صحيحة الفضلاء وخبر زرارة السابقة لكون الاب والجد وليا عرفا لان
اولى الارحام بعضهم اولى ببعض وللاجماع على ولايتهما في ماله كما في كره وغيره ولان الاب بيده عقدة النكاح كما صرح به في الاخبار الكثيرة والذي بيده
ذلك ولي الامر لصحيحة ابن سنان المتقدمة ويثبت الحكم في الابن بضميمة عدم القول بالفصل مضافا الى عموم الرواية الثالثة عشر المنجبر ضعفها بما ذكر
وكذا مع تجدد الجنون وفاقا لجماعة منهم فع وعد ويو وكره بل عن ظاهر الاجماع عليه لا لبعض الاعتبارات الاستحسانية التي ذكرها بعضهم لعدم اعتبارها
بل للعمومات المشار اليها خلافا لمن قال ان الولاية للحاكم ومنهم صاحب لك فخ فع لاصالة عدم عود ولاية الاب والجد وفيه ان ولاية الحاكم ايضا
خلاف الاصل فهما بالنسبة الى الاصل متساويان **فرعان أ** لا خيار لفاسد العقل بعد الافاقة اجماعا كما في لك للاصل **ب** لا شك في اشتراط
جواز التزويج له بانتفاء المفسدة له وهل يشترط بوجود المصلحة المحكي في كره وعن المحقق الثاني ولا كما يقتضيه اطلاق الاكثر الظاهر الثاني لاطلاق ما مر

الثامنة ولاية الملك ثابتة للمولى على رقيقه ذكرا كان او انثى صغيرا او كبيرا عاقلا او مجنونا دواما او متعة اجماعا محكيا مستفيضا ومحققا
فتوى ودليلا كتابا وسنة قال عز شانه والصالحين من عبادكم وامائكم وقال جل جلاله فانكحوهن باذن اهلهن وقال سبحانه عبدا مملوكا لا يقدر
على شيء وفي صحيحة زرارة المملوك لا يجوز طلاقه ولا نكاحه الا باذن سيده ورواية العقرقوفي في العبد فيها لا يقدر على طلاق ولا نكاح الا باذن
مولاه وابي بصير لا يصلح نكاح الامة الا باذن مولاها والبقباق عن الامة تتزوج بغير اذن اهلها قال يحرم ذلك عليها وهو الزنا الى غير ذلك ولان
بضعها من المنافع المملوكة للمولى والناس مسلطون على اموالهم كما ورد فله ان يتصرف فيه كيف شاء من دون اختيار له فيه ومقتضى اطلاق الاكثر
ان للمولى اجباره على النكاح فليس له الامتناع ويدل عليه ايض قوله سبحانه لا يقدر على شيء وللولي تزويج امة المولى عليه وعبده اذا كانت فيه مصلحة
لعمومات جواز تصرفه في ماله خلافا لبعض العامة ولا يكون له فسخه بعد الكمال كسائر تصرفاته في امواله وليس له الولاية على المبعض بمعنى اجباره عليه وان
ثبت له بمعنى عدم استقلاله بدون اذنه اجماعا كما عن كره **التاسعة** في ولاية الوصي للاب والجد له في النكاح للصغير او الصغيرة اقوال الاول
نفي الولاية مطلقا اختاره في ط في موضع من ط ويع وفع وعد وكره واللمعة وكف بل هو المشهر كما في لك وضه الثاني ثبوتها كذلك وهو للمبسوط
ايض وعن لف وح شا للشهيد وضه الثالث ثبوتها اذا نص الموصي على النكاح وعدمه بدونه وهو المحكي عن ف والجامع والمحقق الثاني وغيرهم
حجة الاول اصالة عدم الولاية وعدم انتقالها من الموصي مع انقطاعها عنه بموته ومفهوم صحيحتي محمد المتقدمتين المتضمنين لقوله ان كانوا ابواهما
اللذان زوجاها فنعم ومنطوقهما صحيحتها الاخرى المتقدمة ويستامرها كل احد عدا الاب في ما صرح بانهن لا ينكحن الا باذن ابائهن وصحيحة ابن حازم
تستامر البكر وغيرها ولا تنكح الا بامرها ومقطوعة ابن بزيع الصحيحة رجل مات وترك اخوين وبنتا والبنت صغيرة فعمد احد الاخوين الوصي فزوج
الابنة من ابنه ثم مات ابو الابن المزوج فلما ان مات قال الاخر اخي لم يزوج ابنه فزوج الجارية من ابنه فقيل للجارية اي الزوجين احب اليك الاول
او الاخر قالت الاخر ثم ان الاخ الثاني مات وللاخ الاول ابن اكبر من الابن المزوج فقال للجارية اختاري ايهما احب اليك الزوج الاول او الزوج

فاسد العقل لسفه او جنون ذكرا كان او انثى ع

في ولاية المولى على رقيقه

هل ولاية الوصي ثابتة في النكاح مع ولاية الاب والجد ام لا

الاخر فقال الرواية فيها انها للزوج الاخر وذلك انها قد كانت ادركت حين زوجها وليس لها ان ينقض ما عقد به بعد ادراكها ودليل الثاني صحيح ابن ابي عمير في قول الله عز وجل او يعفو الذي بيده عقدة النكاح قال هو الاب والاخ والرجل يوصى اليه والرجل يجوز امره في مال المرءة فيبيع لها ويشتري فاذا عفي جاز ونحوها موثقة سماعة ورواية ابي بصير وصحيح محمد الا ان فيها الموصى اليه بدلا والرجل يوصى اليه وصحيح ابن سنان المتقدم الذي بيده عقدة النكاح ولي امرها ودليل الثالث عام مضافا الى انه مع التفويض ينتقل فلا ينقطع بالموت الا انه يثبت الوصية بالمال وينفذ فكذا في النكاح ولعموم قوله سبحانه فمن بدله **اقول** الاية مخصوصة بالوصية للوالدين والاقربين بما ترك من الخبر والتلازم بين نفوذ الوصية بالمال والنكاح غير ثابت والقياس بط والانتقال مع الوصية ممنوع لان الاصل عدمه فلم يبق للقول الثالث الا الاخبار وغير صحيح ابن سنان منها مجملة لاشتمالها على الوكيل في المال ولا اشكال انه ليس بيده عقدة النكاح وتخصيصه بالوكيل في النكاح ايض ليس باولى من ارادة من له العفو من بيده عقدة النكاح بل هو الظ مع انها مشتملة على الاخ ايض ولا بد له من ارتكاب تجوز او تخصيص فيتضمن الروايات مجملة مع ان المراد بالرجل الذي يوصى اليه ايض يمكن ان يكون وصي المرءة المطلقة قبل المس فان له العفو ايض بعد موتها واما حمل هذه الاخبار على الاستحباب فمع بعده عن السياق للسؤال عن المراد عن الذي بيده عقدة النكاح في الاية لا يلايم اشتمالها على الوكيل في المال لعدم استحباب الاستيذان منه قطعا وابعد منه حمل الوصي على الامام او الجد كما قيل نعم يتم دلالة صحيح ابن سنان عليها لولا معارضتها بالعموم من وجه مع المفهومين وبالعموم المطلق مع الصحيحة الاخيرة ولكن معارضتها معها يمنع من العمل بها فلا يبقى لهذين القولين دليل يركن اليه فالحق هو الاول لان غير المفهومين والصحيحة والاصل من ادلته وان كان محل الخدش والمفهومين وان تعارضا صحيح ابن سنان بالعموم من وجه ولكن الصحيحة الاخيرة والاصل كافيان في اثباته ثم مقتضى من الاصل والمفهومين انتفاء ولايته عن البالغ فاسد العقل ايض وان ذكره كثير من الاصحاب منهم الفاضلان بل نسب الى الاكثر للضرورة مع عدم توقع زوال العذر وخوف المرض او الوقوع في الزنا ويدفع بامكان اندفاعها بولاية الحاكم مع وجوده او عدول المسلمين مع عدمه **العاشرة** الحق ولاية الوصي في النكاح للبالغ فاسد العقل وفاقا لمن يثبت له الولاية على الصغير وجمع اخر غيرهم منهم الفاضلان بل الاكثر كما قيل لا لما قيل من الضرورة مع عدم توقع زوال العذر وخوف المرض او الوقوع في الزنا لامكان اندفاعها بولاية الحاكم مع وجوده او عدول المسلمين مع عدمه بل لصحيح ابن سنان الخالية هنا عن معارضة المفهومين ومكاوحة الصحيحة **الحادية عشرة** لا ولاية للحاكم والمراد به في زمان الغيبة نايب الامام العام على من له اب وجد مط سواء كان صغيرا او كبيرا فاسد العقل المتصل فساده بالبلوغ او المتجدد ذكرا او انثى اجماعا في الصغير بل كما قيل في غير المتجدد وان نسب الخلاف في المتصل جنونه الى المحقق وعلى المختار فيه للاصل الخالي عن المعارض اذ ليس الا ما يدل على اختيار الولي والولي فيهما الاب والجد كما مر مضافا في الصغير الى المفهومين المتقدمين ولا على الصغيرين الخاليين عن الاب والجد على الحق المشهور للمفهومين ولا على فاسد العقل المتصل فساده مع الوصي ايض لما مر من ولاية الوصي له وله ولاية النكاح على فاسد العقل الخالي عن الاب والجد والوصي مطلقا والمتجدد فساده مع الوصي ايض بلا خلاف بين علمائنا يعلم كما في كره بل بالاجماع كما قيل لصحيح ابن سنان المتقدمة الخالية عن المعارض وللنبوي المروي في كتب اصحابنا المنجبر ضعفه بما ذكر السلطان ولي من لا ولي له والمراد من له السلطنة والنايب العام كذلك وان لم ينفذ سلطانه على الفساق والظلمة **الثانية عشر** يصح توكيل كل من الزوجين او وليهما او احدهما في عقد النكاح لظاهر الاجماع وفي كره في توكيل الولي لا نعرف فيه خلافا ويدل عليه ايض المستفيضة من الاخبار كموثقة البصري يزوج المرءة من شائت اذا كانت مالكة لامرها وان شائت جعلت وكيلا وفي بعض النسخ وليا وهو ايض يثبت المط اذ الولي الذي تجعله ليس الا الوكيل ورواية البزنطي وفيها وان قالت زوجني فلانا فليزوجها ممن يرضى وموثقة الساباطي وفيها فان وكلت غيره بتزويجها منه قال نعم ورواية محمد بن شعيب المتقدمة في مسئلة الخطاء في تعيين الزوجة ومرسلة ابن بكير في رجل ارسل يخطب عليه امرءة وهو غائب فانكحوا الغائب وفرض الصداق ثم جاء خبره بعد انه توفي الى ان قال وان كان املك قبل ان يتوفى فلها نصف الصداق وهي وارثة وعليها العدة وصحيحة ابي ولاد عن رجل امر رجلا ان يزوجه امرءة بالمدينة وسماها له والذي امره بالعراق فخرج المامور فزوجها اياه ثم قدم العراق فوجد الذي امره قد مات قال ينظر في ذلك فان كان المامور زوجها اياه قبل ان يموت الامر ثم مات الامر بعده فان المهر في جميع ذلك الميراث بمنزلة الدين الحديث وغير ذلك ويدل عليه مثل ما تقدم من قولهم تستامر هاكل احد عدا الاب وقولهم تستامر البكر ولا تزوج الا بامرها ومثل مرسلة في عن رجل يريد ان يزوج اخته قال يوامرها فان سكتت فهو اقرارها وغير ذلك وتمام المط يثبت في طي المركب ولا بد للوكيل من الايجاب والقبول للموكل فلا يصح لو نسبه الى نفسه او لم يذكر المنسوب اليه وان نواه للاصل المتقدم ذكره فلا يعلم ترتب الاثر الا بما علم الاثر معه ولم يعلم الا مع النسبة الى الموكل نعم لو تاخر القبول عن الايجاب وذكر المنسوب اليه في الايجاب يكفي الاقتصار بنحو قوله قبلت لان تقدم ذكره يجعل القبول له ايض وهل يجوز للموجب ان يقول زوجتك من موكلك ناويا كون التزويج لموكله من غير ذكره فيه نظر والاصل يعطي العدم **الثالثة عشر** لو وكلت احدا في التزويج للغير نصا او ما في حكمه لا يجوز للوكيل تزويجها لنفسه اجماعا لدوا الاصل وصحيحي الحلبي والكناني ولو وكلته لتزويجه من نفسه كذلك يجوز على الاظهر الاشهر بل لظاهر الاجماع للاصل الثابت من عمومات التوكيل وقيل بالمنع لايجابه كون واحد موجبا وقابلا ولا صالة بقاء الحرمة ولموثقة عمار عن امرءة تكون في اهل بيت فيكره ان يعلم بها اهلها

في عدم ثبوت ولاية الحاكم للصغير والصغيرة اذا بلغا فاسد العقل

في عدم جواز تزويج الوكيل موكلته لنفسه

يحلها

كتاب النكاح

يحل لها ان يوكل رجلا يريد ان يتزوجها تقول له قد وكلتك فاشهد على تزويجي قال لا قال قلت وان كانت ايما قلت فان وكلت غيره بتزويجها منه قال نعم ويرد الاول بمنع الايجاب والثاني باندفاعه بما مر والثالث بمنع الدلالة اذ لعل عدم الحلية بتزويجها من نفسه لاطلاق قولها قد وكلتك من غير تصريح او نصب قرينة على توكيله في التزويج لنفسه ايض واراد به تزويجها لا يدل على علمها بها ايض ولو دلت عليه ولو بالعموم لا يدل على ارادتها من قولها وكلتك او نصبها قرينة وزعم السائل ان المنع لنفس توكيله لا للاطلاق حيث قال بعده فان وكلت غيره لا يثبت ان الامر كذلك في الواقع وارجاع نفي الحلية الى التوكيل في الاشهاد خاصة بعيد ولو وكله مطلقا يجوز فالاظهر الاشهر كما قيل عدم جواز التزويج لنفسه لشيوع التوكيل في التزويج للغير وتبادره منه لكثرة وقوعه في ذلك ولا اقل من صلاحية هذا قرينة لارادة الغير فلا يجري فيه اصل الاطلاق ومحل الشك فيصار الى مقتضى الاصل ولموثقة عمار المتقدمة وكذا لو وكله عموما نحو زوجني ممن شئت للدليل الاول ومنه يظهر انه لو ظن شمول العموم له نفسه من خارج جاز لانتفاء صلاحية الحائل للقرينة

الرابعة عشر هل يجوز للوكيل تولي طرفي العقد اصالة او ولاية او وكالة فيهما او للولي ولاية فيهما ذهب الفاضلان وفخر المحققين والشهيدان الى الجواز بل هو الاشهر كما قيل وعن لك نفي الخلاف فيه واستدل له بعموم ادلتي الولاية والوكالة فان المستفاد من الاولى جواز تزويج الولي مطلقا فيجوز تزويج شخص واحد كان وليا للزوجين ومن الثانية جواز توكيل كل احد ولو كان وكيلا للاخر او وليا عليه ولا يشترط تغاير المتعاقدين حقيقة وكذا يستفاد من عموم ادلة الوكالة ان لهما توكيل كل احد ولو كان وكيل الاخر او وليه في التزويج ولم يثبت كون العقد الصادر طرفاه من واحد تزويجا مع انه لا دليل عاما في توكيل الزوج وانما هو بالاجماع المركب الغير الثابت تحققه في المورد ولذا ذهب بعض علمائنا كما صرح به في الايضاح الى المنع وهو الاقوى لاصالة الفساد وعدم دليل على الصحة وعدم دلالة الدليل على اعتبار المغايرة الحقيقية انما يفيد لو كان [illegible] الدليل على الجواز وليس

الخامسة عشر لو ادعى رجل زوجية امرأة فهي اما مالكة لامرها او زوجة للغير فعلى الاول اما ان تصدقه او تكذبه او تقول لا ادري وهو انما يكون اذا ادعى الزوج تزويجها باذن وليها حين ولايته عليها فان صدقته يحكم بالعقد ظاهرا لانحصار الحق فيهما وعموم اقرار العقلاء على انفسهم جائز فليس لاحد مزاحمتهما الا المدعي الحسبي اذا ادعى حرمة احدهما على الاخر لرضاع بينهما او نكاح في عدة او جماع حين تزوجها الغير ونحوها فيسمع ادعاؤه ان كانت له بينة والا فلا ولا يمين على المنكر لعدم كونه حقا للمدعي وان كذبته يطلب منه البينة فان اقامها يحكم بزوجيتها له فيجب عليهما مراعاة حقوق الزوجية ظاهرا والا فله تحليفها لعموم البينة على المدعي واليمين على المنكر فالو او يحكم قبل التحليف عليه بمقتضى اعترافه ولها بمقتضى انكارها فيحكم عليه بكل ما يكفي فيه اعترافه فيمنع من تزويج الخامسة ومن اختها وامها وبنت اخيها بدون اذنها وباشتغال ذمته بالمهر ولكن ليس لها مطالبته لانه مقتضى انكارها ولا لغيرها ولو كان حاكما لانه لو كان فهو حقها وليس للغير المطالبة بدون اذنها ويلزمهم ان لوارثها المطالبة لو ماتت لانهم لم ينكروه وان لهم نصفها من ارثه لو مات ثم اقعا والحق عدم ثبوت الاشتغال اذ القدر الثابت ان الاعتراف بحق الغير يوجب الشغل اذا لم يصادقه انكارها لان الاول كما يوجب الثبوت الثاني يوجب عدمه لانه امر بين اثنين ففي الحقيقة اقرت هي ايض بعدم اشتغاله بحقها ولان الاشتغال لازمه وجوب الاداء وتحققه يتوقف على جواز الاخذ ولذا يعد قوله اعط زيدا درهما ولزيد لا تاخذه تناقضا ولاجل ذلك ليس لوارثها المطالبة ولا يرثون نصيبها ايض لذلك الا اذا ادعوا زوجيتها له لا من جهة اعترافه السابق بل ادعوا علمهم بها ويكذبها في الانكار واعتراف الزوج بعد دعواهم ايض فيكون التزاحم معهم ح ويحكم فيه بمقتضى احكام المرافعة ومن ذلك يظهر عدم ثبوت اشتغاله بالانفاق والقسم ونحوهما مع قطع النظر عن عدم تمكينها ايض وكذا يحكم لها بكل ما يلزم انكارها بخلوها عن المانع وجواز تزويجها بالغير وفاقا للروضة للاصل واستصحاب الحكم السابق وايجابه الحرج في الجملة ويظهر من بعضهم وجود قول بمنعها لتعلق حق الزوجية في الجملة ولمنع تزويجها من نفوذ اقرارها به على تقدير رجوعها لانه اقرار في حق الزوج الثاني ويرد الاول بمنع التعلق والثاني بمنع صلاحيته للمنع اذ لا مانع من عدم نفوذ الاقرار ثم ان رجعت الى الاعتراف فيؤخذ به وان استمرت على الانكار فان حلفت يحكم لها وان نكلت له وان ردته فله ان حلف ولها ان نكل لعموم ادلتهما وفي عدم الالتفات الى دعوى الزوج الا بالنسبة وظاهره عدم تسلطه على تحليفها ولا وجه له كما صرح به المحقق الثاني هذا كله ان كان قبل تزويجها للغير وان كان بعده فيرجع الى الدعوى على المزوجة وياتي حكمه وان قالت لا ادري فان ادعى عليها العلم علما او ظنا فله حلفها على نفي العلم لانه دعوى مستلزم تحقق المدعى به لثبوت حق له فيدخل في عموم البينة على من انكر ولكن لا يسقط به اصل الدعوى فيسمع بينته لو اقيمت بعد ذلك لان الحلف على نفي العلم ولازمه عدم سماع بينة العلم الا بينة الزوجية وان لم يدع عليها العلم فلا تسلط له عليها بالزوجية الا بعد قيام البينة للاصل الخالي عن المعارض بالمرة ولا بالحلف للادلة المصرحة بان الحلف على البت كصحيحة هشام لا يحلف الرجل الا على علمه وفي مرسلة ابن مرار لا يقع اليمين الا على العلم وفي رواية ابي بصير لا يستحلف الرجل الا على علمه فلو لم يكن له بينة سقطت دعواه بمعنى عدم ترتب اثرها عليها في حقه اذ لم يثبت من الشارع في حق المدعي سوى البينة او التحليف وهما منفيان في المقام والاصل عدم تحقق مقتضاها فيحكم به ويدل عليه ايض في بعض موارد عدم علم المدعى عليه موثقة سماعة عن رجل تزوج امة او تمتع بها فحدثه ثقة او غير ثقة فقال ان هذه امراتي وليست لي بينة قال ان كان ثقة فلا يقربها وان كان غير ثقة فلا يقبل وحسنة عبد العزيز ان اخي مات وتزوجت امراة فجاء عمي فادعى انه كان تزوجها سرا فسالتها عن ذلك فانكرت اشد الانكار فقالت ما كانت بيني وبينه شيء قط فقال يلزمك اقرارها ويلزمه انكارها و

في احدهما

لكفاية التغاير الاعتباري وعدم دليل على اعتبار التغاير بل عن ظاهر الاتفاق الحقيقة بل عند [illegible] يدل على عدم ادلة الوكالة عليه انه [illegible] ان الولي لو كان واحدا [illegible] لها اذا زوج من له الولاية عليه يصح ولكن لم يثبت [illegible] منه استشهد الذي [illegible] بنفسه يكون تزويجا [illegible] ثبت فرع صحته ولم يثبت بعد م

في الاخبار الواردة في انه لو ادعى احد زوجية امرأة ليس للاخ نفي الزوجية لتحليفها

رواية يونس عن رجل تزوج امرءة في بلد من البلدان فسالها الك زوج فقالت لا فتزوجها ثم ان رجلا اتاه فقال هي امرأتي فانكرت المرءة ذلك ما يلزم الزوج فقال هي امرأته الا ان يقيم البيّنة دلت هذه الروايات على عدم قبول قول مدعي الزوجية في سقوط حق الزوج الثاني مع ان الزوج الثاني غير عالم به كما يدل عليه الفرق بين الثقة وغيره في الاول وسؤاله عن حالها في الثانيين وانه لا حلف عليه واما قوله في الاولى ان كان ثقة فلا يقربها فلا يفيد ازيد من الكراهة ولذا خصّه بالمقاربة دون سائر الامور ولم يحكم بزوجية الاول بمجرده ولاختصاصها بمورد اخر غير ضاير اذ لا فرق بين الحقوق واقواها ما يذكر في كتاب القضاء فيما اذا كان جواب المدعى عليه عليه لا اعلم من احتمال رد الحاكم او المدعى عليه الحلف الى المدعي فهو امر مخالف للاصل محتاج الى التوقيف ولم يجده بل كما عرفت وجد غيره ولا يتوهم عموم بعض روايات اليمين لانها بين مجملة ومعينة بكون اليمين على المدعى عليه والمبين حاكم على المجمل مع ان في صحيحة العجلي الحقوق كلها البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه الا في الدم خاصة الحديث وفي رواية ابي بصير لو ان رجلا يدعي على رجل عشرة الاف درهم واقل من ذلك واكثر لم يكن اليمين على المدعي الحديث وفي موثقة ان الله حكم في دمائكم بغير ما حكم به في اموالكم حكم في اموالكم ان البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه الحديث فلو كان اطلاق يجب التقييد بهذه الاخبار ولا يتوهم دلالة اطلاق اخبار رد اليمين لان الرد انما يكون فيما تعلق اليمين بالمدعى عليه فاذا لم يتعلق لا يكون رد واما ما قيل في وجهه من انه لولاه لزم عدم سماع دعوى مسموعة بلا جهة قواه لان طلب البينة او التحليف على نفي العلم لو ادعاه عين سماعها نعم يلزم عدم ثبوت تسلط منها في بعض الصور وما الضرر فيه كما في مورد الروايات الثلث حيث ان الظاهر عدم الحلف فيها ايضا وفيما اذا كان المدعى عليه وارثا مع انه ورد في الروايات ان احكام المسلمين على ثلثة شهادة عادلة او يمين قاطعة او سنة ماضية من ائمة الهدى وفي الصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال انما اقضي بينكم بالبينات والايمان وفي مرسلة يونس استخراج الحقوق باربعة وجوه بشهادة رجلين عدلين فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فان لم يكن فرجل ويمين المدعي فان لم يكن شاهد فاليمين على المدعى عليه فان لم يحلف ورد اليمين على المدعي عليه فهي واجبة عليه ان يحلف ويأخذ حقه فان ابى ان يحلف فلا شيء عليه وبين في ساير الروايات ان اليمين على المدعى عليه وانه على العلم فاذا خص الشارع القضاء بذلك الانحاء فمن اين يتعدى الى غيره بلا دليل غاية الامر صيرورة دعواه لاغية فليكن كذلك وما الضرر فيه بعد كونها مخالفة للاصل ولا يتوهم انه يمكن الزام المدعى عليه بلا يمين مردودة ايضا لعدم المعارض لقول المدعي لان الاصل من اقوى المعارضات ومن اين ثبت حجية قول المدعي وصلاحيته لدفع الاصل الثابت من الشرع فان قيل لاجل وجوب حمل افعال المسلمين واقوالهم على الصحة والصدق قلنا من اين ثبت ذلك سيما حمل اقوالهم على الصدق اذا كانت مخالفة للاصل مثبتة للحق على الغير ولم نعثر الى الان على دليل تام على ذلك بل ولا على حمل الافعال على الصحة كما بيّنا في كتاب عوائد الايام وكتاب مناهج الاحكام ولو سلمنا فغايته ما نسلم انه لا يكذب في ادعائه علمه ولكن من اين ثبت حجية علمه علينا فان قيل ورد في رواية البصري المتضمنة لحكم الدعوى على الميت فان ادعى ولا بينة له فلا حق له لان المدعى عليه ليس بحي ولو كان حيا لالزم اليمين او الحق او يرد اليمين عليه دلت على انه لو كان حيا لتعلق به احد الثلثة ولما لم يمكن اليمين ورده هنا فتعين الالزام بالحق قلنا يجب اما تخصيص الحي بالعالم او تخصيص الالزام والرد به ولا مرجح فيحصل الاجمال المسقط للاستدلال وعلى الثاني فلا مرافعة له مع الزوجة بل يحكم عليها بمقتضى اعترافها وهو ثبوت كل ما يتعلق به مما يختص بنفسها ولا مدخلية للغير فيه اذ لم يثبت الا نفوذ الاعتراف في وتاثيره فيما يختص به فلو طلقها الثاني او مات لم يجز لها التزويج بغير الاول وليس لها على الثاني مهر ولا نفقة كما مر نعم يبقى المرافعة مع الزوج الثاني فان كان له بينة فيحكم بمقتضاها والا فللاول تحليفه فان حلف فيحكم له بكل ما يقتضيه زوجيتها مما لا ينافيه تصديقها الاول فلا يجوز له الخامسة ولا نكاح امها ونحوها ويتسلط على جماعها ومنعها من الخروج ويجوز اجبارها على التمكين والاطاعة لانهما حقان ثابتان له عليها فلا يزول لان الاعتراف ليس بحجة بل اجماعا وان لم يحلف يقضي بالنكول وان كذبته فان اقام البينة فيحكم له والمراد بالبينة المعتبرة هنا وفي صورة تصديق الزوجة ايضا من شهد على العقد للاول واعترافها به قبل العقد او الاعتراف للثاني والا فلا فقيل ينقطع دعواه عليها في الزوجية بلا خلاف كما قيل للروايات الثلث المتقدمة ولا حلف عليها بل للاصل لان المتبادر من عمومات الحلف ورده انما هو الموضع الذي لو لم يحلف المنكر ثبت الحق ولا يثبت هنا حق له بل قيل ينقطع دعواه فيما يترتب على الزوجية ايضا للاصل واطلاق الروايات وخالف فيه جماعة فاوجبوا اليمين عليها بالاضافة اليه لعمومات اليمين وورود بعد عموم فيها يشمل ما نحن فيه نظرا الى ان المتبادر منه لزوم الحلف لقطع اصل الدعوى لا لوازمه والعمدة في التعدية اليها هو الاجماع ولم يثبت هنا اقول الحق انه يمنع التبادر المذكور بل لو سلمنا اختصاص اليمين بما ينقطع به الدعوى فانما هو بالاجماع المنتفي في المقام فيبقى العمومات بلا مخصص فالحق توجه اليمين عليها بالنسبة الى ما يترتب على الزوجية ان كان بل الظاهر توجهها اليه بالنسبة الى الزوجية ايضا للعمومات المذكورة الدافعة للاصل مع منع التبادر الذي ادعوه فيها ايضا بل الاختصاص الذي ذكروه انما هو بالاجماع وهو هنا منتف واما الروايات الثلث فلا يثبت الا انها امرءة الثاني ولو حلفت لا انه ليس عليها الحلف وقد يريد الزوج المدعي تحليفها تشفيا له على انكارها هذا مع ان مورد الروايات ما لم يكن الزوج الثاني عالما ولم يدع المدعي علمه وقد يدعي عليه العلم علما او ظنا ايضا فعلى هذا يلزم ان لا يكون للمدعي تحليف واحد منهما اذ لا يثبت بتصديق احدهما الزوجية والتحقيق ان يقال لو ادعى على الزوجة فقط واعترف بعدم علم الزوج فليس له تحليفها اذ التحليف انما يكون في مورد يمكن اثبات الحق بالنكول او الرد وهو منتف في المقام ولو ترك الحلف لم يترتب عليه اثر ولو لم نعثر بعدم علم الزوج فله تحليفها على نفي الزوجية ايضا وثمرته انه مع النكول او الرد يتم دعواه على الزوج ويثبت الزوجية له بنكوله او رده ايضا ثم ان للمسئلة صورا كثيرة اخرى كما اذا كانت الزوجة مولى عليها فادعى على وليها او غير ذلك يستخرج حكمها مما يذكر في كتاب القضاء ان شاء الله تعالى

السادسة عشر لو ادعت امرءة زوجية رجل فيجري فيه الصور المتقدمة في المسئلة السابقة ونظيرها ما اذا كان الدعوى على الزوجة ما اذا كان الزوج مزوجا بما لا يجتمع مع زوجته هذه كاختها او بنتها او كالاربع ويظهر حكم الجميع مما ذكرنا **السابعة عشر** لو ادعت امرءة مزوجة زوجية رجل اخر فان صدقه ذلك الرجل يقضي عليهما بما يختص بكل منهما ويبقى لها دعوى مع زوجها الاول فان صدقها فحكمه ظ وكذا ان قال لا ادري وان كذبها فيكون منكرا لان الزوجة ح مدعية لفساد نكاح هذا الزوج فان اقامت الزوجة البينة التي شهدت بالتفصيل المتقدم فحكم لها وكذا ان حلفت اليمين المردودة والا فيحلف الزوج الاول ويحكم له وان كذبها الثاني فعليها البينة فان اقامتها فيحكم لها والا فلها تحليفه فان حلف والا فيحكم لها وثمرته فيما يترتب على الزوجية وفي الدعوى على الزوج الاول وعلى جميع التقادير يؤخذ بما يختص بها باعترافها بفساد نكاح الاول ومنه يظهر الحكم لو ادعى رجل زوجية امرءة مزوجة

الثامنة عشر لو اجتمعت دعويان غير ممكن الاجتماع صدقهما في الزوجية كان يدعي امرءة زوجية رجل ورجل اخر زوجيتها او ادعى رجل زوجية امرءة واختها او بنتها او خامستها ايضا زوجيته وكان الرجل الاول في الدعوى الاول والمرءة الاولى في الثانية منكرا لان مع تصديقه يرجع الى المسئلة السابقة سواء كان التصديق مسبوقا بانكار ورجوع او لا فيكون هناك دعويان يكون المرءة والرجل الثاني في المثال الاول والرجل والمرءة الثانية في الثاني مدعيين في احد الدعويين منكرين في الاخرى فلا يخ اما ان يكون للمدعيين البينة او لا يكون لشيء منهما بينة او يكون لاحدهما خاصة فعلى الاخير يكون لذي البينة اقامة بينة ولفاقدها حلف المدعى عليه على الاخرى فان سبق الاول في اقامة البينة وحكم له يكون الثاني من باب مسئلة دعوى المزوجة زوجا اخر او دعوى الرجل زوجية المزوجة او دعوى المرءة زوجية رجل له زوجة لا يجتمعان او الرجل زوجية امرءة لا يجتمع مع زوجته وقدم حكم الجميع الا انه لا يطلب البينة هنا من ذي البينة الذي اقامها ثانيا فيما كان الحكم في السابق طلب البينة منه لانه قد اقامها اولا وان سبق الثاني في الحلف فان حلف المنكر فحكمه ظ وان نكل او رد ثبت دعوى المدعي ويرجع المسائل الاربع الحاصلة باعتبار المثالين والمدعيين الى بعض المسائل المتقدمة التي ظهر حكمها ايض مثلا لو نكل الرجل الذي يدعي الرجل زوجيته قبل اقامة الرجل الاخر البينة على زوجيتها تصير من باب مسئلة مدعي زوجية المزوجة وهكذا ولا يمين على ذي البينة ح فما شهدت له البينة للاصل وتوهم شيخنا الشهيد الثاني في ضه حكم المص به فنسبه اليه وتبعه بعض لخ ولم يذكره احد قبله كما صرح به في ضه مع ان الظ ان مراد المص الحلف للدعوى الاخرى لا على ذي البينة كما فهمه الشارح وحمل الاخر على ذي البينة مع ان المراد منه الادعاء الاخر وعلى الثاني وهو ان لم يكن لهما بينة فلكل واحد منهما تحليف المدعى عليه ولا يخ اما ان يحلفا او يحلف احدهما والاخر يرد او ينكل او هما معا يردان او ينكلان فان حلفا فالحكم ظاهر وان حلف احدهما ورد الاخر او نكل فاما يسبق التحليف او الرد والنكول فان سبق التحليف فيرجع المسائل الاربع الى اربع من المسائل المتقدمة مثلا ان حلف المرءة لمدعي زوجيتها او لا ثم ادعت هي اليمين المردودة من الرجل الاخر المنكر زوجيتها يرجع الى ما اذا ادعت المرءة التي ليس لها زوج زوجية رجل وحلفت يمينا مردودة وان حلف الرجل المدعى لاخت من يدعي زوجيتها يرجع الى ما اذا ادعى الرجل زوجية امرءة لا مانع لها وهكذا وان سبق الرد او النكول التحليف يرجع الى مسائل اربع اخرى من المسائل المتقدمة مثلا ان نكلت الزوجة اولا ثم اراد حلف الرجل المدعى عليه يرجع الى مسئلة دعوى المرءة المزوجة زوجية رجل اخر وهكذا وان ردا او نكلا معا فيرجع الى اربع مسائل اخرى من المسائل المتقدمة مثلا لو نكل الرجل الذي يدعي عليه اخت الزوجة التي يدعي هو عليها بعد رده الحلف يصير مسئلة ما اذا ادعى الرجل المزوج زوجية من لا يجتمع مع زوجته وهكذا وعلى الاول وهو ان يكون لكل منهما بينة فاما يكونان مورختين فيعمل بالسابق ووجهه ظ مضافا الى قوله في ذيل رواية الزهري الاتية الا بوقت قبل وقتها او احدهما خاصة فيعمل بمقتضاها خاصة لاصالة تاخر الحادث ولرواية الزهري الشاملة باطلاقها لما اذا كانت بينة الزوج موقتة بل ظهورها فيها من جهة قوله لان الزوج قد استحق بضع هذه المرءة وقوله قبل وقتها فانها ظاهر ان في توقيت بينة الزوج او ليس شيء منهما مورخا فيتعارضان وظاهر انه لا يمكن العمل بالبينتين للتناقض ولا باحدهما من دون مرجح لبطلان الترجيح بلا مرجح فمقتضى القاعدة اما طرحهما فيصير مثل ما اذا لم يكن لهما بينة اصلا وقد عرفت حكمه او يقرع بينهما ان جاز القرعة اذا تعارضت البينتان لانها لكل امر مشكل الا انه ورد في رواية الزهري في رجل ادعى على امرءة انه تزوجها بولي وشهود وانكرت المرءة ذلك واقامت اخت هذه المرءة على هذا الرجل البينة انه تزوجها بولي وشهود ولم يوقت وقتا ان البينة بينة الزوج ولا يقبل بينة المرءة لان الزوج قد استحق بضع هذه المرءة وتريد اختها فساد هذا النكاح ولا يقبل بينتها الا بوقت قبل وقتها او دخول بها وضعفها منجبر بالشهرة بل دعوى عدم الخلاف والاجماع ومقتضاها استثناء صورة من توقيت احدى البينتين وصورة من انتفاء التوقيت فيهما عن الحكم الذي ذكرنا وهي ما اذا كان الزوج قد دخل بالمدعية فانه ح يقدم بينة الزوجة سواء وقت بينة الزوج ام لا لان الظ كونه لدخول لزوجته فيقدم الظ على الاصل في الصورة الاولى ويقدم المقارن للظ على الفاقد له في الثانية بالنص المذكور ولانه اما ظاهر في صورة توقيت بينة الزوج كما مر فيثبت الحكم في الاولى بالنص احد وفي الثانية بالاولوية او شامل لها فيثبت في الصورتين بالاطلاق ولا يرد الاشكال بان الزوج منكر فلا وجه لتقديم بينته لانه مدع بالنسبة الى المرءة الاخرى وهي منكرة كما صرحت به الرواية فاعتبار بينته انما هو بالاضافة اليها لكونه مدعيا في مقابلها ولكن الحكم مخصوص بمورد الرواية اي ما كان الرجل مدعيا على المرءة واختها عليه ولا يتعدى الى غيره حتى الى ما اذا كانت المدعية على الرجل بنتها او امها بل الحكم في ساير الشقوق بجميعها ما ذكرنا من القواعد فالقول بالحكم للمدعية في المثال الثاني مع يمينها في صورة انتفاء البينة وتحقق الدخول بها

يظهر

فيما لو اجتمعت دعويان غير ممكن الاجتماع في الزوجية والمرءة لما صح هذه

٢٠

ترجيحا للظ على الاصل مط ولو مع البينتين مط لرجحان بينة على بينتها الانكار ما فعله الذي لا يعلم الا من قبله فلعله عقد على المنكرة قبل عقده على
المدعية غير صحيح لمنع ترجيح الظ على الاصل باطلاقه ومنع عدم امكان العلم الا من قبله مع انه غير جار في صورة توقيت البينتين بوقتين متساويين
ثم ان بعد تقديم بينة المنصوص هل عليه اليمين ايض الحق لا للاصل فان مشروعية اليمين توقيفية ولم يوقف في المورد وقيل نعم لجواز وقوع لم
يطلع عليه البينة قلنا هذا القدر غير كاف في اثبات اليمين بل اللازم في اثباتها الدليل الشرعي والجواز بعد حكم الشارع بالتقديم غير مضر
والا فمع اليمين ايض لا ينتفي الاحتمال نعم لو ادعى عليه سبق عقد حتى يتحقق دعوى اخرى اتجه الحكم باليمين **مسئلة** الظ وجوب مراعاة الولي
عدم المفسدة في النكاح لظاهر الاجماع فلا يجوز معها ولو زوج والحال هذه بطل وهل يجب مراعاة المصلحة في النكاح الظ لا للاصل والعمومات
نعم لو قلنا بوجوب مراعاة المصلحة في التصرفات المالية يجب على الزوج مراعاتها في المهر بل يحتمل التعدي الى الانفاق ايض والمصلحة المراعاة انما هي
بحسب وقت النكاح لا ما يتجدد بعده **مسئلة** لا يشترط في تزويج المولى عليها ان يكون بمهر المثل او ازيد للاصل واطلاقات تزويج الولي
ولا يتوهم ان الاصل عدم تحقق التزويج اذ لا كلام في ان الاختلاف هنا ليس لعدم صدق التزويج فلو زوج بدونه صح العقد ولزم وان لم يراع فيه
مصلحتها ما لم يكن لها فيه مفسدة للاطلاقات والعمومات كصحيحة الحلبي في الجارية يزوجها ابوها بغير رضا منها قال ليس لها مع ابيها امر اذا
انكحها جاز انكاحه وان كانت كارهة وصحيحة ابن الصلت وصحيحة ابن بزيع وغيرها المتقدمة في بحث ولي العقد ولا يعارضها ما دل على ثبوت الخيار
كصحيحة محمد لما مر من مرجوحيتها او بما قيل ببطلان العقد مع عدم رعاية المصلحة غير كونه خلاف المصلحة وقيل بان لها خيار فسخه لفساد المهر الذي
جرى عليه العقد لعدم رضاها بدون فيه اولا ومنع اقتضاء فساد المهر الخيار في النكاح للزوج الى مهر المثل وثانيا فساد المهر بل الحق صحة المهر
المسمى ولزومه ايض لمثل ما ذكر من الاصل والعمومات وعمومات لزوم المهر المسمى كلا او نصفا المذكورة في ابواب ما يوجب المهر وما اذا ماتت المرئة
او طلقت قبل الدخول المعتضدة كلها بقوله تعا او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فاذا ساغ له العفو فنقصه ابتداء اولى وفاقا للمحكي عن ط
وف وقيل بالبطلان نقله في ط لان عليه مراعاة القيمة في مالها ففي بضعها اولى وهو ممنوع وعن المحقق وفي عد ويرا اثبات الخيار لها فيه
سواء اعتبر فيه المصلحة ام لا لانه عوض لها في بضعها فالنقص فيه ضرر منفي في الشرع فينجبر بتخييرها في فسخ المسمى والرجوع الى مهر المثل وفيه ان
النكاح ليس في الحقيقة معاوضة ولذا لا يشترط فيه المهر ايض فاذا قبل الخلو عنه يقبل النقص بالطريق الاولى وليس المهر عوضا حتى يلزم من
نقصه الضرر بل المط الاصلي في النكاح بقاء النسل وتحصين الفرج فلا ينظر الى ما يقابله من العوض الواقع بالعرض وفي ضمن قوي اللزوم في
المسمى مع مراعاة المصلحة والخيار مع عدم مراعاتها واستوجهه في المفاتيح وشرحه لان الاصل في تصرف الولي مراعاة مصلحة المولى عليه فحيث
اوقعه على خلاف المصلحة كان لها الخيار وفيه منع الاصل في المورد للاصل **مسئلة** لو زوج الولي المولى عليه باكثر من مهر المثل فان كان
من مال الولي صح ولزم بلا خلاف كما قيل وان دخل المهر في ملك المولى عليه ضمنا وكذا ان كان ذلك مقتضى مصلحة لانها اللازم جائزة و
الا فالحق ثبوت الخيار له لانه اضاعة للمال وضرر منفي في الشرع ومفسدة فيجب دفعه وهو بالخيار يندفع بل يمكن ان يقال انه مناف للمصلحة التي
يستفاد من الاخبار لزوم مراعاتها على قيم الصغار بل لم يثبت من دليل جواز مثل ذلك التصرف في اموالهم فيبطل اصل المهر ويحتمل ضمان المولى له ان كان ابا
لاطلاق قوله في صحيحة الحذاء والمهر على الاب للجارية وفي صحيحة محمد فان المهر على الاب خرج عنه الصورة التي يتعلق بذمة المولى عليه بالدليل فيبقى الباقي و
منه المورد سيما اذا كان اطلق ولم يصرح بتعلقه بمال الصبي ثم ان قلنا ببطلانه او بثبوت الخيار له ولم يجزه بل ابطله فهل يبطل العقد اولا بل يكون
لازما ويثبت لها مهر المثل او يثبت لها الخيار فيه الاول مقتضى تبعية العقود للقصود والثاني مبني على عدم فساد النكاح بفساد المهر او الشرط والثالث
لا وجه له الا ان ثبت عموم صحة النكاح مع فساد المهر او الشرط بحيث يشمل المورد فالاول والا فالثاني ويأتي تحقيقه في بحث المهور هذا اذا لم يعلم المرئة
فساد المهر او تخير الزوج حين النكاح واما لو علمته فيصح النكاح ويلزم البتة لعدم المقتضي للبطلان او الخيار فان مع علمها لا يعلم قصدها النكاح بالمهر
المخصوص البتة فلا يؤثر فساد المهر كما بيناه وجهه مفصلا في عائدة العقود تابعة للقصود من كتاب عوائد الايام **مسئلة** لو زوج الولي الانثى
او الذكر بمن فيه احد العيوب الموجبة للفسخ كان للمولى عليه الفسخ بعد الاطلاع والكمال سواء علم به الولي حين العقد اولا وسواء كان العقد مقتضى
المصلحة ام لا لادلة ثبوت الخيار مع احد هذه الاوصاف والجهل به كصحيحة الحلبي يرد النكاح من البرص والجذام والجنون والعفل وقريب منه صحيحة الاخرين
وغيرهما من اخبار العنين والمجنون الاتية في بحثها وقد يستشكل في خيار المولى عليه مع علم الولي بالعيب لانه ان راعى الغبطة مضى تصرفه والا
كان باطلا او فضوليا ويضعف بمنع الشرطية لاطلاق ادلة التخيير بالعيب وعدم الدليل على اعتبار الغبطة زيادة على التزويج والضرر
بالعيب المنفي يجبر بالخيار ولا يعارض غيره وعن ظاهر ف عدم الخيار ولا وجه له بعد ما عرفت وقد يوجه بانه مبني على وجوب اعتبار المصلحة على
الولي فبعد رعايتها لزم العقد ورفع الاختيار وفيه منع الوجوب اولا وعدم ايجابه لتخصيص ادلة الخيار ثانيا **مسئلة** لو زوجها الولي بغير
كفو فان كان عدم الكفاية مما يوجب الخيار كالاعسار الذي لا يقدر معه على الانفاق على القول بالخيار فيه كان لها الخيار ايض وان كان مما يمنع عن
التزويج كالكفر ونحوه بطل العقد والوجه فيه ظاهر **مسئلة** الوكيل ان كان مقيدا يجب عليه متابعة القيد فان خالف وقع فضوليا
وان كان مطلقا يختار ما شاء ومن اراد الا ان يدل قرينة حالية على ارادة قيد فيجب اتباعه وان خالفه فيكون كما اذا خالف المقيد **مسئلة**

النكاح

كتاب النكاح

في صحة نكاح الفضولي وانه غير لازم ولكنه يلزم بالاجازة

النكاح الفضولي غير لازم بل يلزم بالاجازة من ولي العقد فان اجاز لزم والا بطل في الحر والعبد وفاقا للمفيد والعماني والسيد والنهاية وئب وتصا
والديلمي والقاضي والحلبي والحلي والفاضلين وجميع من تاخر عنهما بل هو على الاشهر الاظهر بل في الناصريات الاجماع عليه مطلقا وفي السرائر في الاولى
وعن ف في الثاني للمستفيضة من النصوص منها في الاول كموثقة البقباق وفيها اذا زوج الرجل ابنه فذلك الى ابنه وصحيحة الحذاء وفيها عن
غلام وجارية زوجهما وليان لهما وهما غير مدركين فقال النكاح جائز وايهما ادرك كان له الخيار الحديث وفي ذيلها ما يصرح بان المراد بالولي
غير الاب واثبات الخيار وان لم يكن صريحا في الفضولي لجواز ارادة خيار الفسخ ولكنه يثبت المط بضميمة الاصل لان خيار الفسخ مع الفضولي ينافي
في كثير من الاحكام ويزيد الاول باحكام مخالفة للاصل فيثبت المشترك وينفي الزايد بالاصل مع ان تتمة الصحيحة وهي قوله وان ماتا قبل ان يدركا فلا ميراث
بينهما ولا مهر الا ان يدركا ويرضيا قلت فان ادرك احدهما قبل الاخر قال يجوز ذلك عليه ان هو رضي قلت فان كان الرجل الذي ادرك قبل الجارية ورضي
بالنكاح ثم مات قبل ان يدرك الجارية اترثه قال نعم يعزل ميراثها منه حتى تدرك فتحلف بالله ما دعاها الى اخذ الميراث الا رضاها بالتزويج الحديث صريح
في ان النكاح فضولي اذ لو كان المراد خيار الفسخ كان كافيا في التوريث من غير حلف ولم يسقط التوارث بالموت قبل الادراك ورواية محمد رجل زوجته امه وهو
غائب قال النكاح جائز ان شاء المتزوج قبل وان شاء ترك فان ترك المتزوج تزويجه فالمهر لازم لامه وصحيحة ابن بزيع المتقدمة في تزويج الوصي وغير ذلك
ومنها في الثاني كحسنة زرارة عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذاك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما فقلت اصلحك الله ان الحكم
ابن عيينة وابراهيم النخعي واصحابهم يقولون ان اصل النكاح فاسد فلا يحل اجازة السيد اليه فقال ابو جعفر ع انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه
فهو له جائز ورواية عن رجل تزوج عبده بغير اذنه فدخل بها ثم اطلع على ذلك مولاه فقال ذلك الى مولاه ان شاء فرق بينهما وان شاء اجاز نكاحهما
الحديث ويدل عليه ايض صحيحة ابن وهب المروية بطرق عديدة وصحيحة الاخرى ايض وروايتا علي بن جعفر وعبيد بن زرارة وغيرها مما يظهر للمتتبع في ملو
خلافا لاحد قولي الشيخ في ف وط فابطل الفضولي هنا من اصله ولفخر المحققين فابطله في جميع العقود التي منها النكاح للاصل وبعض الاخبار العامية
والروايات الخاصية منها الروايات المتقدمة المتضمنة لقوله ع ولا تنكح الايامى ولا يزوجها الا برضا منها وقوله لا تزوج ذوات الاباء من الابكار
الا باذن ابائهن ونحوها ومنها رواية البقباق في الامة تتزوج بغير اذن اهلها قال يحرم ذلك عليها وهو الزنا والاخرى الرجل يتزوج الامة بغير علم اهلها
قال هو زنا ان الله يقول فانكحوهن باذن اهلهن والاصل يندفع بما مر والعاميات مردودة بعدم الحجية والخاصيات المتقدمة عن الدال على الحرمة خالية
مع انها اعم مط من ادلة الجواز لاشتمالها الفضولي وغيره فيخصص بها وروايتا البقباق غير ناهضتين اذ لا شك ان التزويج ليس زنا فيكون المراد منه
الوطي وحمل الزنا على انه مثله مجاز ليس باولى مما ذكرنا مع انهما معارضتان بصحيحة ابن حازم في مملوك تزوج بغير اذن مولاه اعاص لله قال عاص لمولاه قلت
حرام هو قال ما ازعم انه حرام قل له ان لا يفعل الا باذن مولاه ولا يتوهم دلالة مفهوم صحيحة محمد المتقدمة القائلة بانه ان كان ابواها اللذان زوجاها فنعم
جائز ولكن لها الخيار اذا ادركا الحديث على عدم جواز الفضولي من غير الابوين لاحتمال كون المراد خيار الفسخ دون الرد والاجازة في الفضولي ولمن ابطل
الفضولي في المملوك خاصة لرواية عامية مردودة ولقبح التصرف في ملك الغير بدون اذنه وكونه منهيا عنه ويرد بمنع النهي عن هذا بعد ما مر بل منع كون
ذلك تصرفا ثم على المشهور المختار فهل يصح الفضولي مطلقا اي من كل من كان او يختص بالبعض المش هو الاول لما مر وعن ابن حمزة اختصاصه بتسعة مواضع
عقد البكر الرشيدة على نفسها مع حضور وليها وعقد الابوين على الابن الصغير وعقد الجد مع عدم الاب وعقد الاخ والام والعم على صبية وتزويج
الرجل عبد غيره بغير اذن سيده وتزويجه من نفسه بغير اذن سيده لتوقيفية العقود واختصاص ما مر بهذه المواضع ولا دليل في غيرها وهو كذلك
فاني الى الان لم اعثر على خبر يتجاوز عنها بل لا يبعد اختصاص قول بعض القدماء ايض ببعض المواضع لخلو كلام كثير منهم عما يفيد التعميم ولعل مستند
المشهور في التعدي الاجماع المركب او تنقيح المناط والثاني منظور فيه واما الاول فان ثبت كما هو المظنون فهو والا فللتامل في التعميم مجال واسع والامر
الاحتياط واضح بل في صحيحة الحذاء في رجل امر رجلا ان يزوجه امرأة من اهل البصرة من بني تميم فزوجه امرأة من اهل الكوفة من بني تميم قال خالف امره
وعلى المأمور نصف الصداق لاهل المرأة ولا عدة عليها ولا ميراث بينهما وهي بترك الاستفصال يدل على بطلان التزويج ولو قبله الزوج نعم في عموم روايتي
عباد وعبيد الاتيتين الحاصل بترك الاستفصال دلالة على جواز نكاح غير من ذكر مطلقا الصغيرة فضوليا ومعه يقرب دعوى الاجماع المركب في الجميع
اذ الظ بعد التجاوز عن التسعة عدم القول بالفصل وعلى الاختصاص يكون فضولية التسعة انما هو على القول بعدم استقلال البكر وعدم ولاية
الاب على الابن ولا الجد مع عدم الاب واما على الاقوال الاخر فينقص مواضع الفضولي عن التسعة فروع ا المراد بالعقد الفضولي الصادر عمن لا يملك
امر المعقود عليه اصالة او ولاية او وكالة فالصادر عن احد الثلثة لا يكون فضوليا وهل يجوز لاحد الاخيرين ايقاعه فضوليا فيما له فيه الاختيار
بان يقصد ايقاعه من جانب المعقود عليه فان شاء ردا الظ لا لعدم ثبوت جواز الفضولي ولان قصده لا يؤثر في سقوط اختياره للاصل
ومع الاختيار لا يكون في النكاح خيار نعم لو اوقع احدهما ما ليس له فيه الاختيار فضوليا كتجاوز الوكيل عما وكل فيه او الولي فيما له فيه الاختيار بان
يقصد ايقاعه من جانب المعقود عليه فان شاء اجاز وان شاء رد الظ لا لعدم ثبوت جواز الفضولي عنه ولان قصده لا يؤثر في سقوط اختياره للاصل
ومع الاختيار لا يكون في النكاح خيار نعم لو اوقع احدهما ما ليس له فيه الاختيار فضوليا كتجاوز الوكيل عما وكل فيه او الولي فيما له فيه الولاية كالعقد
بازيد من مهر المثل جاز وان لم يجز ولاية ب هل يشترط في صحة الفضولي قصد كونه فضوليا او عدم قصد كونه بالاختيار ام لا ويظهر الفائدة فيما اذا ظن

في بيان المراد من العقد الفضولي

لكان عدم الفسخ

عنده

الفضولي كالام او الاخ كونه وليا او الوكيل عموما وكالة او الولي عموم ولاية لما يفعل ايضا ولم يكن كذلك الظ الاخير لاطلاقات الاخبار الفضولي ح
الظ عدم الخلاف في عدم اشتراط التصريح بالفضولية في اللفظ ولو قال الوكيل المتعدي عما له الوكالة فيه فضولا زوجت موكلتي جاز لصدق كونها
موكلة وكذا الولي ولو قال لمن ليس له وكالة اصلا كذلك لم يصح الا اذا صح التجوز وقصد المعين ى لو سبق العقد الفضولي بالانكار او اظهار الكراهية
كان استئمار من يريد تزويجه فلم ياذن وانكر فهل يؤثر الفضولي عنه بعده الا مع مضي زمان وحدوث امر جوز معه الرضا ام لا هـ يشترط في تحقق الاجازة
علم المخير بالخيار فلو لم يعلمه وظن اللزوم ولاجله رضي ومكن لم يسقط خياره ولم يكن ذلك اجازة لعدم الصدق واستصحاب الخيار و ليس الخيار في الفضولي
فوريا فلو اطلع وسكت له الخيار وكلما اراد للاصل والاستصحاب بل الاطلاق ز لو قبلت العقد الفضولي واجازه لزم من جهته وليس له بعده
رده الا بالطلاق اجماعا ولو رده لم يؤثر بعده الاجازة للبطلان بالرد بالاجماع فلم يبق شيء يؤثر معه الاجازة ح الاجازة كاشفة ما ثبت
العقد كما يدل عليه صحيحة الحذاء الحاكمة بالتوارث مع لحوق الاجازة الموت خلافا للمحكي عن النهاية وقد تاول بما يؤول معه الى الاول والمراد
بكونها كاشفة انها يكشف عن تحقق الزوجية حال العقد ولا ينافيه توقفها على الاجازة وذلك اذ كما انه يجوز ان يكون الايجاب المقارن للايجاب
سببا للزوجية الحالية يمكن ان يجعل الشارع العقد المتعقب للاجازة ولو بعدا ان سببا للزوجية الحالية بمعنى انه يكون السبب العقد المتصف بهذا
التعقيب ولما كان في الواقع اما بعينها ام لا فهي في الواقع اما حاصلة او لا ويعلم الحقيقة بحصول التعقيب وعدمه **مسئلة** لا تنكح الامة الا
باذن المولى رجلا كان المولى او امرأة دائما كان النكاح او منقطعا اجماعا في الاول وعلى الاشهر الاظهر في الثاني مط بل بلا خلاف كما عن الحلي بل
بالاجماع لعدم قدح مخالفة الشيخ في النهاية فيه سيما مع رجوعه عنه في المسائل الحائريات للادلة القطعية من العقل والكتاب والسنة المانعة عن
التصرف في ملك الغير بغير اذنه والروايات المستفيضة بل المتواترة في المقام المانعة منطوقا او مفهوما عن تزويج امة الغير بدون اذنه ويؤيده
بل يدل عليه ايضا مثل رواية ابي هلال عن الرجل هل يحل له جارية امرأته قال لا يمسها له وموثقة الساباطي في المرأة تقول لزوجها جاريتي لك قال لا
يحل فرجها الآن بيعها او هبته دلتا بالمفهوم على عدم حلية فرجها بمثل ما نحن فيه وخالف فيه الشيخ في النهاية لصحيحة سيف بن عميرة المروية
عن الص بلا واسطة تارة لا باس بان يتمتع الرجل بامة المرأة واما امة الرجل فلا يتمتع بها الا بامره وبواسطة داود بن فرقد اخرى عن الرجل يتزوج
بامة بغير اذن مواليها فقال ان كانت لامرأة فنعم وان كانت لرجل فلا وبواسطة علي بن المغيرة ثالثة عن الرجل يتمتع بامة امرأة بغير اذنها قال لا باس
به وهي مع اضطرابها الاختلافها سندا ومتنا مردودة بالشذوذ كما نص عليه جماعة مضافا الى احتمال ارجاع ضمير اذنها في الاخيرة الى الامة و
ظهور التزويج في الثانية في الدائم المجمع على عدم جوازه بدون الاذن مطلقا وعدم ثبوت الحقيقة الشرعية للتمتع في العقد المنقطع فيحتمل ان
يراد الوقاع بعد العقد مع الاذن ويكون المط جوازه من دون استبراء في امة المرأة دون الرجل فيحتاج فيه الى اذنه او اخباره بعدم وقاعه
مسئلة لو اذن المولى لعبده في التزويج فان اطلق المرأة والمهر يزوج من شاء بمهر مثلها او اقل لعدم انصراف الاطلاق الى غير مهر المثل
بقرينة الحال مقيدة للاطلاق بل لا يبعد تقييد المرأة بمن يليق بحال المأذون وان عين المرأة خاصة تزوجها خاصة بمهر المثل او اقل وان عين المهر
تزوج به من شاء وان تزوج من مهر مثلها دونه وان عينهما تعينا وبما ذكرنا من تقييد الاطلاقين بمهر المثل واللائق بالحال يندفع الاستشكال
في جواز الاطلاق لتفاوت المهر تفاوتا فاحشا فيشكل التزامه على السيد مع انه لو لم نقل بالتقييدين فقد قدم السيد نفسه عليه حيث اطلق
له الاذن ثم مع تعيين المهر صريحا او بشاهد الحال لو زاد عنه فقيل النكاح صحيح مع عدم المهر او فساده فههنا اولى والزائد على المأذون فيه في
ذمة العبد يتبع به بعد الحرية نسب الى المبسوط واختاره في عد واللمعة وفيه اشكال اذ لم يثبت اذن المولى في مثل هذا النكاح بل تعيين المهر او
شاهد الحال بما يصلح قرينة لتقييد اذنه بغير الزائد فلم يعلم اذن المولى فيه فيقع اما باطلا او فضوليا وهو الاظهر كما مر وايضا ان اريد تعلق الزائد
بذمة العبد ح فهو لكونه ملكا للغير يتوقف على اذنه وان اريد تعلقه بعد الحرية ففساده ظاهر مع ان الزوجة ايضا ان جهلت بالحال والحكم فالتمام ضيق
بالمستحق على ان يكون محلا لها في ذمة المولى او في كسبه ولا يرد ان التقصير على جهلها اذ لا مؤاخذة على الجهل باحكام المعاملات واما غير الزائد وهو القدر
المأذون فيه فمع تصريح المولى بجعله على احد الذمتين فيتعلق به وكذا النفقة وجهة ظ وان اطلق فذهب الحلي وابن حمزة والفاضلان والشهيدان
بل الاكثر الى انهما يستقران في ذمة المولى لان الاذن في العقد اذن في لوازمه ومنها المهر والنفقة وحيث ان العبد لا يقدر على شيء كان الاذن
موجبا لالتزام ذلك في ذمة المولى والحاصل انه يستحق بالعقد ولو لم يجب على المولى لم يمكن استحقاقه فان ذمة العبد الان مشغولة بتمامها بحقوق
المولى فلا يتعلق بها شيء وتجويز ان يتبع به بعد العتق يؤدي الى حرمانها راسا اذ ما لم يعتق ولم يقل به احد ولرواية علي بن ابي حمزة الصحيحة بمن اجمعت
العصابة على تصحيح ما يصح عنه في رجل تزوج مملوكا له امرأة حرة على مائة درهم ثم انه باعه قبل ان يدخل عليها فقال يعطيها سيده من ثمنه نصف ما فرض
لها انما هو بمنزلة دين استدانه باذن سيده والدين المستدان باذن السيد على ذمته كما في صحيحة ابي بصير رجل ياذن لمملوكه في التجارة فيصير عليه
دين قال ان كان اذن له ان يستدين فالدين على مولاه وان لم يكن اذن له ان يستدين فلا شيء على المولى ويستسعى العبد في الدين وقد
يستدل ايضا بموثقة الساباطي في رجل اذن لعبده في تزويج امرأة حرة فزوجها ثم ان العبد ابق فجاءت امرأة العبد بطلب نفقتها من مولى العبد فقال
ليس لها على مولاها نفقة وقد بانت عصمتها منه فان اباق العبد طلاق امرأته الحديث حيث ان قوله قد بانت في حكم التعليل لنفي النفقة عن المولى

في عدم جواز نكاح الامة الا باذن سيدها

اذا اذن المولى عبده في التزويج كان له الخيار بتزويج من شاء بمهر مثلها او اقل منه

فدل

كتاب النكاح

فيدل على ثبوتها مع عدم حصول مقتضاها بل فيها اشعار من جهة اخرى ايضا وهي ظهورها في شيوع مطالبة الموالي بنفقات زوجات العبيد وبرواية زرارة عن رجل تزوج عبده بغير اذنه فدخل بها الى ان قال وان فرق بينهما فللمرأة ما اصدقها الا ان يكونا اعتدى فاصدقها صداقا كبيرا الخبر فانها ظاهرة في تعلق الصداق بذمة المولى اذ لولاه لما كان لاشتراط عدم الزيادة والكثرة وجه ويعضده ايضا رواية شريح في عبد بيع وعليه دين قال دينه على من اذن له في التجارة واكل ثمنه فان الاذن في التجارة اذا كان موجبا لتعلق الدين الحاصل منها بذمة الآذن فكذا النكاح ثم هذه الاخبار وان اختصت بالمهر او النفقة الا ان عدم الفصل يوجب التعدي الى الآخر ايضا خلافا للمحكي عن ط والقاضي وابن سعيد فقواه بعض المتأخرين فقالوا انه على كسب العبد ان كان مكتسبا اي فيما يتجدد من كسبه بعد النكاح وان كان المهر الى اجل ففيما يتجدد من كسبه بعد الاجل وان لم يكن مكتسبا فاما على المولى او على ذمته فيقال للزوجة ان زوجك معسر بالمهر فان صبرت والا فلك خيار الفسخ وعلى هذا فيجب على المولى ان يخلي عبده للتكسب نهارا او الاستمتاع ليلا وليس له استخدامه الا ان يلتزم المولى ان ينفق عليه وعلى زوجته من ماله فله ان يستخدمه بشرط ان لا يزيد اجرة خدمته عما انفق عليهما فلو زادت عليه وجبت عليه بذل الزائد اليه ليصرفه في المهر وله ايضا استخدامه بقدر الانفاق خاصة واطلاقه في الزائد ليكتسب ويتصرف في المهر واستدل له بان الاصل براءة ذمة المولى والاذن في النكاح لا يستلزم تعلق لازمه بالذمة وانما يستلزم الاذن في لازمه وهو الكسب للمهر والنفقة وايضا فغاية العبد المكتسب اذا اذن في النكاح ان يصير في المهر والنفقة بمنزلة الحر المكتسب وقيل بتعلق النفقة برقبة العبد لان الوطي كالجناية واختاره الفاضل وقال انه اليق بمذهبنا فان امكن ان يباع منه كل يوم بقدر ما يجب عليه من النفقة فعل والا بيع كله كما في الجناية ووقف ثمنه ينفق عليها **اقول** القول الاخير ضعيف دليلا اذ ليس له دليل سوى الحمل على الجناية وهو قياس مردود واما قوله في رواية علي بن ابي حمزة المتقدمة يعطيها سيده من ثمنه فلا يدل على تعين ذلك فيمكن ان يكون من باب ذكر احد افراد المخير المتيقن حضوره ولذلك ذكره واما القول الثاني فهو الموافق دليله للاصل كما ظهر ووجهه الا انه كان حسنا لولا ادلة القول الاول وهي ايضا وان كانت قاصرة غير رواية علي بن ابي حمزة اما الاول فلان الاذن في النكاح يستلزم الاذن في لازمه ولكن لازمه حيث يطلق تعلق المهر والنفقة على الزوج لا غيره وهو الاصل الثابت من الادلة نعم لكون ذمة الزوج هنا مشغولة بحق المولى وغير قادر على شيء يستلزم تخلية ذمته عن حقه بهذا القدر وقدرته عليه لانه يقدر بعد اذن المولى وبهذا التقرير يندفع ما قيل في تتميم الدليل المذكور من انه حيث كان المهر والنفقة لازمين للنكاح والعبد لا يملك شيئا وكسبه من جملة اموال المولى كان الاذن فيه موجبا لالتزام ذلك من غير ان يتقيد بنوع خاص من ماله كما في ديونه فيتخير بين بذله من ماله ومن كسب العبد ان وفى به والا وجب عليه الاكمال انتهى فان اللازم للنكاح المهر والنفقة على الزوج فكان الاذن فيه موجبا لالتزام ذلك في هذا النوع الخاص من المال واما الموثقة فلجواز كون التعليل لسقوط النفقة مطلقا لا عن المولى خاصة فان السقوط المطلق يوجب السقوط عن المولى كما لو كان عليه ايضا واشعاره بشيوع ذلك ثم لجواز ان يكون ذلك المولى ينفق عليها لكسب العبد وخدمته او تبرعا فلذلك طلبتها الزوجة واما رواية زرارة فظاهرة لان المفروض فيها غير المأذون ولا المجيز ولا مهر عليه اجماعا واما رواية شريح فلابتنائه على النكاح على التجارة وهو قياس باطل الا ان دلالة رواية ابن ابي حمزة على هذا القول واضحة سيما بملاحظة صحيحة ابي بصير ولا يضر قوله يعطيها سيده من ثمنه لانه لا يدل على وجوب ذلك مع ان الثمن ايضا مال المولى ولذلك يترجح ذلك القول على القولين الآخرين فهو الراجح **مسئلة** اذا زوج الولي المولى عليه ثبت من جهته التوارث بلا خلاف نعرفه كما قيل حتى من خير الصبي عند الادراك قال المحقق في نكت النهاية ان الخيار عند البلوغ لا ينافي التوارث لانه عقد صحيح شرعا يصيران به زوجة وزوجا فيثبت لهما التوارث لاطلاق ادلة توارث المتزاوجين والاصل بقاؤه الى طرو المعارض وهو اختيار الفسخ عند البلوغ وذلك بخلاف الفضولي فانه لا يتحقق الزوجية قبل الاجازة ولذا لا يقال لرده فسخا وهو هنا ممنوع ويدل عليه مع ذلك الصحيحان في الصبي يزوج الصبية يتوارثان قال اذا كان ابواهما اللذان زوجاهما فنعم **مسئلة** التزويج الفضولي اما يكون من طرف واحد او الطرفين وعلى التقديرين اما يكون في الكبيرين او الصغيرين او المختلفين فهذه ستة اقسام وحكم الجميع مع بقاء الطرفين حتى اجاز الفضولي منهما او رد واضح ولو مات المعقود عليه فضولا قبل الاجازة بطل العقد والمهر والميراث ولو كان احد الفضوليين سواء بقي الآخر الغير الفضولي او الفضولي بعد الاجازة او قبلها ولا مهر ولا ميراث للاصل ولان شرط الصحة الاجازة ولم يتحقق وبعبارة اخرى لم يتحقق العلة التامة للزوجية ولو لفقد جزئها وهو الاجازة او لم ينكشف لنا الصحة ولقوله في صحيحة الحذاء فان ماتت الجارية ولم يكن ادركت ايرثها الزوج المدرك قال لا لان لها الخيار اذا ادركت ورواية عباد بن كثير عن رجل زوج ابنا له مدركا من يتيمة في حجره قال يرثها ان مات ولا يرثها الان لها الخيار ولا خيار عليها وقريب منها في رواية عبيد الآتية وهي وان اختصت بموارد خاصة الا ان التعليل بقوله لان لها الخيار يثبت الحكم في جميع الموارد ويبطل بموت ذي الخيار مطلقا ولو مات احد الفضوليين بعد الاجازة وقبل اجازة الآخر او رده او ما غير الفضولي في صورة فضولية احد الجانبين قبل اجازته او رده او مات الفضولي في صورة فضولية احد الجانبين قبل اجازته او رده فمقتضى الاصل ايضا بطلان العقد لان الاصل عدم ترتب الاثر على الاجازة بعد موت احد الطرفين لعدم قبول المحل حين الاجازة للزوجية وعدم تحقق الزوجية قبل الاجازة الا انه ثبت بالنص الصحيح وغيره تأثير اجازة الحي الحاصلة بعد موت الآخر اذا كان لازما من طرف الميت لا بمعنى تأثيرها الا على القول بكون الاجازة كاشفة وهو ايضا امر على خلاف الاصل غير معلوم الا من جهة دليل وهو صحيحة الحذاء وفيها بمعنى انها يكشف عن تحقق الزوجية

ل

اولا لا بمعنى تحقيقها حج والا لما ثبت التوريث فان كان الرجل الذي ادرك قبل الجارية ورضي بالنكاح ثم مات قبل ان تدرك الجارية اترثه قال
نعم يعزل ميراثها منه حتى تدرك فتحلف بالله ما دعاها الى اخذ الميراث الا رضاها بالتزويج ثم يدفع اليها الميراث ونصف المهر ورواية عبيد بن
زراره في الرجل يزوج ابنه يتيمة في حجره والابن مدرك واليتيمة غير مدركة قال نكاحه جائز على ابنه فان مات عزل ميراثها منه حتى تدرك فاذا ادركت
حلفت بالله ما دعاها الى اخذ الميراث الا رضاها بالنكاح ثم يدفع اليها الميراث ونصف المهر قال وان ماتت هي قبل ان تدرك وقبل ان يموت
الزوج لا يرثها الزوج لان لها الخيار عليه اذا ادركت ولا خيار له عليها ويدل عليه ايض رواية عباد المتقدمة في صدر المسئلة وذيل
صحيحة الحلبي المتقدمة في مسئلة ولاية الاب على الصغير ولا يضر كون صدرها في بيان حكم الطلاق الفضولي اذ الظاهر ان قوله حتى يدرك ايهما بقي فيحلف بالله وقوله
الا الرضا بالنكاح لا ربط له بالطلاق فهو ايض من احكام النكاح الفضولي وهذه النصوص وان كانت واردة في موارد خاصة الا ان منهم من خص الحكم بها
كون المعقود عليهما صغيرين فضوليين مع موت الزوج والغالب وفيهم من تعدى الى ساير الموارد بتنقيح المناط حيث يعلم انه لا مدخلية لشيء من الخصوصيات
في تاثير الاجازة نعم مقتضى هذه النصوص بعد رد مطلقها الى مقيدها انه يشترط ان يكون القبول لاجل الرضا بالنكاح بل هو مقتضى الاصل ايض لان
المؤثر هو اجازة النكاح لا غير وانه لا يقبل قول المخبر في كون الاجازة للنكاح الا بعد الحلف والظاهر المتبادر ان الحلف انما هو في القبول ظاهرا واما بالنسبة
الى الواقع فلا يحتاج التاثير الى الحلف فلو اجازت الجارية واقعا ولم يحلف تحرم على ابنيه ويجب عليها العدة لو كان المقام مقام العدة ولو اجاز الزوج ولم
يحلف يحرم عليه امها وعليه اداء مهرها ونحوه فهل يتوقف القبول على غير الرضا بالنكاح المتبادر هو الاول لظهور ان الحلف انما هو لبيان الواقع فاذا كان
الواقع معلوما فلا يترتب على الحلف فايدة وذلك كما اذا اجاز احدهما قبل اطلاعه على موت الاخر وقد مات واقعا او مع زعمه خلوه عن الارث اصلا ثم ظهر له
مال او اذا كان الحي زوجا وكان ما يجب عليه من المهر اضعاف ما ياخذه من الارث ولم يتعلق غرض باثبات اعيان التركة والحاصل ان المناط القطع بعدم
ابتناء الاجازة الا على الرضا بالنكاح وعلى هذا فتعدي الحكمين اي ثبوت النكاح بالاجازة بعد موت من يلزم من جانبه وتوقف الحكم به ظاهرا على الحلف مع
ثبوت التهمة الى جميع موارد المسئلة من كون الزوجين صغيرين او كبيرين او احدهما صغيرا والاخر كبيرا مع كونهما فضوليين والحاصل فضوليا والاخر اصالة او
ولاية او وكالة ودليل التعدي تنقيح المناط الفضوليين ومنهم من خص بما اذا كان المعقود عليه فضولا الصغير وعم الطرف الاخر بالنسبة الى الصغير المعقود
عليه فضولا او ولاية او الكبير المعقود عليه اصالة او وكالة والحاصل انه خص احد الطرفين بالصغير الفضولي وهو مختار عدة ولك وضه واسند النخعي الحلي
للزوم العقد هنا من الطرف الاخر فهو اقرب الى الثبوت واولى منه مما هو جائز من الطرفين كما في الصغيرين ومنهم من خص بالصغيرين الفضوليين مع تعميم
الحكم بالنسبة الى موت الزوج والزوجة اذ من المعلوم ان الارث هنا ليس الا للزوجية ولا يعقل الفارق بين الزوج والزوجة وايض اذا ثبت الزوجية لها
بعد موته فاولى ان يثبت له للزوم المهر عليه ومنهم من استشكل مع هذا التخصيص في صورة موت الزوجة ايض لاختصاص النص وهو صحيحة الحلبي بصورة موت
الزوج ويناقش ذلك في جميع ما مر دليلا للتعميم مط او في بعض موارد المسئلة بان الحكم انما هو على خلاف الاصل فيحكم فيما خرج عن المنصوص ببطلان العقد
متى مات احد المعقود عليهما بعد اللزوم من طرفه وقبل اجازة الاخر والتعدي انما يتم لو علمنا علة الحكم المنصوص وهي غير معلومة لانها في غير منصوص العلة
اما يعلم بالعقل او الاجماع والاول لا مدخلية له في المقام والثاني مفقود وعدم تعقل الفارق لا يدل على عدم تحققه وثبوت الاولوية المدعاة ايض موقوف
على العلم بالعلة وهو غير متحقق فيحصر الحكم بما اذا كان المعقود عليهما صغيرين ومات الزوج **اقول** لك لا يخفى انه لو كان اللازم القصر على المنصوص لما
اختص بهذه الصورة ايض لثبوت الحكم فيما اذا كان الزوج كبيرا ايض من روايتي عباد وعبيد وفي صورة موت الزوجة بصحيحة الحلبي بل يثبت الحكم في جميع الموارد
بالعلة المنصوصة في رواية عباد بقوله لان لها الخيار ولا خيار عليها فانها تدل على توريث كل من كان له الخيار بعد موت من لا خيار له والظاهر انه لا يكون
الا بعد الاجازة مع ان في عدم جريان تنقيح المناط في الموارد ايض نظرا ولا يلزم من عدم القطع بالعلة بالدليل العقلي ولا بالاجماع عدم القطع به اصلا
اذ قد يعلم بالاستقراء او عدم معهودية اعتبار مثل ذلك الفرق في الاحكام الشرعية واكثر ما ينقح فيه المناط من ذلك القبيل فالحق تعميم الحكم بالنسبة
الى جميع الموارد وثبوت الاحكام الواقعية المترتبة على الزوجية فيما بينه وبين الله سبحانه ولا يختص الحكم بمجرد التوريث ودفع المهر اذ من الظاهر ان سببه
ليس الا حصول الزوجية اذ لا سبب اخر له مع انه لا قايل بالفرق نعم يبقى الكلام في الاحتياج الى الحلف في غير موارد النص بالحلف وعدمه والتحقيق ان التعدي
الى غير المنصوص ان كان لاجل العلة المنصوصة لم يحتج الى الحلف لانها تدل على ان الخيار وعدم الخيار علة للتوريث وعدمه غاية الامر انه ضم اليها الاجازة
ايض بالاجماع وضم الغير لا دليل عليه الا فيما يثبت الحلف ايضا بالنص وان كان لاجل تنقيح المناط خاصة احتاج اليه والوجه ظ **فروع** ١ الحلف مختص
بصورة التهمة والاحتمال كما مر لما مر من التبادر فالحلف انما هو لحكم الغير بالزوجية والتوارث واما لو لم يحتج الى حكم الغير كان يكون التركة بيد
الباقي ولم يعلم به غيره فلا حاجة في توريثه الى حلفه بعد ما علم من نفسه ان الرضا انما هو بالنكاح لا الطلاق قوله في رواية عباد يرثه ان مات وهو
اختصاص صورة الحلف بما اذا احتاج الى دفع الغير لقوله ثم يدفع اليها الميراث ونصف المهر المحلوف عليه وان كان اخذ الميراث للتعدي في النصوص
بقوله ما دعاها الى اخذ الميراث ولكن دفع المهر ايض يتوقف عليه الحكم في النصوص بدفع نصف المهر بعد الحلف للاتيان بلفظة ثم الدالة على التعقيب
ب واذ عرفت ان مقتضى اطلاق العلة ثبوت التوريث الذي هو امارة الزوجية بمجرد الاجازة وان الحلف انما هو لحكم الغير في دفع الارث والمهر تعلم انه
لا حاجة اليه في غيرهما فيثبت المهر على الزوج اذا كان هو الباقي خاصة بمجرد الاجازة من دون الحلف مع ان الاجازة كالاقرار في حق نفسه بالنسبة

الى ما يتعلق

في توريث الفضوليين بعد كبرهما عند العقد امضائهما اذا مات احدهما وتعلق الحلف

وهو مختار الفاضل في القواعد والشهيد في اللمعة والمحقق الثاني في جامع المقاصد والمحكي عن التذكرة

فرع في توريث المجاز والزوجين

كتاب النكاح

الحكم

الى ما يتعلق به كالمهر وانما كان يتوقف دفع الارث والمهر على اليمين لقيام التهمة وعود النفع اليه محضا فيثبت ما يعود عليه دون ماله ولا بعد فى تبعض

وان تنافى الاصلان الموجبان لهذين الحكمين اى الزوجية وعدمها وله نظاير كثيرة منها ما مر فيما اذا اختلفا فى تحقق النكاح فان مدعيه يحكم عليه

بلوازم الزوجية دون المنكر واطلاق النص بتوقف الارث على حلفه لا ينافى ثبوت المهر عليه بدليل اخر فان قيل ليس هناك دليل اخر مثبت للمهر اذ لا

دليل على تاثير الاجازة فى الزوجية بعد موت احد الطرفين الا اخبار التوريث من جهة ان التوريث لا يكون الا للزوجية فثبوت الزوجية ليس الا

بواسطة ثبوت التوريث فهى موقوفة عليه والتوريث فيما فيه الحلف موقوف على الحلف فثبوت الزوجية الموجبة للمهر موقوف على الحلف قلنا لا نم

ان التوريث موقوف على الحلف فى الواقع بل الموقوف عليه هو دفع الميراث لاجل التهمة والحاصل انه ان كان صادقا فى الرضا بالنكاح يرث ولكن لما

لم يعلم صدقه فى موضع التهمة الا بتوسط حلفه فالدفع اليه يتوقف عليه اما فيما ليس موضعا للتهمة كدفع المهر فلا حاجة اليه فهو زوج باقراره وان لم نعلمه

واقعا فيترتب عليه ما يكفى فيه اقراره لا ما يتوقف على علمنا ثم انه هل يرث من ذلك المهر حتى يكون اللازم عليه اداء نصف ما عليه من المهر او لا الظ هو الاول

كما عن فخر المحققين وجماعة اذ اقراره لا يثبت الا ذلك والحاصل ان وجوب دفع المهر ليس الا للاقرار بالزوجية والزوجية سواء كانت اقرارية او واقعية لا

يثبت الا نصف المهر فالمدعى انه لم يثبت الا النصف لا انه يثبت الجميع ويرث نصفه بالزوجية حتى يرد ان الارث يتوقف على اليمين وكيف مع انه لا يخ

اما ان يكون صادقا فى الاجازة او كاذبا فان كان صادقا فالمهر نصفه له والا فكله هـ لو مات الثانى بعد الاجازة وقبل اليمين فيما فيه اليمين فالظ

عدم استحقاق وارثه شيئا من ارث على الطرف الاخر لان استحقاقه فرع استحقاق مورثه الموقوف على الحلف الممتنع تحققه وعدم توقيف حلف

وارثه ولو ادعى العلم وتملم الزوجية بمجرد الاجازة بحسب علمنا فى مقام التهمة تم و لو جن الثانى قبل الامرين او احدهما مع الياس على الافاقة فكالميت

ومع رجائه يعزل نصيبه الى ان يعق فيحلف لاطلاق الروايات بالعزل الى الحلف ز لو كانت تركة الطرف الميت ما لا يمكن عزل نصيب الباقى خاصة

بان لا يكون مما لا يقبل القسمة يتصرف فيه ولى الطرف الاخر مع ساير الورثة بما امكن والتوضيح ان المراد بالعزل ليس طرحه وابقائه مهملا من جميع الوجوه

بل المراد عزله عن القسمة فلا يقسم بين الورثة ويكون الحال فيه مشتبها فى انه هل هو مال الوارث او الطرف الاخر ليس الا فينبغى ان يتصرف فيه الماذون

عنها بما يصلح بان يقوم على احدهما او على ثالث او نحو ذلك مما يجوز للولى وكذا اذا كان المال مما يضيع بالابقاء ولو لم يتفقا على امر واحد يرجع الى الحاكم

الشرعى ح النكاح اذا كان فضوليا من طرف واحد وبالمباشرة لنفسه او لموكله او لمن يلى امره من طرف اخر يلزم من ذلك الطرف ولا خيار له لما مر فى

الاخبار المتكثرة من قوله ولا خيار لها ط اذا كان احد طرفى العقد فضوليا والاخر لازما صرح جماعة منهم الفاضل فى عقد والهندى فى شرحه وطايفة

من معاصرينا بانه يثبت تحريم المصاهرة فى حق اللازم بمعنى انه فى حكم المتزوج بالعقد اللازم من الطرفين فيحرم عليه ما يحرم عليه فان كان اللزوم من

جانب الزوج يحرم عليه تزويج اخرى دائما ان كانت هذه رابعة وتزويج اخت هذه المرة وبنتها وامها وان كان من جانب الزوجة فلا يجوز لها التزويج

بغيره كل ذلك لصدق التزويج والنكاح على ذلك وان كان فضوليا من الطرف الاخر فانه نكاح صحيح لازم من ذلك الطرف بل صرح فى الروايات بانه نكاح

وانه نكاحه جايز وانه تزويج ونحو ذلك فيشمله اخبار حرمة نكاح اخت المنكوحة وامها وبنتها وخامستها ونكاح المتزوجة ونحو ذلك فان قيل فعلى هذا يلزم

ثبوت تحريم المصاهرة فى حق غير اللازم ايض وكذا الفضوليان لصدق النكاح قلنا اتيان الفضولى بما يحرم على اللازم رد للعقد فلا يجوز مع انا لا نسلم

اللازم لولا الدليل على خلافه ولكنه قايم وهو الاجماع على عدم التحريم من جانب الفضولى بل يدل عليه ايضا الاخبار المصرحة بصحة العقد الاخر ايضا اذا

زوج فضوليان على واحد وبانه لو اجاز الاخير يلزم ولو كان يحرم على الفضولى ما يحرم على اللازم لكان العقد الاخير باطلا لا ينفع فيه الاجازة وما قيل

ان سبب الفرق بين الجانب اللازم وغير اللازم فى تحريم المصاهرة فى الاول لزوم العقد بالنسبة اليه فليس بجيد اذ لو كان النظر الى صدق التزويج و

النكاح فنسبتهما اليهما سواء ولو كان الى تبادر التزويج اللازم فلو سلم فالمتبادر هو اللازم من الطرفين واما من الطرف الواحد فكالمنزل من الطرفين

فالى عدم التحريم فى جانب غير اللازم هو ما مر الا انه يمكن ان يقال ايض ان المتبادر من النكاح والتزويج والزوجة والعقد هو ما كان لازما من

الطرفين او واقعا منهما اصالة او وكالة دون نحو ذلك سيما على القول بالكشف مع اصالة عدم تحقق الزوجية مع انه لو افاد هذا الصدق لزم حرمة

تزويج المعقودة فضولا على اب الزوج وابنه ونحو ذلك مما هو بط قطعا والا لامكن لكل احد تحريم كل امرأة على ابيه او ابنه ونحو ذلك لو اراد وقد

يستدل على تحريم المصاهرة بانه قد صرح فى الاخبار المتقدمة بانه لا خيار عليها ومقتضى جواز المصاهرة ثبوت الخيار اذ لو جاز نكاح الزوج

بنتها او امها او وطيها ولو وطى لحدهما لم يؤثر اجازة المعقودة لحرمة بنت الموطوءة وامها وهو عين ثبوت الخيار عليها ويثبت تمام المطلب بعدم

الفصل وفيه ان هذا يتم لو كان الوطى سابقا على العقد الفضولى واما بعده فلا نسلم الحرمة وقد يستدل ايض بانه يمكن ان يكون النكاح اللازم

واقعا فكيف عند الاجازة وفيه ان الاصل عدم وقوعه وعدم تحقق الاجازة وبالجملة لا دليل تاما على تحريم المصاهرة ولو قرب الادلة الى التمام

هو الاول من صدق الزوجية والنكاح فينبغى ان يكون هو الدليل ويمنع التبادر المذكور سيما مع ان الفضولى كثير كما يشهد به الاخبار ويستند

فيما يقطع بعدم تحريمه من تزويج الاب والابن ونحوهما بالاجماع ى لو فسخ المعقود فضولا العقد فلا شك فى حلية جميع ما مر من المصاهرات حتى

تزويج البنت لكون الام غير مدخولة الا فى الام فان فيها اشكالا لا يعني اذا كانت المعقودة فضولا البنت فهى تحريم امها بعد تحقق الفسخ من البنت

اشكال نظرا الى ان حرمة ام الزوجة ليست مشروطة بالدخول ببنتها على الاصح ولا ببقاء زوجية البنت بل هى محرمة ابدا ويصدق عليها انها ام

زوجتها بالعقد الصحيح واولى لان الفسخ يرفع النكاح من اصله فهو كاشف عن الفساد من اصله سواء قلنا ان الاجازة كاشفة او ناقلة فوجود النكاح كعدمه
وايض تحريم الام انما هو بالعقد الصحيح وهو موقوف على ايجاب وقبول صحيحين والمفروض عدمه عن جانب الزوجة فوجوده كعدمه ولا ينفع القبول
وحده والاظهر هو الاول لما مر من صدق ام الزوجة بالعقد الصحيح اللازم بالنسبة اليه ولا يضر كشف الفسخ عن الفساد من اصله لان المسلم من الكشف
انه ينكشف عدم تحقق الزوجية اللازمة من الطرفين او عدم تحقق ما يترتب عليه جميع الاثار او لا لانه لم يتحقق نكاح وزوجية اصلا كيف وهو امر
مشاهد انه تحقق العقد الفضولي من جانب واللازم من اخر وكان له اثار امر تبة عليه قطعا من تاثير الاجازة لو تعقبته وتحريم المصاهرة على الطرف
اللازم قبل الفسخ ونحو ذلك وهذا القدر من صدق التزويج والنكاح كاف ولولا كفايته يلزم عدم تحريم المصاهرة مطلقا قبل الفسخ ايض اما على كون
الاجازة ناقلة فلعدم تحقق الجزء وعدم تحقق الايجاب والقبول الصحيحين واما على كونها كاشفة فلعدم العلم بتحقق الزوجية فيستصحب عدم تحققها وحلية
الاخت والبنت وغيرهما والعجب من بعض من يقول بتحريم المصاهرة قبل الفسخ مستدلا بانه نكاح صحيح لازم من جانبه وعدم تحريم الام بعد الفسخ تمسكا
بعدم حصول الايجاب والقبول الصحيحين ومن هذا يظهر عدم جواز نكاح الام لو ماتت الزوجة قبل الرد والاجازة ايض يا اذا كان العقد لازما
من جانب الزوج فضوليا عن الزوجة فهل يصح للزوج الطلاق قبل اجازة الزوجة ام لا قيل لا لان وضع الطلاق انما هو لرفع نكاح ثابت والفضولي
ليس كذلك اذ النكاح الثابت لا يحصل الا باذن المرءة اولا واجازتها ثانيا ولا معنى لثبوته من طرف واحد واما ما قيل من ان النكاح لازم من جهة الزوج
وله طريق الى دفعه بالطلاق لانه لا معنى لثبوت نكاح ولزومه مع عدم جواز الطلاق ولم يرد مثله في الشرع ففيه ان المسلم مما ورد في الشرع جواز الطلاق
على النكاح الثابت من الطرفين لا من طرف واحد وعدم تصريح الشرع بعدم الجواز لا يستلزم التصريح بجوازه والمحتاج اليه في التوقيفيات هو الثاني
واما ما قد يقال من انا ان قلنا ان الاجازة كاشفة نقول ان الطلاق حينئذ يكون مراعى فان اجازت فقد وقع الطلاق وان فسخت تبين بطلان النكاح و
الطلاق معا ففيه منع صحة الطلاق مراعى بالاجازة بل الظاهر بطلانه اجماعا **اقول** المسلم ان وضع الطلاق انما هو لرفع النكاح الصحيح ولعله رفع
النكاح اللازم من الطرفين فلا واى دليل يدل عليه فان قيل الجواز يحتاج الى الدليل قلنا الدليل اطلاق مثل قوله انما الطلاق بعد النكاح ولا يكون
طلاق الا بعد نكاح ونحو ذلك فان شككت في صدق النكاح على ذلك او ظننت تبادر اللازم من الطرفين منه فيلزم عليك مثله في تحريم المصاهرة
قبل الفسخ مع ان هذا القائل يحرمها لصدق النكاح والزوجة ونحوهما وبالجملة انى لا افهم فرقا من حيث التوقف على النكاح بين هذا الفرع وبين
فرع تحريم المصاهرة نعم يمكن التفرقة من وجه اخر وهو ان ثمرة الطلاق بل معناه هو جعل الزوجة حلية مختارة لنفسها مطلقة عنانها وهي هنا
كذلك قبل الطلاق ايض فلا معنى لوقوع الطلاق عليها مضافا الى ما في موثقة سماعة ولا طلاق الا بعد ما يملك الرجل وفي رواية محمد بن قيس
لا يطلق الا ما يملك ولا ريب انه ما دامت الزوجة مختارة ولم يلزم النكاح من جانبها لا يصدق انه يملك فلا يكون طلاق ومن هذا الطريق يقوى
جانب عدم صحة الطلاق **يب** لو زوج احد امرءة فضولا ولم يعلم به الامرءة فتزوجت بغيره لزوما فلا ينبغي الريب في صحة ذلك العقد كما مر ثم اذا
اطلعت على انه عقد عليها فضولا ايض فهل يجوز لها امضاء الفضولي وفسخ النكاح المتاخر او لا بل المتاخر لازم الظ هو الثاني لان تاثير الاجازة في لزوم
الفضولي اذا لم يمنع منه مانع وهو هنا موجود لاستلزامه اما تزويج زوجة واحدة بزوجين في زمان واحد او بطلان نكاح لازم او تحقق خيار
الفسخ فيه من غير دليل والكل بط فان قيل عموم ما دل على تاثير الاجازة يصلح دليلا له قلنا ان العموم الشامل لمثل ذلك المورد غايته العموم بتوسط ترك
الاستفصال الغير الجاري في الفروض النادرة قطعا سيما مع قيام القراين في اكثر تلك الموارد وجميعها على عدم كونها مما نحن فيه ولو كانت الاجازة موثرة
في المقام لاثرت فيما اذا وقع الفضولي بعد النكاح اللازم ايض وبطلانه ظ ومنه يظهر الحال فيما لو زوج الفضولي رجلا بامرءة وزوج هو نفسه امها او
اختها جهلا **مسئلة** اذا كان هنا لها جد واب وزوجها من عليه الولاية لهما لشخصين فان اختلفا زمانا فالعقد للسابق منهما وان كان ابا
سواء علم كل منهما بعقد الاخر ام لا بالاجماع كما عن السرائر والغنية وكره لصحيحة هشام وابن حكيم اذا زوج الاب والجد كان التزويج للاول فان كانا جميعا في
حال واحدة فالجد اولى وموثقة عبيد الجارية يريد ابوها ان يزوجها من رجل ويريد جدها ان يزوجها من رجل اخر فقال الجد اولى بذلك ما
لم يكن مضارا ان لم يكن الاب زوجها قبله ويجوز عليها تزويج الاب والجد وان اقترنا ثبت عقد الجد اجماعا ايض كما عن الكتب الثلثة وفي ضه لا
نعلم فيه خلافا للروايتين المتقدمتين المذكور فيهما وان كان مجرد الاولوية وهي غير صريحة في التعيين الا انهما حجة لعقد الجد ودالة على صحته
واما صحة عقد الاب فغير معلومة والتوضيح ان مع اقتران العقدين لا يمكن الحكم بصحتهما فاما يبطلان معا او يصح احدهما لا على التعيين بمعنى تخيير
المعقود عليه في التعيين او يصح احدهما معينا والاول خلاف الاصل وانما كان يحكم به في عقدي الوكيلين المقترنين لعدم المرجح وهو هنا موجود وهو
تصريح الشارع باولوية عقد الجد بل خلاف مدلول الاخبار ايض والثاني ايض خلاف الاصل لان تاثير اختيار المعقود عليه في صحة العقد امر مخالف
للاصل فتعين الثالث ولا ضير فيه وعدم امكانه في عقد الوكيلين لاستلزامه الترجيح بلا مرجح وهو هنا غير لازم فيجب ترجيح ما رجحه الشارع فيعلم
صحته دون غيره ولو تشاحا قبل العقد قالوا يقدم اختيار الجد بل عليه الاجماع عن الانتصار وغ وط والسرائر وكره ويدل عليه الموثقة السابقة
وصحيحة محمد فقلت فان هوى ابوها رجلا وجدها رجلا فقال الجد اولى بنكاحها وليس مرادهم بتقديم اختياره سقوط ولاية الاب للاتفاق على
صحة عقده لو سبق على عقد فالمراد اما وجوب تقديمه الجد اولى بنكاحها وليس مرادهم بتقديم اختياره سقوط ولاية الاب للاتفاق على صحة الجد

فانه لو زوج امرءة فضولا ولم يعلم حتى الامرءة فتزوج بغيره صح عقد الثاني

عقده

عقده ولو سبق على عقد فالمراد اما وجوب تقديم الجد او استحبابه ذلك والاخبار قاصرة عن افادة الاول فالظاهر هو الثاني اى يستحب للاب ترك
التشاح وتفويض الامر الى الجد ويشعر بذلك قوله في اخر الموثقة ويجوز عليها تزويج الاب والجد بعد تصريحه باولوية الجد بل يصرح به موثقة
البقباق فان هوى ابو الجارية هوى وهوى الجد هوى وهما سواء في العدل والرضا فاحب الى ان يرضى بقول الجد **مسئلة** لو وكلت رجلين
وزوجاها بشخصين فان سبق احدهما بالنكاح فالعقد له مطلقا وبطل المتاخر كذلك دخل بها المتاخر ام لا لوقوع الاول صحيحا والثاني باطلا
لوقوعه عليها وهي في عصمة الاول وتعاد الى الاول مع عدم الدخول وبعد انقضاء العدة من الثاني لوطي الشبهة مع جهلهما او جهل الواطي
خاصة مع الدخول ويكون المهر لها على الاول وجهلها خاصة دون الثاني لكونها بغيا لا مهر لها وكذا مع علمهما وهل ما يكون له هو مهر المثل
كما عن جماعة منهم طاب ثراه ام المسمى كما عن محتمل كره مقتضى الاصل الاول لعدم دليل على لزوم المسمى واقدامها بالرضا به لا يفيد للاصل ولناطه الرضا بالصحة
لا مطلقا فهو الاظهر واما ما في خبر محمد بن قيس ان امير المؤمنين ع قضى في امرأة انكحها اخوها رجلا ثم انكحها امها رجلا بعد ذلك فدخل بها
فيها فاقام الاول الشهود فالحقها بالاول وجعل لها الصداقين جميعا ومنع زوجها الذي حقت له ان يدخل بها حتى يضع حملها ثم الحق به
الولد المحمول على صورة وكالة العاقدين وان كان ظاهره المسمى الاخر لكونه قضية في واقعة مخصوصة يحتمل ان يكون المسمى هو مهر المثل كما هو
الغالب ايضا فلا يفيد شيئا وان اقترنا زمانا بطلا اجماعا فيما عدا الاخوين لامتناع الحكم بصحتهما ولا بصحة احدهما معينا لاستلزامه الترجيح بلا مرجح
ولا غير معين بان يكون لها التخيير لاصالة عدم تاثير التخيير في التعيين ولا مهر على احد ولا ميراث لاحد منهما ولا ميراث لاحد منهما ولا منه وعن الخ
نفي البعد عن ان يكون لها الخيار الذي يكون في الفضولي لزوال ولاية كل منهما لوقوع عقده حال العقد الاخر فيكونان فضوليين وفيه منع
ايجاب ما ذكر لزوال الولاية واما في الاخوين ففيه باب **مسئلة** لو زوجها الاخوان برجلين فان لم يكونا وكيلين فالعقدان فضوليان
اجازت ايهما شاءت وان شاءت فسختهما اقترنا زمانا او اختلفا ولكن ينبغي لها اختيار من عقد عليه الاكبر منهما مع تساوي المعقود عليهما في
الرجحان الشرعي كما ذكره جماعة لخبر وليد عن جارية كان لها اخوان زوجها الاكبر بالكوفة وزوجها الاصغر بارض اخرى قال الاول بها الاولى الا ان يكون
الاخير قد دخل بها فهي امراته ونكاحه جائز وفي دلالته نظر لاحتمال ان يكون الترجيح باعتبار الاولية دون الاكبرية الا ان فتوى جمع من الاصحاب سيما مع ما
ورد من ان الاخ الاكبر بمنزلة الاب ثم ان كل ذلك اذا لم يدخل باحدهما واما معه قبل الاجازة بلفظ ونحوه ثبت عقد من دخلت به وبطل الاخر لانه اقوى
الاجازات ولرواية الوليد المذكورة وان كانا وكيلين فكالاجنبيين الوكيلين على الاظهر الاشهر وقدم خلافا للمحكي عن النهاية والقاضي في العقد عقد
اكبرهما مطلقا اقترنا زمانا ام اختلفا الا مع دخول من عقد عليه الاصغر لا مع سبق عقد الاكبر فيقدم عقد الاصغر وعن ابن حمزة فيقدم عقد الاكبر مع
الاقتران مطلقا وعن التهذيبين وابن سعيد فكذلك الا مع دخول من عقد عليه الاصغر ولم اعثر على دليل لشيء من هذه الاقوال الا خبر وليد المذكور
وفيه مع عدم انطباقه على شيء من الاقوال ان مبنى الاستدلال عليه على كون المراد من الاول الاخ الاكبر وكون الاخوين فيه وكيلين ولا اشعار لشيء من الامرين
فيه اصلا فيحتمل كونهما فضوليين كما يقتضيه الاصل والاطلاق والظاهر واصول المذهب اذ يصح الحكم بتقديم من حصل في حقه الدخول لكونه اجازة ويرتفع
الاشكال في تقديم الاول مع عدم الدخول لكونه على سبيل الاستحباب **مسئلة** لو زوج الوكيلان او الوليان وجهل السبق والاقتران او علم السبق
وجهل السابق منهما ابتداء او نسيانا فعن طاب ثراه توقف النكاح حتى يتبين لانه اشكال يرجى زواله وذهب جماعة الى عدم الاتفاق لانه ربما لم يزل
وفيه اضرار بالمرأة عظيم وهو بالادلة القطعية منفي ثم على القول بعدم الاتفاق ففي بطلان النكاح او الرجوع الى القرعة او فسخ الحاكم للنكاحين
او جبرهما على الطلاق احتمالات اربعة ذكرها في الكفاية وغيره والاول محكي عن المبسوط والتحرير والثاني جوزه في عد وكره والاخيران في عد وقوى في كره
الاخير والحق ان المجهول ان كان السبق والاقتران وكان العاقدان غير الاب والجد معا لا يجب التفاوت بطل النكاح لاصالة عدم سبق احدهما فيقترنان
فيبطلان والاصالة عدم تحقق الزوجية وعدم حلية البضع الى ان يتيقن النكاح الصحيح وكون الاقتران مخالفا للظاهر لا يفيد لترجيح الاصل على الظاهر
واصالة عدم صحة نكاح اخر اذا وقع بعدهما الاحتمال صحة النكاحين غير نافعة لان الاصل الاول مزيل لذلك الاصل فان بعد جريان الاصل الاول لا
يبقى شك في صحة النكاح اللاحق وهذا من باب تعارض الاصلين الذين يكون احدهما مزيلا للاخر ولا عكس فيجب تقديم المزيل وان كان المجهول السبق و
الاقتران في عقد الاب والجد معا او كان المجهول السابق مع العلم بسبق احدهما فان يرجى زوال الاشتباه من غير ضرر وحرج يجب لعدم الدليل على
امر اخر غيره حتى القرعة لعدم كون مثل ذلك مشكلا بل ولا مجهولا فيستصحب كونها مزوجة لاحدهما وان لم يرج اما مطلقا او الا مع ضرر او حرج ومشقة لا
يوقف لنفي هذه الامور في الشريعة بل يجب القرعة لانها لكل امر مشكل وفي رواية محمد بن حكيم في كل امر مجهول القرعة فيحكم بزوجية من وقعت عليه وبتزويج الاخر
ولا يصغى الى من ينفيها لكون المقام مقام الاحتياط ولا يحصل العلم من القرعة لانه اجتهاد في مقابلة الدليل ولو صح ذلك لزم عدم الحكم باليمين و
البينة في الانكحة ايضا واما الاحتمالان الاخران فلا دليل عليهما مع كونهما مخالفين للاصل محتاجين الى التوقيف والاستدلال لاولهما بتوقف اندفاع
الضرر عليه وهو لا يمكن الا بالطلاق فيجبر عليه ولذا لا مخصص لاحدهما بالاجبار فيجبران واجبار الحاكم بمنزلة الاختيار ولثانيهما بدفعا الضرورة اليه و
سلامته من الاجبار المنفي بالطلاق ضعيف لمنع التوقف ومنع كون اجبار الحاكم بدون دليل بمنزلة الاختيار ومنع بقاء الضرورة لما ذكر ثم بعد القرعة
هل يؤمر من لم يقع له القرعة بالطلاق ومن وقعت له بتجديد النكاح كما في عد لما في امر النكاح من الاحتياط الحق لا للاصل **مسئلة** لو ادعى السبق

فلا يخ اما يدعيه احد الزوجين او كلاهما فان ادعاها احدهما فاما يصدقه الاخر او يقول لا ادرى وعلى التقديرين فاما تصدقه الزوجة او تكذبه او تقول لا ادرى فان صدقاه فالحكم واضح وان قال الاخر لا ادرى وصدقته الزوجة المدعى زوجيتها لمدعى السبق لاعتراف الزوج والزوجة بالزوجية وعدم معارض ولا مدع لخلافها وكذا عكسه ان قالت لا ادرى وصدقه لسقوط حق الاخر بالتصديق فينحصر الحق فى المدعى وان كذبته ويرجع الى ما اذا ادعى رجل زوجية امرءة وادعت هى زوجية الاخر سواء صدقها او قال لا ادرى وقد مر حكمه وان قالا لا ادرى فالحكم القرعة لما مر وان ادعى كل منهما سبق عقده فاما تصدق الزوجة احدهما او ينكر السبق مطلقا وتدعى الاقتران او تقول لا علم لى وعلى الاخير اما يدعيان عليها العلم او يدعيه احدهما او لا يدعيه شئ منهما فان صدقت احدهما فعن ط انه يثبت نكاحه لان الزوجين اذا تصادقا على الزوجية ثبتت ولم يلتفت الى دعوى الزوجية من اخر الى ان يقيم البينة وانها بمنزلة من فى يده عين تداعاها اثنان فاعترف لاحدهما واستشكل فيه فى عد للفرق بينه وبين من ادعى زوجية امرءة عقد عليها غيره او تصادقا سابقا على الزوجية من غير معارض من حيث ان التخاصم بينهما قد سبق اعترافها هنا فيشكل قطع التداعى باعترافها مع تعلقها بحق الغير ومساواته لحق المقر له والتحقيق انه ليس لمن صدقته الزوجة دعوى معها وله الدعوى مع الزوج الاخر وكل منهما مدع لسبق عقده ومنكر لسبق الاخر فان كان لاحدهما بينة تقبل وان كانت لهما يرجع الى الحكم تعارض البينتين وان لم يكن بينة فلكل منهما حلف الاخر فان حلفا او نكلا يشكل الامر فيرجع الى القرعة فان وقعت على من صدقته فتمت الدعوى وان وقعت على الاخر يحتمل التمام ايض لعدم تاثير لتصديق الزوجة فتمت الدعوى وان كانا الاخر فيحتمل ايض وان انكرت السبق مطلقا فهى امرءة يدعى رجلان زوجيتها وهى منكرة لهما فان كانت بينة والا فيحلف لهما وان قالت لا ادرى فان ادعيا عليها العلم احلفاها وسقطت دعواهما عنها وبقى التداعى بينهما وان لم يدعيا انحصر التداعى بينهما وان ادعاه احدهما احلفها ويحتمل فى جميع الصور انحصار التداعى بينهما لعدم ترتب اثر على تصديق الزوجة

المقصد الثانى

فى اسباب التحريم وهى امور النسب الرضاع فههنا فصول

الفصل الاول

فى النسب ويحرم به كل قريب عدا اولاد العمومة والخؤولة وتفصيله اصول كل احد وفصوله وفصول اول اصوله واول فصل من كل اصل اخر فالاول الاباء والامهات وان علوا والثانى البنون والبنات وان سفلوا والثالث الاخوة والاخوات وان نزلوا والرابع الاعمام والعمات والاخوال والخالات له ولاحد اصوله لا مطلق اعمام العمومة واخوال الخؤولة وتحريم هؤلاء مجمع عليه بين الامة بل عليه الضرورة الدينية ومصرح به فى الجملة فى الكتاب والسنة وههنا مسئلتان

المسئلة الاولى تحريم النكاح بالنسب انما تثبت به مطلقا سواء كان نسبا شرعيا وهو اتصال النسب بالوطى الصحيح الشرعى من نكاح او تحليل او ملك او وطى شبهة ولو عرضه التحريم بحيض وصيام او احرام او نحوها مما لم يخرج به عن اصل الحلية والمراد بوطى الشبهة الوطى الذى ليس بمستحق مع عدم العلم بالتحريم فيدخل فيه وطى المجنون والنايم وشبههما ولو اختصت الشبهة باحد الطرفين اختص به الولد ووطى المنكوحة التى لم يعلم بكونها منكوحة يثبت النسب وان اثم فى الوطى او نسبا غير شرعى وهو اتصاله بالزنا اجماعا قطعيا بل ضرورة دينية فى الاول واجماعا محكيا حكاه الشيخ فى ف والفاضل فى كره والمحقق الثانى فى ح عد والهندى فيه ايض وفى الكفاية لا اعرف فيه خلافا بين الاصحاب وفى المفاتيح نسبه الى ظاهر اصحابنا فى الثانى كل ذلك بعد الاجماع فيما ثبت فيه الاجماع لصدق النسبة عرفا ولغة واصالة عدم النقل فيشمله الاية ويتعدى الى غير من ذكر فيها ان لم يشمل الجميع بالاجماع المركب ولا يضر عدم ثبوت ساير احكام النسب بالنسب الحاصل من الزنا كالتوارث واباحة النظر والانعتاق وارتفاع القصاص وتحريم حليلة الابن والجمع بين الاختين ونحوها لانه انما بدليل خارجى دال على تعلقها بالنسبة الشرعية خاصة ومنه يظهر ما فى كلام بعض المتاخرين من ان المعتبر فى تحقق النسبة ان كان هو الصدق العرفى واللغوى لزم ثبوت ساير الاحكام النسبية المذكورة له لدخوله بسبب الصدق فى المعتبر تحت العمومات المفيدة لذلك وان كان هو الصدق الشرعى خاصة لزم انتفاء جميع الاحكام المترتبة على النسبة فتخصيص الحكم بتحريم النكاح مما لا وجه له سوى ادعاء بعضهم الاجماع عليه وهو كما ترى انتهى فانا نجيب بان المعتبر هو الاول بلا حقيقة شرعية للنسبة واما انتفاء الاحكام الاخر فانما هو بدليل اخر من اجماع وغيره مذكورة فى مظانها نعم لو ثبت الحقيقة الشرعية فى النسب والفاظ النسبة من الام والاب وغيرهما لكان اللازم الاقتصار على النسب الحاصل من الوطى الصحيح ويلزمه عدم ثبوت تحريم النكاح ايض لعدم دليل تام اخر عليه سوى الاجماع ومحكيه غير حجة ومحققه غير ثابت لاستشكال جمع من المتاخرين واما ما ذكره الحلى بعد ان نقل قول الشيخ بتحريم النسب الحاصلة من الزنا مستدلا بانه اذا زنى بامرءة حرمت عليه بنتها وهذه بنتها او بعموم قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وهى بنت لغة ورده بان عرف الشرع طار على اللغة ان وجه التحريم ان النسب المذكورة كافرة لان ولد الزنا كافر والزانى اذا كان مؤمنا لا يجوز له نكاح الكافرة فمن هذا الوجه يحرم لا من الوجهين اللذين ذكرهما الشيخ فضعيف جدا لمنع كفر ولد الزنا اولا ثم على ما ذكرنا يثبت تحريم النكاح بالنسب من الزنا ايض فى جميع الانسباء المذكورين وان كان كلام الاكثر مخصوصا بتحريم النسب الحاصلة من الزنا والابن الحاصل منه ولكن الظ ان مرادهم التعميم ولذا زاد بعضهم بعد ذكر البنت قيد مثلا

المسئلة الثانية لو اجتمع سببان شرعيان كالمطلقة التى وطئها غير المطلق بالشبهة او النكاح بعد العدة فاتت بولد يثبت النسب لمن امكن فى حقه دون غيره فان اتت به لاقل من ستة اشهر من حين الطلاق فهو للاول وكذا لو اتت به لاقل منها من وطى الثانى ولاقصى الحمل فما دون من الطلاق وان اتت به لزيادة من اقصى مدة الحمل من الطلاق ولستة اشهر فما زاد الى اقصى الحمل من وطى الثانى فهو للثانى وان اتت به لاقل من ستة اشهر من وطى الثانى ولاكثر من اقصى الحمل من وطى الاول فهو منتف عنهما والوجه فى الكل ظاهر وفى الاخبار الاتية عليه دلالة على بعضها مع الامكان فيهما كما لو اتت به فيما بين الحدين للاول وللثانى بان كانت الولادة لستة اشهر من وطى الثانى ولاقل من اقصى مدة الحمل من وطى الاول فعن المبسوط

فى اسباب التحريم

فى بيان تحريم النكاح بالنسب ومعناه

فى اجتماع السببين الشرعيين وحصول الولد ولحوقه باحدهما

القرعة

الرجوع الى القرعة مشعرا بالاجماع عليه لان القرعة لكل امر مجهول وهذا منه ولصحيحة ابن عمار اذا وطى رجلان او ثلثة جارية في طهر واحد فولدت
فادعوه جميعا اقرع الوالى بينهم فمن قرع كان الولد ولده وقريبة منها اخبار اخر وذهب جماعة منهم المحقق والفاضل في عد بل الاكثر كما في الكف
وغيره الى انه للثانى لاصالة التاخر ورجحانه بالفراش الثابت والمستفيضة من الاخبار من الصحاح وغيرها كصحيحة الحلبي اذا كان للرجل منكم الجارية
يطاوها فيعتقها فاعتدت ونكحت فان وضعت لخمسة اشهر فانه من مولاها الذى اعتقها وان وضعت بعد ما تزوجت لستة اشهر فانه لزوجها
الاخير ورواية زرارة الصحيحة عن ابن محبوب الذى اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه عن الرجل اذا طلق امراته ثم نكحت وقد اعتدت ووضعت لخمسة اشهر
فهو للاول وان كان ولدا ينقص من ستة فلامه ولابيه الاول وان ولدت لستة اشهر فهو للاخير ومرسلة جميل في المرءة تزوج في عدتها قال يفرق
بينهما وتعتد عدة واحدة منهما جميعا فان جاءت بولد لستة اشهر او اكثر فهو للاخير وان جاءت بولد لاقل من ستة اشهر فهو للاول وهذا هو الاظهر
لما ذكر واما اخبار القرعة فهي اعم مطلقا من تلك الاخبار لشمولها لما نعلم تقدم بعضهم او لا نعلم

الفصل الثانى

في الرضاع وفيه مقدمة وابحاث

المقدمة

لا خلاف بين علماء الاسلام في حصول نظاير العلاقات والقرابات الحاصلة بالنسبة والقرابة بالرضاع ايضا ونص به في الجملة
الكتاب العزيز اذ يقول عز قائلا وامهاتكم اللاتى ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وتظافرت الاخبار على اثبات النظاير النسبية بالرضاع كما لا يخفى
على المتتبع وورد في السنة المقبولة عنه ص انه قال الرضاع لحمة كلحمة النسب وفيه تواتر عنه ص انه قال يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ومنه يعلم حصول التحريم
بواسطة الارضاع في الجملة كما ياتى تفصيله القرابات النسبية الاناثية تسع الامهات والجدات والبنات وبنات الاولاد والاخوات وبنات الاخوة
وبنات الاخت والعمات والخالات فيحصل هذه التسع بسبب الرضاع ايضا فالقرابة الاولى وهى الام تضع من الرضاعة هى امرءة ارضعتك وصاحب
اللبن ابوه من الرضاعة والقرابة الثانية وهى جدات الرضاعية هى امهات امه وابيه بلا واسطة او واسطة او وسايط ولما كان كل من الام والاب قسمين نسبى
ورضاعى والامومة كل منهم من الاربعة ايضا على قسمين نسبية ورضاعية فيحصل للجدات ثمان شعب ولما كان صدق الرضاعية موقوفا على توسط رضاع
يخرج شعبتان منها وهما اللتان لا يداخلهما الرضاع احديهما شعبة الامهات النسبية للام النسبية وثانيتهما شعبة الامهات النسبية للاب النسبى و
بقيت ست شعب اخر الاولى الامهات النسبية للام الرضاعية والثانية الامهات الرضاعية للام الرضاعية بلا واسطة احد من امهاتها النسبية او
الرضاعية والثالثة الامهات النسبية للاب الرضاعى الرابعة الامهات الرضاعية للاب الرضاعى بلا واسطة احد من امهاتها النسبية او الرضاعية الخامسة
الامهات الرضاعية للام النسبية بلا واسطة او بواسطة احد من امهاتها النسبية او الرضاعية السادسة الامهات الرضاعية للاب النسبى كذلك
والقرابة الثالثة وهى بنات الرضاعية امرءة ارضعت من لبنه ولو كان المرتضع رجلا فهو ابنه الرضاعى والرابعة وهى بنات الاولاد هن بنات بناته او
بنات ابنائه بلا واسطة او وسايط ولما كان كل من البنت والابن قسمين النسبى والرضاعى والبنية لكل من الاربعة ايضا على قسمين النسبية والرضاعية
فيحصل لبنات الاولاد ايضا الشعب الثمان ويخرج منها الشعبتان اللتان لا يداخلهما الرضاع ويبقى الست الباقية على قياس ما مر في الجدات الخامسة
وهى الاخوات الرضاعية هن بنات ابويه ولما كانت البنات على قسمين نسبية ورضاعية وكذلك الابوان فيحصل هنا اربع شعب يخرج منها واحدة وهى البنات
النسبية للابوين النسبيين ويبقى ثلثة اخرى داخلة باجمعها في الاخوات الرضاعية ولو كان المرتضع رجلا فهو اخوه الرضاعى السادسة بنات الاخ وهى بنات الخمسة
من النسب او الرضاع بلا واسطة او بواسطة او وسايط واذ عرفت ان الاخ قسمان والبنت على قسمين فيحصل لبنات الاخ اربع شعب يخرج منها شعبة واحدة
هى للاباء النسبية البنت النسبية للاخ النسبى ويبقى ثلث شعب اخرى السابعة بنات الاخت ويعلم اقسامها وشعبها بالقياس الى بنات الاخ الثامنة العمات
وهن اخوات ابيه واذ عرفت ان الاخوات على قسمين والاب ايضا على قسمين فيحصل للعمات اربع شعب واحدة نسبية والبواقى رضاعية ويدخل هذه
القرابة ايضا القسمين المشار اليهما في الاخوات ويدخل في هذه القرابة ايضا اخوات ابى ابيه التاسعة الخالات وهن اخوات امه ولهن الشعب الاربع يخرج منها واحد
ويبقى الباقى فهؤلاء النسوة هن القرابات الرضاعية من الاناث ويعلم بالقياس اليهن القرابات الذكورية للرجال وللنساء ايضا فيحرم على كل رجل هؤلاء
القرابات التسع وعلى المرءة نظائرهن من الرجال مطلقا سوى الاخوات والاخوة الرضاعية من جهة الام خاصة اذا انتسبوا اليها بالرضاع دون الولادة
وبنات هؤلاء فانهن لا يحرمن الا على قول الطبرسى وكذلك الخالات والاخوان والعمات والاعمام اذا لم يكن لبنهن مع الام الرضاعية او الفحل من فحل واحد على
ما سبق تفصيله

البحث الاول

في شروط الرضاع الشرعى الموجب للتحريم وهى امور

الشرط الاول

ان يكون اللبن حاصلا من
وطى يجوز شرعا نكاح دوام او متعة او تحليل او ملك يمين فلا يحصل الرضاع المحرم للنكاح باللبن الحادث من الزنا اجماعا محققا ومحكيا في السراير
وكره وشرحى عد للمحقق الثانى والهندى وحرفع للسيد والمفاتيح وشرحه وظاهر لك والكف وغير ذلك ولا يقدح فيه خلاف الاسكافى حيث قال
لو ارضعت امرءة من لبن من زنا حرمت واهلها على المرتضع وكان يجتنبه اهل الزانى اولى واحوط انتهى لشذوذه فهو الدليل عليه مضافا الى
اشعار به في صحيحة ابن سنان عن لبن الفحل قال هو ما ارضعت امراتك من لبنك ولبن ولدك امرءة اخرى حيث خصت لبن الفحل بما يحصل من امراته من
لبنه ولبن ولده الا انه يقدح انه لا يشترط كون المرضعة زوجة لصاحب اللبن بل يكفى كونها مملوكة او محللة او متعة مع عدم تبادرهن من لفظ
امراتك فلا يكون الحمل حقيقيا ومجازه متعدد ويمكن ان يقال ان غايته لزوم التخصيص في لبن الفحل اذ يخرج منه المذكورات بالدليل فيبقى الباقى حجة
واحتمال التجوز غير ضاير لانه مرجوح عن التخصيص ومما يشعر به صحيحة العجلى ايضا وفيها بعد الاستفسار عن معنى قوله ص يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب كل

فى بيان الرضاع

فى بيان شروط الرضاع الشرعى الموجب للتحريم

او بطن او بنات

او بواسطة

او احدهما

امرأة ارضعت من لبن فحلها ولد امرأة اخرى من جارية او غلام فذلك الرضاع الذي قال رسول الله صلى الله عليه وآله الحديث وهل ينشر الحرمة باللبن الحاصل
من وطي الشبهة ام لا المشهور الاول لصدق مسمى الرضاع فيشمله العمومات ويؤيده الحاق الشبهة بالعقد في النسب وعن الحلي التردد فيه ويظهر نوع
ميل اليه من ك والكف وكانه للاصل مع منع العموم لانصرافه الى غير الشبهة لندرتها وفيه منع ندرة الشبهة بحيث ينصرف عنها الاطلاق فانها
شاملة للانكحة الفاسدة وهي كثيرة جدا وقد يجاب ايض بان اصل الاباحة معارضة باصالة الحرمة السابقة على المناكحة ولا يفيد ما دل على اباحة
نكاح النسوة لانصرافه الى غير الشبهة وبعد التعارض يرجح اصالة الحرمة للشهرة وبعد فرض التساقط يحتاج الاباحة الى دليل وفيه انه كانت في
السابق على الرضاع جايز انكاحها فيستصحب **الشرط الثاني** ان يكون اللبن من ذات ولد فلو در اللبن من الخالية عنه وان كانت منكوحة
نكاحا صحيحا اجماعا محققا ومحكيا في كره وغيره له ولموثقة يونس بن يعقوب عن امرأة در لبنها من غير ولادة وارضعت جارية وغلاما بذلك
اللبن هل يحرم بذلك اللبن ما يحرم من الرضاع قال لا وقريبة منها رواية يعقوب بن شعيب وهل يشترط انفصال الولد ام يكتفي بالحمل الحق الاول وفاقا
للمحكي عن ف والغن والسرائر ويره وكره ويره وفي جامع المقاصد للمحقق الثاني وفي فع للسيد وصرح بعضهم بانه الاشهر بل عن الثلاثة الاول الاجماع عليه للاصل
ومن جهة عدم انصراف المطلق اليه للندرة وللموثق والرواية المتقدمتين وخلافا للمحكي عن المحقق وموضع من ط وفي عد ولك وضه فاختاروا الثاني
للعمومات ويجاب عنها بعد التسليم بوجوب تخصيصها بما مر ولا يشترط البقاء على الحبالة فلو طلقها او مات عنها وهي حامل منه او مرضع فارضعت من
ولده نشر الحرمة كما لو كانت في حبالته في العدة ام بعدها طال الزمان ام قصر استمر اللبن ام انقطع طال زمان الانقطاع ام قصر الا اذا طال
بقدر علم انه در بنفسه لا من الاول تزوجت بغيره ام لا فينشر الحرمة من الاول لكل ذلك للعمومات المؤيدة بدعوى الاجماع وكذا لو حملت من الثاني
وان زاد اللبن بعد الحمل لان الاصل عدم حدوث اللبن من الثاني وامكان زيادته لا من جهة الحمل الا اذا انقطع انقطاعا طويلا ثم عاد في وقت يمكن
ان يكون للثاني وقد يحد زمان الامكان بمضي اربعين يوما من الحمل فيكون اللبن للثاني فينشر الحرمة له على تنشر الحرمة حال الحمل بل يمكن القدح
لكن ع في ذلك في صورة الانقطاع مط لان الاصل وان كان بقاء الحالة المذكورة للبن من الاول وعدم حدوثها من الثاني ولا شك ان الانقطاع
يكون اما لزوال الحالة الاولى وحدوث حالة مانعة لها مع بقاء الحالة الاولى والاصل عدمها ايض الا ان يتمسك ح باستصحاب الحكم وهو نشر
ولوع الحرمة بارضاع هذه المرأة ومنه يعلم القدح ودفعه في صورة زيادة اللبن ايض ولو لبن من الثاني واتصل لبنها من الاول الى زمان الوضع فما قبل الوضع
للاول تاما وما بعده للثاني باجماع اهل العلم كما قيل فان ثبت الاجماع والا فلا دليل عليه سوى اضافة المسبب الى اقوى السببين اي ولادة الثاني واستمرار
الاول وان اللبن لبن الثاني عرفا فيحكم به وكلاهما ضعيفان لمنع صلاحية قوة ولادة الثاني في السببية اولا ومنع صلاحية مثل ذلك للترجيح ثانيا و
امكان الاسناد الى السببين ثالثا ومنع حكم العرف مع اطلاعه بالاتصال ومنه يعلم الحكم فيما لو در اللبن بنفسه واتصل الى زمان الحمل والولادة فلو
ثبت الاجماع في الاول ثبت الحكم في الثاني ايض بالطريق الاولى والا فالاشكال جار هنا ايض **فرع** هل اللبن الموجود بعد السقط حكمه حكم الولادة ام
لا الظ انه كان الساقط بحيث يصدق عليه الولد وعلى وضعه الولادة بان تمت خلقته مع ولوج الروح يحرم وان كان مضغة او علقة بل غيرها
لم يحرم وفيما اذا تمت الخلقة ولم يلج الروح اشكال والاصل يقتضي عدم الحرمة **الشرط الثالث** ان يكون المرضعة حية بالاجماع كما عن ظ كره و
بالبسر الصيمري فلو ماتت في اثناء الرضاع واكمل النصاب الموت لم ينشر ولو جرعة لم ينشر وان صدق عليه اسم الرضاع حملا له على الافراد المعهودة المتعارفة
ولتعليق الحكم على الارضاع اولبن الامرأة ونحوها في الاخبار والاول في الميتة منتف وصدق الثاني عليها مجاز وعلى هذا فلا ينفع الاستصحاب ايضا
لتبدل الموضوع **الرابع** ان يبلغ مقدارا معينا فان مطلق الرضاع ومسماه غير كاف في نشر الحرمة بل لا بد له من مقدار معين زايد على اصل
المسمى وهو مجمع عليه بين الطائفة اجماعا محققا ومحكيا مستفيضا والاخبار به مستفيضة بل متواترة كما ياتي الى بعضها الاشارة وبها يقيد
مطلقات الرضاع ويخصص عموماتها واما المكاتبة الصحيحة عما يحرم من الرضاع فكتب قليله وكثيره حرام فلا يعلم منافاتها لها لما فيها من الاجمال في الدلالة
لان المذكور فيها الرضاع الحرام وكلاما في الرضاع الموجب للحرمة وهو ليس بحرام فالمراد من السؤال والجواب غير معلوم ويمكن ان يكون السؤال
عن الرضاع بعد الفطام مضافا الى انها على فرض الدلالة غير حجة لمخالفتها الاجماع الطائفة ومعارضتها للاخبار المتواترة وموافقتها المذهب مالك وابي
حنيفة ثم ان نصاب سبب التحريم مقدر في الشرع بتقديرات ثلثة الاثر والزمان والقدر اما الاول فهو ما انبت اللحم وشد العظم واعتباره متفق
عليه بل صرح جماعة بالاجماع عليه وفي الايضاح ان عليه اجماع المسلمين ويدل عليه المستفيضة كصحيحة ابن سنان لا يحرم من الرضاع الا ما انبت اللحم
وشد العظم ورواية قلت له يحرم من الرضاع الرضعة والرضعتان والثلث فقال لا الا ما اشتد عليه العظم ونبت اللحم ورواية مسعدة لا يحرم من
الرضاع الا ما شد العظم وانبت اللحم فاما الرضعة والرضعتان والثلث حتى بلغ عشرا اذا كن متفرقات فلا باس وصحيحة ابن رئاب ما يحرم من الرضاع
قال ما انبت اللحم وشد العظم قلت فيحرم عشر رضعات قال لا لانه لا ينبت اللحم ولا يشد العظم عشر رضعات ومقتضى تلك الاخبار اعتبار الاثرين معا كما
هو الاظهر المحكي عن الاكثر وفي اللمعة الاكتفاء باحدهما ونسبه في شرح فع الى جمع من الاصحاب ولعله للتلازم بين الاثرين كما قيل ولمفهوم الاستثناء في
صحيحة حماد لا يحرم من الرضاع الا ما انبت اللحم والدم ومنطوق رواية عبيد عن الرضاع ما ادنى ما يحرم منه قال ما انبت اللحم والدم ثم قال ترى واحدة تنبته
فقلت اثنتان اصلحك الله قال لا فلم ازل اعد عليه حتى بلغت عشر رضعات وصحيحة فما الذي يحرم من الرضاع فقال ما انبت اللحم والدم فقلت وما الذي

الثاني ان يكون اللبن من ولد

الثالث ان يكون المرضعة حية

الرابع ان يبلغ مقدارا معينا

كتاب النكاح

ينبت اللحم والدم فقال كان يقال عشر رضعات قلت فهل يحرم عشر رضعات فقال دع ذا الحديث وجوابه ثبوت التلازم عندنا وتخصيص الاخبار الثانية بالاولى وان كان التعارض بين منطوق الاول ومفهوم الثانية بالعموم من وجه بمعنى ان العرف يفهم من مثل ذلك الكلام التخصيص فانه اذا قال المولى لعبده لا تشتري الا اللحم ثم قال لا تشتري الا لحم البقر يفهم ارادة لحم البقر ويذم لو اشترى لحم الابل والمرجع في حصول الاثرين الى قول اهل الخبرة لانه من الموضوعات وهل يشترط فيه التعدد والعدالة لانه الظاهر الاكثر نعم للاصل وقيل لا بل يكفي العدل الواحد واختاره السيد الداماد لانه من باب الخبر دون الشهادة ولحصول الظن وفيه انه مطالب بالدليل على حجية مطلق الخبر وعلى كفاية مطلق الظن بل يقدح في كفاية العدلين ايضا لعدم ثبوت كفاية شهادة العدلين مطلقا بل الاولى جعله منوطا بالعلم كما في السرائر والنهاية واما ما قيل من ان المستفاد من بعض الاخبار سيما صحيحة ابن رئاب ان التقدير بالمدة والعدد بيان للتقدير بالاثرين فالاصل هو التقدير بالاثر والعلم به يتحقق بالتقديرين الاخيرين فلا حاجة الى الرجوع الى اهل الخبرة ففيه انه لا يستفاد ذلك من الاخبار اصلا وحكم الشرع بحصول النشر برضاع يوم وليلة او خمس عشر رضعات لا يدل على انه لاجل ايجابها الاثرين فلعلهما بنفسهما ايضا علتان مستقلتان بل في صحيحة محمد قال اذا رضع الغلام من نساء شتى فكان ذلك عدة او نبت لحمه ودمه عليه حرم عليه بناتهن كلهن دلالة على المغايرة حيث جعل احدهما قسيم الاخر نعم يدل الصحيح على عدم حصول الاثرين بعشر رضعات فلا يحرم لعدم كونها سببا لحصول الاثرين ولا علة مستقلة وعلى هذا فيجب الرجوع الى اهل الخبرة فيما زاد على العشر فيحكم بالنشر به اذا علم تحقق الاثرين به وان لم يبلغ خمس عشر ولا يوما وليلة ويحصل التعارض في العشر وما دونها بين قول اهل الخبرة لو اخبروا بتحقق الاثرين وبين الصحيح وقول المعصوم مقدم فالحق اشتراط التجاوز عن العشر في اعتبار الاثرين نعم لو فرض حصول العلم بهما فيما دونها يحكم بالتحريم ويحمل قول الامام على الغالب لكنه فرض نادر ولا يعارض الصحيح مرسلة ابن ابي عمير الرضاع الذي ينبت اللحم والدم هو الذي يرضع حتى يتملي ويتضلع وينتهي نفسه وخبر ابن يعفور عما يحرم من الرضاع قال اذا رضع حتى يمتلي بطنه فان ذلك ينبت اللحم والدم وذلك الذي يحرم لان مدلولهما ليس ازيد من ان الرضعة الكذائية منبت اللحم واما ايجابها الشد العظم الذي هو اثر الاخر ايضا فلا يستفاد منهما مع انه فيهما في بيان الكمية المقدارية للرضاع المنبت اللحم فلا يعتبر اطلاقه بالنسبة الى الكمية العددية ولا موثقة عبيد لعدم تصريحه بانبات اللحم بعشر رضعات من نفسه **فرع** المعتبر الانبات والشد الفعليان فلا عبرة بما من شانه ذلك ومنعه مانع كالمرض بل يرجع فيه الى العدد و

اما الثاني اي المدة فهو ارضاع يوم وليلة وظاهر الكره الاجماع على التقدير به وفي بعض شروح المفاتيح وكونه ناشر الحرمة مما لا خلاف فيه واسند لوا له بموثقة زياد بن سوقة هل للرضاع حد يؤخذ به فقال لا يحرم الرضاع اقل من رضاع يوم وليلة او خمس عشر رضعة متواليات من امرأة واحدة من لبن فحل واحد لم يفصل بينها رضعة امرأة غيرها الحديث ويخدشها ان دلالتها بمفهوم الوصف الذي في اعتباره نظر فالمناط فيه الاجماع ان ثبت والا كما يستفاد من بعض شروح النافع حيث قال وعلى القول بالاكتفاء باليوم والليلة يعتبر ارضاعه فيه كلما طلبه انتهى فان فيه دلالة على وجود القول بعدم الاكتفاء فلا يكون دليل على التقدير به بل مقتضى الاخبار المتقدمة الستة بانه لا يحرم من الرضاع الا ما انبت اللحم وشد العظم وانتفاؤه لو لم يعلم حصول الاثرين في رضاع اليوم والليلة وبها يعارض الموثقة على فرض دلالتها ايضا والتعارض بالعموم من وجه الا ان بعد التعارض اما يرجح مفهوم الموثقة بالموافقة للشهرة والاجماعات المنقولة كما يرجح مفهوم تلك الاخبار المعارض مع منطوق الموثقة في التحريم مع حصول الاثرين بذلك ايضا او يرجع الى الاصل ومقتضاه ايضا التحريم لكل منهما العمومات نشر مطلق الارضاع الحرمة ومطلقاته فيجب الحكم به ما لم يعلم الاثر ان خاليا عن المعارض المعلوم في التحديد باليوم والليلة فالتقدير به مشكل جدا وان كان الاحوط اعتباره فالبناء على القول باعتباره هل يعتبر مطلقا كما عن المش او يشترط عدم انضباط العدد كما عن ظ وفي النهاية وكره ويظهر الثمرة مع عدم حصول الاثرين ونقصان العدد في اليوم والليلة فان جعلنا المستند الموثق واعتبرنا مفهوم الوصف فاطلاقه يقتضي الاول وان جعلناه الاجماع خاصة وقلنا بثبوته فوجوب الاقتصار على المجمع عليه يقتضي الثاني والاحتياط فالبناء مع الاول ويشترط في نشر الحرمة به على القول به ارتضاعه شرب اللبن كلما اراد حتى يروى ويصدر لانه المتبادر من رضاع يوم وليلة بل هو معناه ولا فرق في اليوم او الليلة بين الطويل والقصير لانجباره بالاخر ابدا وفي الاكتفاء بالملفق اشكال والاصل يقتضي العدم ويشترط عدم الارتضاع في الاثناء من لبن اخر لانتفاء صدق رضاع اليوم والليلة معه

واما الثالث وهو العدد فاعتباره في التقدير اجماعي ونقل الاجماع عليه مستفيض الا انهم اختلفوا في العدد المقدر به على اقوال الاول انه عشر رضعات وهو المحكي عن العماني والمفيد والسيد والحلبي والقاضي والديلمي والحلي في اول كتاب النكاح وابني زهرة وحمزة والمختلف والايضاح واللمعة والسيد الداماد وابن فهد بل هو الاشهر كما صرح به جماعة منهم الشهيد الثاني والصيمري والسيد الداماد للاقتصار في الخروج عن الاصل المستفاد عن مطلقات نشر الحرمة بمطلق الارضاع على المتيقن وهو ما عدا العشر لضعف اعتبار ما دونها كما ياتي ولحصول الاثرين بالعشر كما يدل عليه صحيحة عبيد المتقدمة ولرواية الفضيل لا يحرم من الرضاع الا المجبورة او خادم او ظئر ثم ترضع عشر رضعات يروى الصبي وينام ولمفهوم الشرط في رواية مسعدة المذكورة وفي موثقة عمر بن يزيد عن الغلام يرضع الرضعة والرضعتين فقال لا يحرم فعددت عليه حتى اكملت عشر رضعات فقال اذا كانت متفرقة فلا ويمكن القدح في الجميع اما الاصل الحاصل من العمومات فيجب تخصيصها بما ياتي كما خص بما دون العشر واما حصول الاثرين فبالمنع منه والصحيح غير تامة الدلالة عليه لنسبته الى القيل الغير الثابت حجيته بل المشعر بعدم الرضا انه مع ما في اخرها من قوله دع ذا فلو كان حكم العشر حقا لما نسبه الى غيره اولا ولم يعرض عنه ثانيا مجيبا بما لا دخل له بالمقام

في تقدير الرضاع بيوم وليلة

[illegible]

في تقدير الرضاع بالعدد

فيهم منه ان ما ورد في النشر بالعشر وردت تقية او لمصلحة اخرى هذا مع معارضتها مع صحيحة ابن رئاب المسالفة الناصة على عدم الانبات بالعشر ومع
الاخبار الاخر الاتية المصرحة بعدم النشر به المستلزم لعدم الاثبات واما البواقي فبمعارضتها مع ما هو اكثر منها عددا واصح سندا واوضح دلالة
كصحيحة ابن رئاب وموثقة زياد المتقدمتين وموثقة عبيد عشر رضعات لا يحرمن شيئا وابن بكير عشر رضعات لا يحرمن مضافا الى ما في رواية زياد
من اشتمالها على امرين مخالفين للاجماع اشتراط المجبورة واشتراط اليوم مع اضطرابها باختلاف الفاظها لروايتها تارة كما تقدم واخرى بغيره وثالثة
بسند صحيح مع خلوها عن ذكر العدد رواها في الفقيه الذي هو اضبط الا انه يمكن ان يقال ان الحكمين داخلان في المنطوق واما مفهوم الاستثناء
الذي هو المقبل في المقام فلا يتضمن حكما مخالفا للاجماع مع ان دخولهما في المنطوق ايضا غير ضاير اذ غايته تخصيص بعض افراد المنطوق بالاجماع وهو
امر غير عزيز مضافا الى انه يمكن ان يكون اشتراطها الاول لان التوالي الذي هو ايضا من الشروط لا يتحقق غالبا الا في ملك النسوة والثاني لانه يكون
مثل ذلك الارضاع منوما او المعنى يكون من شانه ذلك واما حديث الاضطراب ففيه انه وان اختلف بعض عبارات الرواية الا انه لا مدخل له في
مقام الاستدلال الذي هو قوله ثم يرضع عشر رضعات كما لا يضر خلوها عن بعض اسنادها عن ذكر هذا العدد لان الزيادة مقدمة على النقصان
فلا قدح في هذه الرواية من هذه الجهات كما لا قدح فيها وفي الاخيرين من حيث ضعف السند لانجباره بالشهرة القديمة المحققة والمحكية مستفيضة
بل صحة بعضها على بعض الطرق كما فصله السيد الداماد في رسالته بل يمكن دفع القدح عنهما من جهة المعارض ايضا لكون الثلثة اخص مطلقا من
معارضها الاختصاص الاولى بقوله حتى يروى الصبي والثانيين بغير المتفرقات وعموم المعارض بالنسبة اليهما والخاص المطلق مقدم ولو كان موافقا
للعامة والعام مخالفا لها مع ان العشر ايضا مخالف لجميع العامة فانهم بين قايل بالنشر بالمسمى وقايل بالنشر بالخمس فيتساويان من هذه الجهة فالترجيح للخاص
ولولا الترجيح لكان الحكم النشر بالعشر ايضا للاصل الثابت بالعمومات ومن ذلك يظهر تمامية ادلة ذلك القول والثاني انه خمس عشر رضعة اختاره
الشيخ في النهاية وط وكتابي الاخبار والحلي في اول باب الرضاع والمحقق والفاضل في بعض كتبه والمحقق الثاني في شرح عد والشهيد الثاني ولعله المشهور
بين المتاخرين بل نسبه في كنز العرفان الى الاكثر مطلقا للاصل فيقتصر على موضع الوفاق وموثقة زياد وثبوت التقدير بالعدد بالاجماع وانتفاء
عن العشر بالاخبار فلم يبق الا عشر رضعات والاصل مردود بالعمومات والخصوصات والموثقة بما مر من اعميتها مطلقا عما دل على حصول التحريم بالعشر
المتوالية وانتفائه عن العشر بما مر من ثبوته بها والثالث انه رضعة واحدة كما انه حكي عن الاسكافي للعمومات ولمكاتبة الصحيحة ومرسلة ابن ابي عمير
وخبر ابن يعفور المتقدمة جميعا ورواية زيد بن علي الرضعة الواحدة كالمائة رضعة لا تحل له ابدا والعمومات مخصصة بما مر والمكاتبة غير دالة كما
مسبق بل وكذلك المرسلة والخبر على ما مر والرواية محتملة لارادة عدم حلية الرضعة الواحدة بعد الفطام فان مرجع الضمير المجرور غير معلوم فلعله
الفطيم هذا مع ان الكل على فرض الدلالة مخالفة للشهرة القديمة والجديدة بل الاجماع فهي عن حيز الحجية خارجة ومع ذلك مع الروايات المتقدمة
معارضة وبموافقة العامة مرجوحة ولا يتوهم موافقتها للكتاب حيث قال وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة لعدم ثبوت
حصول الامومة والاخوة بالرضعة الواحدة ومن بعض ما ذكر يظهر الجواب عن بعض اخبار اخر واردة في الباب الدالة على اعتبار رضاع حولين او
سنة مع تحملها الاحتمالات اخر ايضا **الشرط الخامس** ان يكون المرتضع في اثناء الحولين وقبل استكمالهما فلا عبرة برضاعه بعدهما اجماعا
محققا ومحكيا عن ف والغنية وفي كره ولف وعد وشرح الايضاح ونكت الشهيد ولك وشرح الصيمري وغيرهما وفي شرح المفاتيح من غير خلاف
وهو الحجة فيه دون ما ورد في المستفيضة من انه لا رضاع بعد فطام ويفسر الفطام في بعض الروايات بالحولين وان الرضاع قبل الحولين قبل
الحولين قبل ان يفطم وانه لا رضاع الا ما كان في الحولين وان استدل بها اكثر الاصحاب لاجماله من وجهين احدهما باعتبار الحولين حيث يحتمل
ان يكون بالنسبة الى المرتضع وان يكون بالنسبة الى ولد المرضعة ولا يفيد تفسيره بالاول في الكافي والفقيه لعدم حجية قولهما مع احتمال غيره
بحسب اللغة سيما مع معارضته بتفسيره بالثاني في كلام ابن بكير كما نقل في التهذيبين بسند معتبر ويظهر منها ارتضائه ايضا لذلك التفسير وحمل
جميع من الاصحاب على ذلك بعض الاخبار المشترط لعدم الفطام ايضا وثانيهما باعتبار الرضاع المنفي بعدهما او المثبت قبلهما اذ الظاهر انه ليس المراد
الرضاع الحقيقي لغة والحقيقة الشرعية غير ثابتة فيمكن ان يكون نفي الرضاع المجوز او الوارد في الكتاب وغير ذلك من المجازات وكذلك في
الاثبات ولا فرق في التحريم الحاصل بالرضاع قبل الحولين بكونه بعد الفطام او قبله للاصل الثابت من العمومات خلافا للمحكي عن العماني بل يحرم بما كان
قبلهما بعد الفطام لبعض تلك الروايات المجملة كما لا فرق في عدمه بعدهما بينهما للاجماع خلافا للمحكي عن الاسكافي فحرم بما كان بعدهما متصل قبل
الفطام لبعض الروايات المذكورة المانع اجماله عن الاستدلال مضافا الى شذوذها لو كان دالا والمراد بكون الرضاع قبل الحولين عدم وقوع
شيء من القدر المعتبر بعد تمام الحولين وبالحولين الهلاليتان لانها المتعارف المتبادر شرعا وابتدائهما من حين انفصال تمام الولد ولو كان
في اثناء الشهر يتم المنكسر من الشهر الخامس والعشرين ثلثين يوما للاصل المتقدم والحق عدم اعتبار الحولين في ولد المرضعة فينشر الحرمة لو
وقع الرضاع بعد حوليه اذا كان قبل حولي المرتضع وفاقا للاكثر بل ادعى بعضهم عليه الاجماع لعموم ما دل على نشر الحرمة بالرضاع وللاستصحاب
خلافا للمحكي عن الحلبي وابني حمزة وزهرة بل عن الاخير الاجماع عليه له وللاصل وما نقل عن ابن بكير وظهور الاخبار المتقدمة في العموم والاول
ممنوع وبمثله معارض والثاني بالعمومات مدفوع والثالث ليس بحجة ومع ذلك يعارضه ما ذكره الكليني والصدوق والرابع مردود بالاجمال

يشترط ان يكون الرضاع في الحولين

وتحمله

وانتفاء العموم مع انه لو حمل على العموم بان يراد الارضاع بعد شيء من الحولين او شيء من الفطام يلزم خروج الاكثر اذ لا يبقى له مورد سوى حولي
هذا المرتضع وولد مرضعته وفطامه فيخرج جميع ساير الافراد فتدبر **الشرط السادس** ان يكون المرضعة كاملة في الرضعات العددية
اما في الاولى فلانها المتبادر اذا اضيف مثلها الى العدد فلا يقال عشر رضعات الا مع كون كل واحدة كاملة ولو نقص بعضها يصح السلب و
يقال انها ليست بعشر ولتقييد عشر رضعات في رواية الفضيل السابقة بالتي يروى الصبي لكل واحدة منها ولا يضر اشتمالها على اليوم ايضا
كما مر واما في الثانية فلما عرفت من عدم دليل تام على التقدير الزماني سوى الاجماع ان ثبت فيجب الاقتصار فيه على المجمع عليه وهو ما اذا كانت
الرضعات في اليوم والليلة كاملة واما في حصول الاثرين فصرح بعضهم بعدم اعتبار كمال الرضعة بل يحرم لو علم حصولهما بالرضعات الناقصة كما اذا
انحصرت رضعاته في ايام كثيرة بالناقصات لصدق حصول الاثرين ولا ينافيه مرسلة ابن ابي عمير وخبر ابن ابي يعفور المتقدمين لان مدلولهما عدم حصول
الانبات بدون كمال الرضعة فلو فرض حصول العلم به بدونه يجب حمل الرواية على الغالب او يحمل اخر وان لم يحصل العلم فلا تنافي ومنهم من استدل على
اعتبار الكمال في الرضعات العددية والزمانية بهاتين الروايتين مع تصريحه بعدم اعتباره في الوصفية وهو غير جيد جدا لان مفادهما اعتبار الكمال
في حصول الوصف لا في العدد والزمان والاصل عدم تعلقه بهما مع انه اذا لم يشترط ذلك في الوصف الذي هو صريح الروايتين كيف يعتبر في غيره
لاجلهما والمراد بالرضعة الكاملة ما عده العرف كاملا وهو الذي يروي الصبي وكان من شانه اما مستكفيا في رواية الفضيل والذي يضلع معه
الصبي وينتهي نفسه فيهما مع ما يعده العرف متحدا او متقاربا ثم انه يحسب من الرضعات المتخللة بينها لفظ الثدي من للتنفس او الملاعبة او المنع
من المرضعة مع المعاودة وحصول الكمال بعدها رضعة واحدة ان لم يطل الفصل والا احتسب الجميع كالاحاد رضعات ناقصات فلا ينشر حرمة **السابع** ان لا
يفصل بين الرضعات رضاع من امرأة اخرى في الرضعات العددية فلو تخللت رضعة اخرى بينها كان يرتضع من امرأة تسع رضعات ومن اخرى رضعة ثم
من الاولى رضعة اخرى لم ينشر الحرمة اجماعا كما في كره وعن ف والغنية والتصريح في روايتي مسعدة وعمر بن يزيد بان الرضعات المتفرقات لا يحرم واشتراط
التوالي في موثقة زياد السابقة واما تخلل غير الرضاع من الماكول والمشروب فغير مانع عن نشر التحريم هنا كما هو ظاهر المقنعة وصريح السرائر وعد
وح فع لصاحب ك وغيرها بل في الثاني الاجماع عليه بل لعله اجماعي فان ثبت فهو والا فاثبات التحريم مع تخلل الاكل والشرب بدليل اخر مشكل اذ
ليس الا موثقة زياد وحيث خص الفصل بالرضعة وما قالوا من عدم صدق التفرق الا مع تخلل الرضعة كما يصدق على الايام المتتالية ما لم يتخلل عدة
يوم اخر ولا يضر تخلل الليلة فان المتبادر من المتفرقات ما تخلل بينها من جنسها والا فيتوقف حصول العدد على تخلل شيء ظاهر وفي الاول انه يخص
بالرضعة بل ذكر اولا قوله متواليات وكون ما بعده تفسيرا لذلك غير معلوم وفي الثاني منع عدم صدق التفرق وعدم التوالي مع تخلل الماكول و
سيما مع طول مدة التخلل ولا يرد انه لو لم يعلم عدم صدق التفرق فلا يعلم التفرق ايضا فيبقى تحت عمومات التحريم بمطلق الرضاع بلا معارض لان هذا يبقى
ولا يضره عمومات عدم التحريم ما لم ينبت اللحم والعظم ايضا بلا معارض وهي اخص من الاولى مشكلة جدا والاحتياط لا يترك هذا في الرضعات العددية واما
الزمانية فصرح الاكثر بانه يشترط فيها ان لا يفصل بين الرضعات رضعة ولا ماكول ولا مشروب اخر لعدم صدق رضاع اليوم والليلة مع تخلل رضعة
اخرى او اكل او شرب اذ معنى رضاع اليوم والليلة عن امرأة ان الرضاع المتعارف في اليوم والليلة يكون منها ومع تخلل اكل او شرب لا يكون كذلك مع ان
الدليل التام على اعتباره الاجماع لو ثبت وما ثبت اعتباره بالاجماع ما لم يتخلل شيء اصلا واما في حصول الاثرين فلا يشترط عدم تخلل اصلا كما صرح به في
ح فع وك بل ينشر مع حصول العلم بالانبات من هذا اللبن الخاص ولو تخلله رضعة او ماكول او مشروب للاصل وصدق الوصف ولكن في حصول العلم
بذلك مع التخلل اشكال الا بالنظر كما قيل عدم حصول الانبات باللبن الواحد وحده ولذا صرح بعضهم باشتراط عدم التخلل في الرضعات الوصفية ايضا و
هل يشترط في منع الرضعة المتخللة عن نشر الحرمة كونها كاملة كما في كره او لا بل يحصل باقل الرضعة ايضا كما في عد وك وضه الظ هو الثاني لصدق التفرق
مع غير الكاملة ايض وتبادر الكاملة كما قيل مم وهل يشترط في التوالي اتحاد المرضعة ام يكفي اتحاد الفحل الحق هو الاول لظاهر موثقة زياد وعدم صدق التفرق
مع تخلل لبن امرأة اخرى وللتصريح في بعض الاخبار بانه لا يحرم من الرضاع الا ما ارتضع من ثدي واحد ولا يضره زيادة حولين او سنة بعد ما ذكر مع انه
خلاف الاجماع اذ فساد جزء من الخبر لا يفسد غيره مع ان فساده غير معلوم لامكان الحمل على محامل صحيحة **فرع** لو ارضعت امرأة خمسا كاملة ثم واحدة
ناقصة ثم خمسا كاملة فهل ينشر او يستانف النصاب الظ الاول لعدم صدق التفرق **الثامن** ان يرتضع من الثدي فلو وجر في حلقه او سعط به او
احتقن او اكله جبنا لم ينشر الحرمة على المشهور بين الاصحاب بل ظاهر كره الاجماع عليه وفي ك لا نعلم فيه خلافا لاحد من اصحابنا الا ابن الجنيد لانه المتبادر من
الارضاع بل لا يحصل مسمى الرضاع والارضاع والارتضاع الا بذلك فانه لا يقال لمن شربه من غير الثدي انه ارتضع فكيف بمن احتقن به او اكله
بل يقال للوجور اشربه اللبن ولذا ورد في مرسلة الصدوق الاتية الوجور بمنزلة الرضاع فليس هو بنفسه نفس الرضاع ولذا لم يستعمل في الصحيحين
الاتيين المتضمنين لسقي الزوجة زوجها او جاريته الرضاع بل استعمل السقي ويؤيده ايضا ما ورد في الصحيحين احدهما لا يحرم من الرضاع الا ما ارتضعا
من ثدي واحد حولين كاملين والاخر لا يحرم من الرضاع الا ما ارتضع من ثدي واحد سنة وفي الاخرين احدهما عن امرأة حلبت من لبنها فاسقت
زوجها لتحرم عليه قال امسكها واوجع ظهرها والاخر ان امرأتي حلبت من لبنها في مكوك فسقته جاريتي فقال اوجع امرأتك وعليك بجاريتك وانما
جعلناها مؤيدة لا ادلة كما فعله بعضهم اذ لا دلالة في قوله من ثدي في الاولين على المنع لصدقه مع كون اللبن منه كيف ما شرب ولان الظاهر من الثاني

ومن الشرائط ان يكون الرضعة كاملة في الرضاعات العددية

ومنها ان لا يفصل بين الرضاعات رضاع امرأة اخرى

والمسألة م

ومنها ان يرتضع من الثدي

ووقوع الشرب بعد الحولين وعدم حصوله احد المقدرات الثلثة وان امكن التعميم بترك الاستفصال ولكنه بعيد جدا خلافا للمحكى عن الاسكافي فاكتفى
بالوجور وهو مختار مواضع من المبسوط مدعيا في بعضها ما يظهر منه الاجماع وان وافق المشهور في موضع اخر منه وقواه في المفاتيح وشرحه لان الغاية المطلوبة التي هي
انبات اللحم وشد العظم قد يحصل منه ولمرسلة الصدوق وجور الصبي اللبن بمنزلة الرضاع ويرد الاول بمنع كون الغاية هو الانبات من حيث هو هو خاصة
لاحتمال كون الرضاع والمص من الثدي له مدخلية في نشر الحرمة كما ان للولادة او الحمل مدخلية فيه وليست العلة بنفس الانبات منصوصة وتعليل عدم
التحريم بعدم الانبات في بعض الروايات لا يدل على تعليل التحريم بالانبات نعم يستفاد من الاخبار نشر الحرمة من الرضاع الموجب للانبات وغايته ما يمكن ان
يقال فيه العلة المستنبطة وهي عندنا غير حجة والثاني بمنع الدلالة لانها فرع ثبوت عموم المنزلة وهو تم فيمكن ان يكون في حرمة الرضاع بعد الفطام
التاسع ان يرتضع المرتضع الحد المعتبر من لبن فحل واحد عن مرضعة واحدة فلو حصل القدر المعتبر من لبن فحلين من مرضعة واحدة او من لبن
مرضعتين ولو من فحل واحد لم ينشر حرمة اصلا لا بواسطة الامومة ولا الابوة ولا ما يتفرع عليهما فلو ارضعته امرءة واحدة الرضاع المعتبر من لبن
فحلين كان ارضعته من لبن زوجها خمس رضعات ثم انقطع لبنها او غاب بعد مدة طويلة من غير وطي فارضعته من اللبن الثاني خمسا اخر او فارقها الزوج
الاول فتزوجت بغيره فاكملت الرضعات من الثاني ويتصور ذلك بان يستقل الولد بالماكول او شرب اللبن وجوزنا في المدة المتخللة وقلنا بان ذلك
غير ضاير في المتفرق لم تصر المرضعة اما للمرتضع ولا ينشر الحرمة بينهما ولا بينه وبين اولادها النسبية او الرضاعية وكذا لو كان للفحل امرءتين من ضعتين
وارتضع صبي بعض العدد المعتبر من لبن امرءة واكمله من اخرى لم يصر الفحل ابا له ولم ينشر الحرمة مع ان الفحل متحد فلا يحصل الامومة لمرتضع من لبن
فحلين ولو اتحدت المرضعة ولا الابوة من لبن مرضعتين له ولو اتحد الفحل بالاجماع في الحكمين على ما حكي عن كره وقيل بلا خلاف فيه الا ان
بعض شراح المفاتيح نسب الخلاف هنا الى الطبرسي ايضا ولم يثبت والوجه فيه بعد التأييد بعدم نصوص تام لشخص لا ام له ولا اب لبن لا اب له ولا اخ او اخت
بدون الابوين ولا ام او اب في الاول لعدم حصول العدد المعتبر من فحل واحد ولا ام في الثاني لعدم حصوله من امرءة واحدة موثقة زياد بن سوقة المتقدمة
حيث دلت على ان كل رضاع اقل من رضاع يوم وليلة او خمس عشر رضعات متوالية من امرءة واحدة من لبن فحل واحد لا يوجب حرمة اصلا اخرج منها
ما خرج من العشر وما فوقها اذا كانت من امرءة واحدة من فحل واحد فبقي الباقي ما صرح بان العشر المتفرقة لا يحرم فان الرضعات في الصورتين متفرقة
فلا يوجب تحريمها ويثبت الحكم في جميع الموارد بعدم الفصل ويدل عليه ايضا صحيحة العلا لا يحرم من الرضاع الا ما ارتضع من ثدي واحد سنة دلت
على اشتراط اتحاد المرضعة فلا ينشر التحريم بالعشر الحاصل من مرضعتين ولو من فحل واما الحاصل من مرضعة من فحلين فهو واما غير منصوص على ما
اخترنا من اشتراط عدم تخلل الاكل والشرب ايضا او نادر على القول الاخر لا اهتمام بشانه مع ان بعد الثبوت في احد الطرفين يثبت في الاخر بالاجماع المركب
العاشر وهو شرط لحصول التحريم بالاخوة الرضاعية بين المرتضعين ان يكون رضاعهما معا الى الحد المعتبر من لبن فحل واحد ولا يكفي الاخوة من
جهة الام خاصة في ثبوت التحريم فلو ارتضع احد الصغيرين من امرءة من لبن فحل القدر المعتبر والاخر منها من لبن فحل اخر القدر المعتبر لم يثبت التحريم بينهما
ولا يشترط اتحاد المرضعة بعد اتحاد الفحل بل يكفي الاخوة الرضاعية من جهة الاب فلو ارتضع ماية من لبن فحل واحد كل القدر المعتبر حرم بعضهم على
بعض ولو تعددت المرضعات كما لو كانت منكوحات لفحل مائة ارضعت كل واحدة رضيعا واحدا فيحرم بعضهم على بعض والكل على الفحل والحاصل كما ذكرنا
انه كما ذكرنا انه لا يكفي الاخوة من جهة الام خاصة في التحريم ويكفي من جهة الاب اما المطلب الاول فهو الحق المشهور بين الاصحاب بل في كره اجماعنا عليه و
كذا في لك وفي ح عد انه لا خلاف فيه بين اصحابنا بل قيل ادعى جمع من الاصحاب عليه الاجماع للمستفيضة من الروايات منها صحيحة الحلبي عن رجل يرضع
من امرءة وهو غلام ايحل له ان يتزوج اختها لابيها من الرضاعة فقال فقال لا قد رضعا جميعا من لبن فحل واحد من امرءة واحدة قال قلت فيتزوج
اختها لامها من الرضاعة قال فقال لا باس بذلك ان اختها التي لم ترضعه كان فحلها غير فحل التي ارضعت الغلام فاختلف الفحلان فلا باس وصحيحة
العجلي وفيها فقلت له ارايت قول رسول الله صلى الله عليه وآله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فسر لي ذلك قال كل امرءة ارضعت من لبن فحلها ولد امرءة اخرى
من جارية او غلام فذلك الرضاع الذي قال رسول الله صلى الله عليه وآله وكل امرءة ارضعت من لبن فحلين كانا لها واحدا بعد واحد من جارية او غلام فان ذلك رضاع
ليس بالرضاع الذي قال رسول الله صلى الله عليه وآله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وانما هو من سبب ناحية الصهر رضاع ولا يحرم شيئا وليس هو سبب رضاع
من ناحية الفحولة فيحرم قيل في وجه الاستدلال بها ان الظ كون واحدا بعد واحد مفعولا لارضعت ومن جارية او غلام بيانا لهما ولا يحتمل الحالية
عن الفحلين لانه لا يستفاد منه شيء عما استفيد قبله فيكون تاكيدا والتاسيس اولى منه ولانها يوجب اما تقدير المفعول او جعل الجار زائدة وكلاهما
خلاف الاصل او جعله مجموع الجار ومدخوله وهو خلاف الظ وفيه انه على الاول يكون قوله من جارية او غلام ايضا لا يفيد غير التاكيد والتاسيس
اولى منه وكون تقدير المفعول بعد تقدمه خلاف الاصل غير ظاهر مع انه على الاول ايضا يحتاج الى خلاف اصل في الحكم اذ حينئذ وان لم يثبت التحريم بين
المرتضعين ولكنه يثبت بين احدهما وبين المرضعة او الفحل وما يتفرع عليهما فلا بد من ارتكاب التخصيص في قوله ولا يحرم شيئا وليس هو سبب رضاع من
ناحية الفحولة وهذا تخصيص مع انه تفسير للرضاع المحرم وهذا ايضا رضاع محرم فلا يتم قوله فان ذلك ليس بالرضاع الذي قال رسول الله صلى الله عليه وآله والحمل على
تفسير الرضاع المحرم كليا تحريما عاما حتى لاحد المرتضعين على الاخر لاصل التحريم ولو كان جزئيا بعيد جدا فالظ تساوي الاحتمالين وسقوط الاستدلال
باحدهما من البين نعم يتم الاستدلال بها من جهة التعليل المذكور في ذيل الصحيحة بقوله وانما هو سبب من ناحية
الصهر

شرط حصول التحريم بالأخوة بين المرتضعين

الصهر الى اخره اذ مع تعدد الفحل يصدق كون الاخوة من ناحية الصهر لا من ناحية لبن الفحولة بل يمكن الاستدلال بهما بانه على الاحتمال الثانى يدل من جهة فحوى الخطاب على المط اذ بعد دلالتها على حصول البنوة من جهة الامومة خاصة فلا يحصل الاخوة من جهتها بطريق اولى ومنه يظهر امكان الاستدلال بما استدل به للشرط السابق ايض ويؤيده ايضا ما دل على اعتبار اللبن الخالى عن النكاح وقد يستدل لذلك القول بصحيحة مالك بن عطية فى الرجل يتزوج المرءة فتلد منه ثم ترضع من لبنها جارية ايصلح لولده من غيرها ان يتزوج بتلك الجارية التى ارضعتها قال لا هى بمنزلة الاخت من الرضاعة لان اللبن لفحل واحد وصحيحة الحلبى وفيها عن امرءة رجل ارضعت جارية ايصلح لولده من غيرها قال قلت فنزلت بمنزلة الاخت من الرضاعة قال نعم من قبل الاب وما فى معناهما من الاخبار وفيه نظر لان مقتضاها ان الاشتراك فى لبن الفحل الواحد يوجب التحريم اى كفاية الاخوة من جهة الاب وهو المطلب الثانى لا جهة التحريم فيه وعدم كفاية الاخوة من جهة الام فقط ثم انه خالف فى ذلك الشيخ ابو على الطبرسى صاحب التفسير فاعتبر الاخوة للرضاعة من جهة الام خاصة ايض وحكى عن الراوندى فى فقه القران وقواه صاحب المفاتيح وشارحه واستجوده فى لك ونسبه السيد الداماد فى رسالته الى فقهاء العامة كما نسب جمع اعم على ما حكى لعموم اخواتكم من الرضاعة ونحوه قوله ص يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ورواية محمد بن عبيد الهمدانى وفى اخرها قال لى ابو الحسن ع ما بال الرضاع يحرم من قبل الفحل ولا يحرم من قبل الامهات وانما حرم الله الرضاع من قبل الامهات وان كان لبن الفحل ايض يحرم والجواب عن العمومات انها مخصصة مع انه قيل فى كون المرضعة بلبن هذه المرضعة من فحل اخوات رضاعية نظر لان الاخوة الرضاعية امر شرعى وكون المذكور منه من جهة محل النزاع فلا بد من دليل يدل عليه فشمول الاية لهم غير معلوم بل وكذلك كونها اخوات رضاعية فلا يعلم شمول يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ايض وفيه نظر لانا نعلم ان الاخت والاخ الاميين هما المتحدان فى الام وهذه المرضعة ام اجماعا بل نصا وصحيحة ابن سنان عن امرءة ارضعت غلاما مملوكا لها من لبنها حتى فطمته هل لها ان تبيعه قال لا هو ابنها من الرضاعة مضافا الى استعمال الاخت فى الامية الرضاعية وصحيحة الحلبى وموثقة الساباطى المتقدمتين بما مر وعن الرواية بانها قاصرة مجملة لان محط الاستدلال قوله وانما حرم الله سبحانه الرضاع من قبل الامهات اصلا بل المراد معنى اخر واما انه يحرم من الرضاع من قبل الامهات فليس بمعلوم سلمنا ان المراد ذلك ولكن لا عموم فيه اصلا اذ غايته ان الرضاع يحرم شيئا من قبل الامهات ايض وهو مسلم لانه يحرم المرضعة وكذا اولادها النسبية اجماعا كما فى السرائر وفى الكفاية واما انه يحرم كلما يتصور تحريمه بسبب الرضاع فكلا وبعبارة اخرى الامهات حقيقة فى النسبية ومعنى تحريم الرضاع من قبل الامهات انه يحرم من ارضعته امه النسبية سلمنا عموم التحريم ولكنه يعارض ما مر وهو راجح بكونه اشهر رواية ومخالفا للعامة وقد ورد فى علاج الخبرين انه خذ بما اشتهر بين اصحابك وبما خالف العامة **واما المطلب الثانى** وهو كفاية الاخوة من جهة الاب خاصة فى ثبوت التحريم فهو اجماعى بيننا ويدل عليه المتواترة من الاخبار منها رواية محمد بن عبيد وصحيحتا مالك والحلبى المتقدمتين جميعا ومنها صحيحة البزنطى وموثقة سماعة وغير ذلك **فرعان**

ا ما ذكرنا من عدم كفاية الاخوة من جهة الام خاصة انما هو فى المرتضعين اى الاخوين الرضاعيين اما اذا كان احدهما نسبيا فيثبت التحريم بينهما اجماعا كما فى السرائر والكفاية ويدل عليه رواية محمد بن عبيد المتقدمة وصحيحة محمد اذا رضع الغلام من نساء شتى فكان ذلك عدة او نبت لحمه ودمه عليه حرم عليه بناتهن كلهن وصحيحة جميل اذا رضع الرجل من لبن امرءة حرم عليه كل شئ من ولدها وان كان الولد من غير الرجل الذى كان ارضعته بلبنه واذا ارضع من لبن الرجل حرم عليه كل شئ من ولده وان كان من غير المرءة التى ارضعته **ب** يحرم على المرتضع ام المرضعة واختها وعمتها وخالتها النسبية كانت او رضاعية بالاجماع فى النسبية وعلى الاظهر الاشهر فى الرضاعية اذا كانت ارتضاعه من المرضعة من فحل واحد بل نسب الى الاطلاق كلام الاصحاب بل صرح بهم فى المسئلة لعموم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وخصوص صحيحة الحلبى وموثقة عمار المتقدمتين فى اختها الرضاعية خلافا للقواعد والمحقق الثانى فنفيا التحريم فى المنتسبات اليها بالرضاع مط سواء كان رضاعهن معها من فحل واحد او فحلين لعدم اتحاد الفحل بين المرتضع والنسوة المزبورات قال فى ح عدما خلاصته قد حققنا ان حرمة الرضاع لا يثبت بين مرتضعين الا اذا كان اللبن لفحل واحد وحكينا خلاف الطبرسى فلو كان لمن ارضعت صبيا ام من الرضاع لم يحرم تلك الام على الصبى لانها نسبتها اليه بالجدودة وانما يتحصل من رضاعه من مرضعة ورضاع مرضعة منها ومعلوم ان اللبن فى الرضاعين ليس لفحل واحد فلا يثبت الجدودة بين المرتضع والام المذكورة ومن هذا يعلم ان اختها من الرضاع وعمتها منه وخالتها منه لا يحرمن وان حرمن بالنسبة ولو كان المرتضع انثى لا يحرم عليها ابو المرضعة من الرضاع ولا اخوها منه ولا عمها منه ولا خالها منه لمثل ما قلناه انتهى وفساده واضح جدا اذ ما اعتمد عليه فى تخصيص عمومات تحريم الرضاع من الموثقة والصحيحة المتقدمتين يتضمن تحريم الخالة الرضاعية واشتراط اتحاد الفحل انما هو فى حصول البنوة والاخوة لا مطلقا ولو كان المراد ما ذكره ما كان للتعليل كالحكم بسببه وجه لعدم اتحاد فحلى المرتضع والخالة الرضاعية بل تحريم العمة وام الاب الرضاعية لعدم اتحاد الفحل بهذا المعنى بل اتحاد الفحل فى الخالة والجدة ونحوهما لا يعقل بكاد

البحث الثانى فى بيان المحرمات بالرضاع بعد استكمال الشرائط وفيه مقدمة ومطلبان

المقدمة فى بيان معنى قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ومن القرابة والمراد به ان كل حرمة ينشاء من النسب فهى ينشاء من الرضاع ايضا فاللبن له تاثير كتاثير المنى ولذلك ورد ان الرضاع لحمة كلحمة النسب فكل عنوان له اسم فى الانساب وحكم فى السنة والكتاب بتحريمه فاجعل فى حذائه ما يشبهه مما حصل منه الرضاع الا فيما استثنى من اشتراط اتحاد الفحل وغيره فالمراد انه يحرم من جهة الارتباط الحاصل من الرضاع ما يحرم من جهة الارتباط الحاصل بالنسب ومفاده ان كل وصف نسبى موجب للتحريم يوجب نظيره من الوصف الرضاعى كالولد والاخ والاخت والام والاب وغير ذلك واما الارتباط والوصف الحاصلان بسبب المصاهرة فلم يثبت التحريم به بواسطة الرضاع بل يثبت ثبوت اصل الارتباط والوصف ايض فمرضعة الولد لا يصير زوجته رضاعية

وليس باقيا على معناه الظ اذ لم يحرم الله سبحانه الرضاع من قبل الامهات

[illegible]

[illegible]

ولامها ام الزوجة الرضاعية فلادلالة للنفي الرواية على ان ما يحرم بالمصاهرة الحقيقية يحرم بالمصاهرة الرضاعية ايضا ولان ما يحرم بالنسب والمصاهرة

يحرم بالرضاع ايضا بل مدلولها ان ما يحرم بالنسب يحرم نظيره بالرضاع فلابد في كل ما يراد الحكم بتحريمه بالرضاع بواسطة هذه الرواية ان ينظر الى كون الوصف

الحاصل منه بالرضاع فان كان المتصف بهذا الوصف مما يحرم بسبب النسب ثبت حرمته بدليل يحرم بالتحريم بالرضاع ايضا والا فلا **الاول** في بيان من يحرم

ومن يحرم بكليتها ثلثة اصناف الاول من يحرم بسبب القرابة خاصة وهن القرابات النسبية فان بظاهرهن يحرمن بالرضاع والقرابات النسبية الابائية — الصنف

تسع الى آخر ما مر في المقدمة في صدر البحث واما حرمة هؤلاء القرابات كلا بعد الاجماع قوله في صحيح ابن سنان المتقدم يحرم من الرضاع ما يحرم من القرابة — دليل

وفي صحيح الكناني والحلبي وروايتي داود وابي بصير يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب بل هذه العبارة واردة في روايات اخرى عديدة بل ثابتة عن الحجة

بالاجماع الامة وفي صحيح عبيد بن زرارة ما يحرم من النسب فهو يحرم من الرضاع والتشكيك في افادته العموم لكون لفظة ما موصوفة بعد اتفاق الفريقين

على التمسك بعمومه في غير موقعه مع انه لولا عمومه لما صح الاستناد اليه في مورد مع ان الامام استدل به في موارد مختلفة كما في رواية عثمان عن ابي الحسن ع

وفيها بعد السؤال عن حلية تزوج الجارية التي ارضعتها امرأة اخي قال لا انه يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب وفي مرسلة ابن سنان الواردة في السؤال

عن امرأة ارضعت غلاما هل يحل بيعه الى ان قال لا اليس رسول الله ص قال يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب مضافا الى ان لفظة ما في صحيح عبيد متضمنة

لمعنى الشرط وهي مفيدة للعموم هذا مع النص بحرمة تلك القرابات بخصوصها كالامهات الشاملة للجدات ايضا والاخوات في الاية الشريفة و المستفيضة

من الروايات وبنات الاخوة والاخوات في صحيح ابن سنان لا يصلح للمرأة ان ينكحها عمها ولا خالها من الرضاعة وفي رواية مسعدة الاتية وفي روايات

امتناع رسول الله ص عن تزويج ابنة حمزة قائلا انها ابنة اخي من الرضاع وغير ذلك والبنات لبنات الاولاد في صحيح ابن سنان ما ارضعت امرأتك من

لبنك ولبن ولدك ولد امرأة اخرى فهو حرام والعمة والخالة في رواية مسمع عشرة لا يحل نكاحهن الى ان قال امتك وهي عمتك من الرضاعة وامتك

هي خالتك من الرضاعة وامتك وهي اختك من الرضاعة الحديث ورواية مسعدة يحرم من الاماء عشر الى ان قال ولا امتك وهي عمتك من

الرضاعة ولا امتك وهي خالتك من الرضاعة ولا امتك وهي اختك من الرضاعة فهذه هي القرابات التسع المتقدمة فيحرم كلها **فذلكة** ركن محل — ولا امتك وهي ابنة اختك من الرضاعة

التحريم بهذه القرابات ثلث المرتضع والمرضعة والفحل فيحرم على الاول المرضعة ومن يحرم بسببها من الامهات والاخوات والعمات والخالات ومن يحرم

بسبب الفحل ممن ذكر ايضا واولاد المرضعة والفحل بالتفصيل المتقدم ويحرم على الفحل والمرضعة المرتضعة او المرتضع واولادهما ولا يحرم غير ذلك بسبب

القرابة اصلا **تكملة** اعلم انه كما عرفت يحرم من الرضاع كلما يحرم من النسب من القرابات المذكورة ولا يستثنى من هذه الكلية شيء واما ما ذكره في

كر من انه يستثنى من قاعدة يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب صور اربع الاولى ام الاخ والاخت والثانية ام ولد الولد والثالثة جدة الولد

والرابعة اخت الولد ففيه ان شيئا من هذه الاوصاف ليست مؤثرة في التحريم بالنسب وسبب التحريم امر اخر مفقود في الرضاع فلا حاجة الى الاستثناء

بل هي خارجة عن القاعدة ولكن الصور الاخيرة منها محرمة بدليل اخر كما يأتي **الصنف الثاني** من يحرم بواسطة القرابة المنضمة مع المصاهرة

وتوضيحه انهم قالوا انه يحرم بعض القرابات النسبية المنضمة من الرضاعية وهو اذا كانت القرابة رضاعية والمصاهرة حقيقية بخلاف ما لو كانتا

معا رضاعية او المصاهرة خاصة رضاعية فلا يتعدى التحريم الى مثله كما قالوا ان الام الرضاعية للزوجة الحقيقية محرمة والزوجة الحقيقية للابن الرضاعي

محرمة بخلاف الام الحقيقية للزوجة الرضاعية او ام مرضعة الولد او الام الرضاعية للزوجة الرضاعية وقالوا في وجه الفرق هو ما اشير اليه من انه لم

يثبت مشابه الارتباط بالمصاهرة بواسطة الرضاع ولا تحريمه فلم يثبت زوجة رضاعية فلا وجه لتحريم امها بخلاف الام الرضاعية فانها ثابتة فاذا

كانت الزوجة حقيقية يكون امها الرضاعية ام الزوجة فيحرم ثم ان الحكم بتحريم هذا الصنف مصرح به في كلام الاصحاب بل ظاهر الكفاية اتفاق الاصحاب

عليه بل صرح بعضهم باتفاق الطائفة عليه وصرح اخر بنفي الخلاف وفي شرح المفاتيح الاجماع عليه وقد دلت النصوص المستفيضة عليه في خصوص ام

الزوجة ويستدل عليه تارة بالاجماع واخرى بالنصوص المذكورة وثالثة بقوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ورابعة بانه بعد ضم القرابتين

والرضاعية والمصاهرة الحقيقية يصدق عليه العنوان الذي ثبت تحريمه كتابا او سنة كامهات النساء وحلائل الابناء وزوجة الاب اذا كانت الزوجة حقيقية

ولان كان الاب رضاعيا **اقول** اما الاجماع فمع ثبوته كما هو الظاهر فلا كلام فيه واما ساير الادلة ففي تماميتها نظر اما الاول فلان النصوص مخصوصة بام الزوجة

فالتعدي الى ساير الموارد يتوقف على الدليل الا ان يتعدى بالاجماع المركب ولا بأس به واما الثاني فلان مدلول الرواية انه يحرم بالرضاع ما يحرم من

جهة النسب وظاهره كون النسب علة تامة وفي القرابات المنضمة مع المصاهرة الحرمة ناشية من النسب والمصاهرة معا فلم يحرم من جهة النسب خاصة

شيء فان ام الزوجة يحرم بسبب زوجية البنت ولامومة الام معا ولذا لا يحرم مثل الام لولا مصاهرة الزوجة فسبب تحريم ام الزوجة ليس هو النسب خاصة

ولذا استشكل في الكفاية في دلالته على تحريم هذا الصنف واما الثالث فلان المتبادر من الابن والام والاب ونحوهم الحقيقي وانصرافهم عند الاطلاق

الى الرضاعي ايضا غير معلوم فالمتبع في هذا الصنف هو الاجماع والله العالم **ضابطة** ضابط من يحرم بالرضاع في الصنفين الاولين ان يقال انه

يحرم المحارم كلهن من غير استثناء نعم يجب ان يكون ما اشير اليه من انه لا يحصل بظاهر القرابات الصهرية بواسطة الرضاع نصيب عينيك ويحصل القرابات

النسبية كلها بواسطته فلو اجتمع نظير القرابة الصهرية الحقيقية واذا انضم ما ذكر مع ما في الصنف الثالث يكون الضابط المحارم مع تحريم اولاد المرضعة

والفحل على ابي المرتضع **الصنف الثالث** اولاد صاحب اللبن والمرضعة فانهم يحرمون على اب المرتضع مطلقا سواء كان ولده ام المرتضع او غيرها

على الاظهر

كتاب النكاح

على الاظهر الاشهر اما الاول فلصحيح علي بن مهزيار ان امرأة ارضعت لي صبيا فهل يحل لي ان اتزوج ابنة زوجها فقال لي ما اجود ما سألت من ههنا يؤتى ان يقول الناس حرمت عليه امرأته من قبل لبن الفحل هذا هو لبن الفحل لا غيره فقلت له ان الجارية ليست ابنة المرأة التي ارضعت لي هي ابنة غيرها قال لو كن عشرا متفرقا ما حل لك منهن شيء وكن في موضع بناتك واما الثاني فلصحيحة عبد الله بن جعفر امرأة ارضعت ولدا لرجل هل يحل لذلك الرجل ان يتزوج ابنة هذه المرضعة ام لا فوقع عليه السلام لا لا يحل وصحيحة ايوب امرأة ارضعت بعض ولدي هل يجوز ان اتزوج بعض ولدها فكتب لا يجوز ذلك لان ولدها صارت بمنزلة ولدك خلافا لجمع منهم الشيخ في ط والقاضي استنادا الى اصالة الاباحة والى ان المحرم بالرضاع ما يحرم بالنسب وهذا ليس من المحرمات بالنسب وفيه ان الاصل مدفوع بما مر وان عدم كون ذلك من المحرمات بالنسب مقتضى عدم ثبوت حرمته من مثل قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وذلك لا ينافي ثبوتها من غيره **فرعان** ا ان التحريم لاولاد المرضعة مخصوص باولادها ولادة واما تحريم اولاد صاحب اللبن فيعم اولاده ولادة ورضاعا اما الاول فهو مقتضى الاصل واما الثاني ففي كره اجماع علمائنا عليه وظاهر الكفاية نوع تردد حيث تامل في شمول الصحيحة الاولى للاولاد الرضاعية وهو في موضعه لعدم صدق الابنة حقيقة الا على ابنة النسبية واحتمال كون المشار اليه في قوله هذا لبن الفحل لا غيره هذا المورد الخاص وعلى هذا فلو لم يثبت الاجماع لكانت المسألة مشكلة **ب** لا يحرم على اب المرتضع بواسطة الرضاع غير ذلك فيحل له المرضعة لعدم المقتضي له ولا امها ولا اختها ولا ام صاحب اللبن ولا اخته كل ذلك للاصل وقد صرح به في ام المرضعة الشيخ في ط وابن حمزة واكثر المتاخرين فان قيل اذا كان ولد المرضعة بمنزلة ولد اب المرتضع يكون امها بمنزلة جدة ولده وجدة الولد محرمة وكذا ام صاحب اللبن واما اخته فهي عمة ولده وعمة الولد حرام لانها اخت الاب فيلزم التحريم قلنا حرمة جدة الولد وعمته ليست لانها جدته وعمته بل ولذا يحرم ما قبل ولادة الولد ايضا لانها ام الزوجة او اخت نفسه والامران مفقودان في المورد مع ان الوارد في النص ان اولاد المرضعة وصاحب اللبن بمنزلة الولد فيكون ام المرضعة جدة من بمنزلة الولد لا جدة الولد ولا نسلم حرمة جدة من بمنزلة الولد وكذا العمة وغيرها وقد حكى الخلاف في ام المرضعة عن الحلي لعموم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب حيث زعم انه من التحريم بالنسب نظرا الى الامومة وفساده ظاهر فانها وان كانت ام الزوجة لكن حرمة ام الزوجة بسبب المصاهرة بين الزوج والزوجة لانها ام الزوجة وعن لف ايضا تمسكا بان المستفاد من التعليل بقوله بمنزلة ولدك اعتبار المنزلة وهذا ايضا بمنزلة جدة الولد وفيه اولا ان المعتبر من المنزلة لعلها هي المنزلة الخاصة التي ذكرها في النص وثانيا ان كونها بمنزلة جدة الولد لم كما مر **الصنف الرابع** الام الرضاعية للزوجة فانها يحرم على الزوج للروايات المستفيضة كصحيحة الحلبي لو ان رجلا تزوج جارية رضيعا فارضعتها امرأته فسد نكاحه والاخرى في رجل تزوج جارية صغيرة فارضعتها امرأته وام ولده قال يحرم عليه وقريبة منها صحيحتا ابن سنان ومحمد والفاسد نكاحه في هذه الروايات وان كانت مجملة الا انه يظهر مورده عن رواية ابن مهزيار قيل له ان رجلا تزوج جارية صغيرة فارضعتها امرأته ثم ارضعته امرأة له اخرى فقال ابن شبرمة حرمت عليه الجارية وامرأتاه فقال ابو جعفر عليه السلام اخطأ ابن شبرمة حرمت عليه الجارية وامرأته التي ارضعتها اولا فاما الاخيرة لم تحرم عليه كانها ارضعت ابنته **المطلب الثاني** في ذكر من اختلفوا في حرمته وليس بمحرم وتحقيق المقال فيه انه لا شك ان المتبع هو اصل الاباحة الا فيما دل دليل على التحريم ومقتضى حصول التحريم بالرضاع الذي هو ضروري الدين ليس الا التحريم في الجملة واما ثبوته لخصوص المجال فيحتاج الى الدليل والدليل المعين لموارد التحريم منحصر فيما مر من الاجماع وقوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب في ما ورد في خصوصيات تلك القرابات كما مر وما سبق من الاخبار الدالة على تحريم اولاد الفحل والمرضعة على اب المرتضع وما سبق فيما دل على تحريم الام الرضاعية للزوجة لا غير ذلك فيجب على الفقيه الاقتصار على الموارد المذكورة الا ان منهم من تعدى الى غيرها لعدم تدبره في قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ورأى بعض المحرمات وتوهم انه بواسطة النسب فحكم بمثله في الرضاع او لملاحظته التعليل المذكور في صحيحي ابن مهزيار وايوب انهم بمنزلة ولدك فاثبت المنزلة في غير ذلك ايضا لذلك وحكم فيه بالتحريم او لعموم المنزلة المذكورة فاثبت جميع احكام الولد لمن هو بمنزلته واما المتامل حق تامله فيما ثبت في هذه الامور لم يتعد عما ذكرنا بيان ذلك ان المراد بقوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ان ما يحرم من جهة النسب وبسببه يحرم بخصوصه مثل ذلك النسب من الرضاع بالرضاع والمحرم من جهة النسب ليس الا القرابات التسع فلا يتعدى الى غيرهن ولا يشمل ما يحرم بواسطة النسب والمصاهرة معا كالجدة الامية للولد فانها ليست محرمة بالنسب خاصة بل به وبالمصاهرة فان حرمتها لاجل انها ام الزوجة والزوجة متقربة الى الزوج بالمصاهرة وامها اليها بالنسب فانها يتقرب الى الزوج بهما معا ولا بالنسب بل لا يكون خاصة وكذا لا يثبت التحريم بواسطة وصف في بعض المنتسبات ليس ذلك الوصف سببا للتحريم كاخت الاخ فانها ليست محرمة بواسطة انها اخت الاخ فلا يحرم الاخت الرضاعية للاخ لانها ليست اختا للاخ الاخر واما تعليل المنزلة فلا يثبت منه عليه مطلق المنزلة حتى منزلة غير الولد ايضا الا باستنباط علة ليس عندنا بحجة واما عموم المنزلة فهي غير ثابتة فلا يحرم غير ما ذكر مما اختلفوا فيه اصلا ونحن نذكر بعضها ليكون انموذجا للباقي فمنها انه يجوز لاخوة المرتضع نسبا وهم اخوانه واخوته رضاعا اي اولاد الفحل نسبا ورضاعا واولاد المرضعة نسبا فالحلي والقاضي والمحقق في يع والفاضل في اكثر كتبه والصيمري وفخر المحققين والشهيدين بل الاكثر كما صرح به جماعة للاصل السالم عن المعارض وموثقة اسحق بن عمار في رجل تزوج اخت اخيه من الرضاعة قال ما احب ان اتزوج اخت اخي من الرضاعة وهو ظاهر في الكراهة لعدم تادية التحريم بمثل هذه العبارة خلافا للمحكي عن ف وط وابن حمزة وقواه في الكفاية فقالوا بالتحريم استنادا الى ان التعليل المتقدم في صحيحي ابن مهزيار وايوب يقتضي كون اولاد الفحل والمرضعة بمنزلة اولاد ابي المرتضع فيكونون اخوة فيحرم بعضهم على بعض ولان اخت الاخ من النسب محرم فكذا من الرضاع للعموم المتقدم ولان كونهم بمنزلة الولد يقتضي ثبوت جميع احكام الولد لهم لعموم المنزلة ومن جملة احكام الولد تحريم اولاد الاب عليه ويضعف الاول بان مقتضى العلة كونهم بمنزلة

الولد وهي في محل النزاع مفقود غايته انهم يكونون بمنزلة الاخوة والثابت هو حرمة من بمنزلة الولد لا من بمنزلة الاخوة مع ان كونهم بمنزلة الاخوة ايضا
ممنوع عنه والثاني بمنع حرمة اخت الاخ مطلقا كما اذا كان للاخ اخت من ابيه وللاخ اخت من امه فانها غير محرمة نعم يحرم عليه اذا كان اختا له وهو في المقام
مفقود والثالث بمنع عموم المنزلة كما بيناه في الاصول مع انه لو سلم فالمسلم منه عمومها بالنسبة الى ابي المرتضع اي ثبوت جميع احكام الولد به بالنسبة
اليه لا مطلقا ولو سلم مطلقا فيجب التخصيص بغير هذا المورد للموثقة المتقدمة الظاهرة في نفي الحرمة ومنها ام المرضعة بالنسبة الى ابي المرتضع كما مر ذكره
ومنها اخوات المرتضع النسبية بالنسبة الى الفحل فيجوز له نكاحهن على الاشهر الاظهر كما صرح به بعضهم للاصل وحكى التحريم هنا عن ف وبه والحلي للعموم التعليل
بثبوت المنزلة فقالوا انهن بمنزلة اولاد الفحل ايضا لان اولاد الفحل بمنزلة اولاد ابي المرتضع بالنص وجوابه منع التلازم وهذه الموارد الثلث هي عمدة مواقع
الخلاف فيه واما ما عداها فلا خلاف يعتد به فيه بين الاصحاب في عدم الحكم بالحرمة ومنها جدات المرتضع بالنسبة الى صاحب اللبن فانه يجوز له تزويجهن
صرح به الشيخ في ط والمحقق الشيخ علي وحكى السيد الداماد في رسالته الرضاعية التحريم عن الحلي والفاضل في لف وكره وولده في الايضاح والشهيد
في غاية المراد وصاحب التنقيح واختاره هو ايضا لكونهن بمنزلة جدات الولد النسبي فهي محرمة اما بعموم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب او لعموم التعليل
وجوابهما يظهر مما سبق ومنها المرضعة بالنسبة الى جد المرتضع فانه يجوز له نكاحها وربما يتوهم التحريم نظرا الى انها يصير ام ولد الولد وهي اما بنت
جد المرتضع او زوجته وكلتاهما محرمتان وفساده ظاهر مما مر ولو كانت تلك المرضعة زوجة لهذا الجد كان يرضع زوجتك ولد ولدها ذكرا كان
او انثى يصير زوجتك جدة ولدك لان الرضيع يصير ولدك ويلزم على ما توهم تحريم زوجتك عليك لان جدة الولد محرمة بل يلزم التحريم لو ارضعت
ولد ولدها من غيرك لذلك وفساده واضح ومن هذا الباب ايضا ما ان يرضع امرأتك بنتك اخاك او اختك او اخاها او اختها فانها على الاول يصير ام
اختك وعلى الثاني اخت ولدك او ارضعت ولد اختها فيصير عمة ولدك او ولد اختها فيصير خالة ولدك او ارضعت عمها او عمتها فيصير بنت اخي ولدك
او خالها او خالتها فيصير بنت اخت او عمك او عمتك فيصير ام عمك او عمتك الى غير ذلك من الصور المتصورة ولا تحريم في شيء منها المقام البحث

في ساير الاحكام المتعلقة بالرضاع وفيه مسائل

الثالث في ساير الاحكام المتعلقة بالرضاع وفيه مسائل **الاولى** الرضاع الذي يحرم النكاح على تقدير سبقه عليه يبطله على تقدير لحوقه
بلا خلاف كما صرح به بعضهم والفاضل كما قاله بعض الاجلة بل هو اجماعي حقيقة فهو الحجة فيه مضافا الى عموم النصوص وخصوص المستفيضة المتقدمة في تحريم
الزوجتين المرتضعة احديهما من الاخرى على الزوج بضميمة عدم الفصل ويترتب على ذلك مسائل كثيرة منها تحريم زوجة ابي المرتضع عليه لو ارضعته جدته
لامه سواء كان بلبن جده او غيره او ارضعته بعض نساء جده لامه بلبنه وان لم يكن جدة للمرتضع وهو يترتب على تحريم الصنف الثالث لان الزوجة على
الاول يكون من اولاد المرضعة وعلى الثاني من اولاد الفحل وقد عرفت تحريمهما على ابي المرتضع ومنها ما لو تزوج احد صغيرة وكانت له زوجة كبيرة
فارضعت الكبيرة الصغيرة قالوا فان كان بلبنه حرمتا عليه مؤبدا مطلقا لصيرورة الكبيرة الام الرضاعية بل ولده للزوجة الحقيقية والصغيرة بنتها
وان كان بلبن غيره حرمتا كذلك مع الدخول بالكبيرة لصيرورة الكبيرة ام الزوجة والصغيرة بنتها ويحرم من النسب مع الدخول بالام وحرمت الكبيرة
خاصة مع عدم الدخول لعدم تحريم البنت بمجرد العقد على الام **اقول** الوجه في تحريم الصغيرة مؤبدا على الفرضين الاولين واضح لصيرورتها
بنتا له على الاول وبنت الزوجة المدخولة على الثاني وكذا في تحريم الجمع بينهما على الثالث لاستلزام الجمع بين الام والبنت واما الوجه الذي ذكروه
في تحريم الكبيرة على الاولين وتحريم كل منهما منفردة ايضا على الثالث فغير معلوم عندي اما الاولان فلان صيرورة الكبيرة ام الزوجة موقوفة على كون الصغيرة
زوجة في ان صيرورة الكبيرة اما لها وكون الصغيرة نتيجة على عدم صيرورة الكبيرة اما فيمتنع اجتماعهما في ان والحاصل انه يرتفع زوجية الصغيرة و
يتحقق امومة الكبيرة في ان واحد فلم يكن الكبيرة ام الزوجة اصلا ومنه يظهر وجه الخدش في الثالث ايضا ولذا حكم بعضهم بحرمة احدى الزوجتين تبعا
في جميع الصور واحتمل القرعة لمن اخرجتها صح نكاحها وفسد نكاح الاخرى ورد بان الرواية المتقدمة في الصنف الثاني يدل على نكاحهما من غير فرقة
اقول اكثر الروايات المتقدمة الواردة في تلك المسئلة غير ناهضة لاثبات تمام الحكم لاجمال مرجع الضمير نعم يدل رواية ابن مهزيار على حرمتهما معا
الا انها مخصوصة بصورة الدخول بقرينة الحكم بتحريمهما مقابل بصورة كون اللبن منه لقوله اخيرا كانها ارضعت ابنته كما في التهذيب وهو الصحيح لا
ابنتها كما في بعض النسخ الاخر فلا شك في تحريمهما معا فيها اذا كان اللبن من الزوج لاجل الرواية ولا في جمعهما مطلقا ولا في تحريم الصغيرة مع
الدخول وان كان الرضاع بلبن غيره بقي الكلام في تحريم الكبيرة مع ارضاعها بلبن الغير مع الدخول وفي تحريم كل منهما منفردة ح مع عدم الدخول
ولا دليل تاما عليه والقياس بصورة كون اللبن منه باطل وما يتوهم تعليل الحرمة فيها في موردها مستنبط والاجماع على الحكمين كما عن الايضاح
غير ثابت فالحق عدم تحريم الكبيرة مع كون اللبن عن الغير وان دخل ولا كل منهما منفردة مع كون اللبن من الغير وعدم الدخول فلا يفسد نكاح الكبيرة
في الاول ولا تجديد نكاح كل منهما اراد في الثاني نعم لا يمكن اخذ احديهما مع النكاح السابق لاستلزامه الترجيح بلا مرجح الا ان يقال بالتخيير ولا
باس به ومنها ما لو طلق زوجته المرضعة وتزوجت بصغير فارضعته فحرم على الصغير لصيرورته ولدها وكذا يحرم على الزوج الاول فلا يجوز
لانها له نكاحها ثانيا لانها زوجة ولده ويظهر الخدش فيه ايضا مما مر **المسئلة الثانية** لو شك في عدد الرضاع او الانبات واتمام اليوم والليلة لا
يحرم للعمل بالاصل ولو شك في كونه في الحولين او بعده فان علم مبدء ولادة الطفل يحكم باصالة تاخر الرضاع وان علم وقت الرضاع يحكم باصالة
تاخر وصول الحولين ولا يعارضها اصالة الاباحة وعدم النظر لان الاصل الاول دافع لذلك الاصل ومزيل له وان لم يعلم شيء منهما يحكم بعدم الحرمة

للاصل

كتاب النكاح

للاصل ولو شك في تحلل الاكل او رضعة اخرى فالاصل عدمه ولو شك في كمال الرضعة فيعاض استصحابا الارتضاع حتى يروى واستصحابا عدم المص
الجديد عدم حصول نفيه الارتضاع فيرجع الى الاصل الاباحة **الثالثة** لا يقبل الشهادة بالرضاع الا مفصلة للاختلاف الكثير في الشرائط المعتبرة
فيه الا مع العلم بالاتفاق في الشرط وهل يشترط ان يضيف الى ذلك وصول اللبن الى جوفه فيه قولان والاقرب العدم اذ لا طريق الى العلم به الا مع
الامتصاص وحركة الحلق وقد شهد بهما نعم لا بد مع ذلك من التصريح بحصول الرضاع ولا يكفي حكاية القراين ولا يشترط التفصيل في الاقرار لعموم اقرار
العقلاء على انفسهم جائز وكذا في الشهادة على الاقرار المقربه **الفصل الاول** في المصاهرة وهي علاقة تحدث بين الزوجين وبين اقرباء كل منهما
بسبب النكاح توجب الحرمة ويلحق بالنكاح الوطي والنظر واللمس على وجه مخصوص فههنا فصول **الفصل الاول** في الحرمة الحاصلة بالمصاهرة
الحقيقية اي النكاح الذي هو حقيقة في العقد والمحرم بسببه على قسمين لانه اما يحرم به عينا اي يحرم حراما مؤبدا لا يحل ابدا او جمعا اي يحرم جمعه
مع المعقود عليها اولا وان جاز نكاحه منفردا وهذا ايضا على قسمين لانه اما يحرم جمعا مطلقا او يحرم الجمع بدون رضا المعقود عليها اولا ويحل معه
فهذه ثلثة اقسام **القسم الاول** في بيان من يحرم نكاحها بمجرد العقد علينا وفيه مسئلتان **الاولى** يحرم بمجرد العقد تحريما مؤبدا زوجة
الاب والجد وان علا من الاب او الام وزوجة الابن فنازلا وان كان ابن البنت وان لم يدخل بها بالاجماع من المسلمين وهو الحجة المغنية عن مؤنة تكثير
الادلة مضافا الى قوله سبحانه ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم والنكاح حقيقة في العقد كما مر وقوله سبحانه وحلائل ابنائكم والحليلة هي المعقودة عليها المليه
وطيها وفي صحيحة محمد ولا يصلح للرجل ان ينكح امرأة جده **الثانية** يحرم ام المعقود عليها سواء دخل بنتها ام لا فلا يجدي فراقها في استحلال الام
على الاشهر الاصح بل عليه الاجماع عن الناصريات والغنية بل يمكن ان يقال انه اجماع محقق وهو الحجة فيه مضافا الى الكتاب والسنة اما الكتاب فعموم
امهات نسائكم في الاية الكريمة كما هو مقتضى اضافة الجمع الى الضمير من دون تقدم معهود واصالة تعلق الاستثناء بقوله اللاتي دخلتم بهن
الى الجملة الاخيرة بمقتضى القاعدة الاصولية على ما هو التحقيق مع تعيينه في هذه الاية من جهة انه ان جعل الوصف بمجرد قوله اللاتي دخلتم بهن
لزم الفصل بين الصفة وموصوفها باجنبي وان جعل مجموع قوله من نسائكم اللاتي دخلتم بهن يكون لفظة من بيانية باعتبار الاولى وابتدائية
باعتبار الثانية فيلزم استعمال المشترك في معنييه وهو غير جائز وجعلها اتصالية من باب عموم المجاز وجعل المجموع حالا عن امهات النساء والربائب
ايضا مجاز مخالف للاصل بل غير جائز عند جمهور الادباء لاستلزامه اختلاف العامل في الحال هذا مع دلالة الاخبار المعتبرة هنا على الرجوع الى الاخيرة
خاصة بل كون ذلك قاعدة كلية جارية في امثال الاية كالمروي في تفسير العياشي عن رجل تزوج امرأة وطلقها قبل ان يدخل بها اتحل له ابنتها فقال
فقال قد قضى في هذا امير المؤمنين ع لا باس به ان الله تع يقول وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ولكنه لو تزوج الابنة ثم
طلقها قبل ان يدخل بها لم يحل له امها قال قلت اليس هما سواء قال فقال لا ليس هذه مثل هذه ان الله تع يقول وامهات نسائكم لم يستثن في هذه
كما اشترط في تلك هذه ها هنا مبهمة ليس فيها شرط وتلك فيها شرط ورواية اسحق ان عليا ع كان يقول الربائب عليكم حرام مع الامهات التي قد دخل
بهن هن في الحجور وغير الحجور سواء والامهات مبهمات دخل بالبنات ام لم يدخل بهن فحرموا وابهموا ما ابهم الله وصحيحة منصور كنت عند ابي عبد الله ع فاتاه
رجل فسأله عن رجل تزوج امرأة فماتت قبل ان يدخل بها ايتزوج بامها فقال ابو عبد الله ع قد فعله رجل منا فلم ير به باسا فقلت جعلت فداك ما تفخر
الشيعة الا بقضاء علي ع في الشمخية التي افتاها ابن مسعود انه لا باس بذلك ثم اتى عليا ع فسأله فقال له علي ع اين اخذتها فقال من قول الله عز وجل
وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن الاية فقال علي ع ان هذه مستثناة وهذه مرسلة وامهات نسائكم فقال ابو عبد الله ع اما
تسمع ما يروى هذا عن علي ع فلما قمت ندمت وقلت اي شيء صنعت يقول هو قد فعله رجل منا فلم ير به باسا **فاقول** انا قضى علي ع فيها فلقيته
بعد ذلك فقلت جعلت فداك مسئلة الرجل انما كان قلت يقول زلة مني فما تقول فيها فقال يا شيخ يخبرني ان عليا ع قضى منها وتسئلني ما تقول فيها
وضعف بعض هذه الاحاديث منجبر بالشهرة العظيمة والاجماعات المحكية مع دلالة الصحيحة منها باشتهار الحكم بين الشيعة وافتخارهم به لصدوره عن امير المؤمنين
ع بل فيها اشعار بل دلالة لورود خلافه مورد التقية واما السنة فالاخبار المذكورة مضافا الى موثقة غياث بن ابرهيم اذا تزوج الرجل المرأة حرمت
عليه ابنتها اذا دخل بالام فاذا لم يدخل بالام فلا باس ان يتزوج بالابنة فاذا تزوج الابنة فدخل بها او لم يدخل بها فقد حرمت عليه الام وقال الربائب
عليكم حرام كن في الحجر او لم يكن وابي بصير عن رجل تزوج امرأة ثم طلقها قبل ان يدخل بها فقال تحل له ابنتها ولا تحل له امها خلافا للعماني وحكي عن بلدين
الصدوق والكليني ايضا وعن الف التوقف كشرح النافع للسيد وايات الاحكام للاردبيلي فجعلوا البنت للام متساوية في اشتراط الدخول بها للحرمة
العينية لاصالة الاباحة والاية الشريفة بناء على ارجاع القيد الى الجملتين والاخبار المستفيضة منها الصحيحة المتقدمة وصحيحة جميل وحماد الام و
الابنة سواء اذا لم يدخل بها يعني اذا تزوج المرأة ثم طلقها قبل ان يدخل بها فانه ان شاء تزوج امها وان شاء تزوج ابنتها ومرسلة جميل عن رجل
تزوج امرأة ثم طلقها قبل ان يدخل بها اهل يحل له ابنتها قال الام والابنة في هذا سواء اذا لم يدخل باحديهما حلت له الاخرى وصحيحة محمد بن اسحق
المضمرة وفيها الرجل تزوج امرأة فهلكت قبل ان يدخل بها تحل له امها قال وما الذي يحرم عليه منها ولم يدخل بها **اقول** اما الاصل فمردود بما
مر واما الاية فغير دالة كما سبق واما الصحيحة الاولى فعلى خلاف مطلوبهم ادل بل هي دالة على كون مطلوبهم موافقا للتقية كما يؤكده نسبته الى جمع من العامة
كمجاهد وانس وبشر وداود وغيرهم واما الثانية فمجملة لاحتمال ان يكون المعنى اذا تزوج الام ولم يدخل بها فالام والبنت سواء في الاباحة ان شاء دخل

في المصاهرة واقسامها واحكامها في تحريم العقد وغيره

في ورما تفخر الشيعة الا بقضاء
علي ع في هذه الشمخية التي افتاها
ابن مسعود من الفاظ حديث
مضطرب المتن غير خال عن
التعقيد والتغير وكانه
من النسخ وهو العلو والفخر
وفي بعض نسخ الحديث السخية
بالسين والجيم وهي كالاولى
في د: لم ارو في ذلك فقد
رماه المحقق وباشتراط
لمخالفته لظاهر القرآن ذكره
جميع مجمع البحرين

بالام وان شاء فارقها وتزوج بالبنت ويؤيده افراد الضمير الراجع الى الام على ظاهر السياق والتفسير المذكور فيه غير معلوم كونه من الامام
وتفسير الراوي غير حجة واما المرسلة فهي اعم مطلقا من ادلة التحريم لان قوله احديهما اعم من الام والبنت سواء جعلت التسوية فيهما على مطلوبهم وجعل قوله ما هو
اذا لم يدخل بها الخ جملة مفسرة للتسوية او جعلت لتسوية على ما ذكرنا من الاباحة وجعلت الجملة الاخيرة تعليلية واما الصحيحة الاخيرة فلا لانها انما هي
على جعل الاستفهام انكاريا كما هو الظ ولكنه ليس بمتعين بل في ظهوره ايض كلام لان الظ اتحاد مرجعي الضميرين المجرورين وانه المرءة الهالكة فيمكن
ان يكون قد اتقى ع فعدل عن الجواب الصريح الى الاستفهام وقال وما الذي يحرم على الرجل من جهة نكاح المرءة حال عدم الدخول بها او يكون
الاستفهام للاثبات والتقرير فكانه قال لو حلت امها فما الذي يحرم عليه من جهة المرءة مع عدم الدخول مع ان حصول الحرمة في الجملة لاجلها
ظ هذا مع انه لو قطع النظر عن ذلك كله كان الترجيح للاخبار المتقدمة بموافقة عموم الكتاب ومخالفة طائفة من العامة والمعاضدة للشهرة المحققة
والاجماعات المحكية وكون الاخبار المخالفة في جانب العكس في الكل مع انها كما صرح به الشيخ شاذة وفيها مضعفات اخر في الجملة من نوع اضطراب في
سند او متن او اضمار كما ذكره الشيخ في التهذيب والاستبصار **فرعان الاول** في تحريم الام بتزويج البنت من تزويجها دائما او متعة
ولا في المتعة بين قصد الاستمتاع منها او عدمه لعدم اشتراط ذلك في صحة التمتع نعم لو يشترط قصد حلية التمتع فهو شرط وهل يشترط امكان التمتع
ام لا سيأتي تحقيقه في بحث العقد المنقطع وبالجملة المناط في تحريم الام صحة عقد النكاح او التمتع لا غير وعلى هذا فلو لم يقصد من العقد حصول
الزوجية الدائمة او المنقطعة ولا من التحليل بل كان المقصود محرمية الام كما يتفق كثيرا لم يصح العقد ولكن قد يشتبه الامر هنا فيختلط بين المقصود
من العقد والمقصود من الزوجية فانه قد يقصد بالعقد الزوجية ولكن المط من الزوجية ليس هي نفسها بل لوازمها كميراث وكثرة اقوام وهذا
صحيح قطعا وقد لا يقصد الزوجية بل يقصد من العقد نفس اللوازم من غير التفات الى الملزوم وقصد تحققه وهذا باطل **ب** صرح الاكثر بان
الحكم ثابت لام الام وجداتها من الطرفين والظاهر ان المستند فيه الاجماع المركب والا فاثباته مط من غير جهة الاجماع مشكل **القسم الثاني**
في بيان من يحرم نكاحها بمجرد العقد خاصة على غيرها جمعا لا عينا مطلقا وفيه ايض مسئلتان **المسئلة الاولى** تحرم بنت المعقود عليها بدون
دخل بها جمعا معا لا عينا فيجوز نكاح البنت مع العقد على الام بعد مفارقتها قبل الدخول اجماعا في الموضعين وهو الحجة فيهما مضافا في الثاني الى
صريح الاية الكريمة بهروان لم يكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم والاخبار المستفيضة التي قد تقدم كثير منها وكذا يحل بنت البنت وبنت الابن مع عدم
الدخول بالجدة عينا لا جمعا للاصل **الثانية** يحرم اخت المعقود عليها جمعا لا عينا سواء كانت الاخت لاب او لام لهما وسواء دخل بالاخت الاولى
ام لا بالاجماع جميع المسلمين له ولصريح الاية وان تجمعوا بين الاختين والاخبار المتواترة المتضمنة لتحريم الاخت قبل انقضاء عدة الاخت الاخرى ولا
فرق بين العقد الدائم والمنقطع اجماعا محققا ومحكيا للاطلاقات وللمروي في قرب الاسناد عن الرجل يكون عنده امرءة ايحل له ان يتزوج باختها متعة في ذلك
قال لا ولصحيحة يونس الرجل يتزوج المرءة متعة الى اجل مسمى فيقضي الاجل بينهما هل له ان ينكح اختها قبل ان ينقضي عدتها فكتب لا يحل له ان يتزوجها
حتى ينقضي عدتها واما رواية الصيقل لا باس بالرجل ان يتمتع باختين فالمراد ان يكون ذلك في وقتين واحدة بعد اخرى ودون الجمع والعدة الرجعية
في حكم الزوجية فلو طلق امرءة واراد نكاح اختها فلا يجوز له تزويج الاخت حتى يخرج الاولى من العدة الا اذا كان الطلاق باينا فيجوز بمجرد الطلاق
ويدل على الحكمين منطوقا ومفهوما صحيحة ابن ابي عمير في رجل طلق امرءته واختلعت وبارأت اله ان يتزوج باختها قال فقال اذا برئت عصمتها ولم يكن
له عليها رجعة فله ان يخطب اختها وصحيحة ابي بصير عن رجل اختلعت منه امرءته ايحل له ان يخطب اختها من قبل ان ينقضي عدة المختلعة قال نعم قد برئت
عصمتها منه وليس له عليها رجعة وعلى الاول رواية علي بن ابي حمزة عن رجل طلق امرءته ايتزوج اختها قال لا حتى ينقضي عدتها ورواية محمد بن قيس
قضى امير المؤمنين عم في اختين نكح احديهما رجل ثم طلقها وهي حبلى ثم خطب اختها فجمعها قبل ان يضع اختها المطلقة ولدها فامره بان يفارق
الاخيرة حتى تضع اختها المطلقة ولدها ثم يخطبها ويصدقها صداقين مرتين وموثقة زرارة في رجل طلق امرءته وهي حبلى ايتزوج اختها قبل ان تضع
قال لا يتزوجها حتى يخلو اجلها وبالصحيحين الاولين يخصص اطلاق الثلثة الاخيرة بالعدة الرجعية وعدة المتعة كالرجعية لصريح صحيحة يونس المتقدمة
واما اذا فسخ نكاح الاخت لعيب بوجه وظهر فساد نكاحها فله تزويج الاخرى في ضة للاصل وعدم صدق الجمع واما صحيحة زرارة عن رجل تزوج بالعراق
امرأة ثم خرج الى الشام فتزوج امرءة اخرى فاذا هي اخت امرءته التي بالعراق قال يفرق بينه وبين المرءة التي تزوجها بالشام ولا يقرب العراقية حتى
ينقضي عدة الشامية فلا يفيد ازيد من الكراهة كما افتى به في القواعد ولو ماتت الاخت جاز نكاح الاخرى من ساعته للاصل ورواية علي بن ابي حمزة
عن رجل كانت له امرءة فهلكت ايتزوج اختها فقال من ساعته ان احب ولو طلقها رجعيا واسقط الزوج حق الرجوع بوجه لازم شرعي وقلنا بعدم جواز
الرجوع فهل يجوز تزويج الاخت قبل انقضاء العدة ام لا مقتضى الاستصحاب واطلاق الروايات الثلث الاخيرة عدم الجواز ومقتضى الصحيحين الجواز
وهو الاقرب لذلك فان بهما يخصص الاطلاقات ويدفع الاستصحاب سيما الثانية التي هي اخص مط من المطلقات لاختصاصها بما قبل انقضاء
العدة الا ان يقال ان المذكور في الصحيحين براءة العصمة وانتفاء الرجعة والمسلم الاخير دون الاول ولذا يتوارثان ويكون لها النفقة ونحوها فلا
فلا يعلم تحقق براءة العصمة فيكون المطلقات والاستصحاب باقية على حالها فلا يجوز الجمع وهو الاحوط بل الاقرب **القسم الثالث** في بيان من يحرم
نكاحها بمجرد العقد خاصة جمعا لا عينا الا مع رضى المعقود عليها او لا فيجوز ايض وفيه مسايل **الاولى** يحرم الجمع في النكاح بين امرءة معقد عليها

اولا وبين بنت اخيها او بنت اختها الا مع اذن الخالة او العمة يعني اذا تزوج او كانت امرءة لا يجوز تزويج بنت اخيها او بنت اختها بدون رضى الزوجة اما مع
الجواز بدون الاذن فهو الاظهر الاشهر كما في الكفاية بل باجماع اصحابنا كما في ضمن المستفيضة منها رواية علي عن امرءة تزوجت على عمتها وخالتها قال لا بأس
وقال تزوج العمة والخالة على ابنة الاخ وابنة الاخت ولا تزوج بنت الاخ والاخت على العمة والخالة الا برضا منهما فمن فعل فنكاحه باطل ورواية الكناني لا يحل
للرجل ان يجمع بين المرءة وعمتها ولا بين المرءة وخالتها ورواية السكوني ان عليا ع اتى برجل تزوج امرءة على خالتها فجلده وفرق بينهما والمروي في علل ع
انما نهى رسول الله ص عن تزويج المرءة على عمتها وخالتها اجلالا للعمة والخالة فاذا اذنت في ذلك فلا بأس وتؤيده مستفيضة اخرى كموثقة محمد لا تزوج
ابنة الاخ ولا ابنة الاخت على العمة ولا على الخالة الا باذنهما وتزوج العمة والخالة على ابنة الاخ وابنة الاخت بغير اذنهما وقريبة منها موثقة الاخرى ورواية
الحذاء لا ينكح المرءة على عمتها ولا على خالتها الا باذن العمة والخالة وفي المروي في نوادر احمد بن محمد بن عيسى لا تنكح المرءة على عمتها ولا على خالتها الا باذن
العمة والخالة ولا بأس ان ينكح العمة والخالة على بنت اخيها وبنت اختها واما الجواز معه فهو الحق المشهور ايضا بل عن الانتصار والناصريات والغنية ونهج
الحق وكره الاجماع عليه لعموم قوله سبحانه واحل لكم ما وراء ذلكم وخصوص اكثر اخبار المتقدمة خلافا في الاول للقديمين فجوزاه مطلقا ونفى عنه البعد
في الكفاية للاصل وعموم الاية وصحيحة رواية علي المتقدمة والاول مردود والثانيان مخصصان بما مر وضعف المخصص سندا غير ضائر سيما بعد الانجبار
بالشهرة المحققة والاجماع المحكي مع انه كما قيل تنزيل كلامهما على صورة الاذن ممكن وفي الثاني للمقنع فحرمه كذلك لاطلاق بعض الاخبار المتقدمة و
غيرها الواجب تقييده بما ذكر حملا للمطلق على المقيد مع كون الاطلاق موافقا للمذهب **فروع** أ الاقرب كما صرح به في الكفاية والقواعد وغيرهما

فيما يحرم الجمع بينهما بالزوجية دون ما ملك اليمين

بل هو الاشهر كما صرح به بعض من تأخر اختصاص الحكم بتحريم الجمع بينهما بالزوجية فلا يحرم الجمع في الوطي بملك اليمين للاصل والعمومات واختصاص دليل المنع
عن الجمع بالاول واما قوله لا يحل ان يجمع في رواية الكناني فهو ليس بعام ولا مطلق اذ مثل ذلك ليس جمعا حقيقيا بل هو مجازا فيقتصر على المعلوم خلافا للمحكي
عن فخر المحققين فقال به بالتعميم لعموم قوله لا تنكح المرءة على عمتها ولا على خالتها والنكاح حقيقة في الوطي وجوابه ان النكاح حقيقة في العقد مع انه جملة نفي
عن افادة التحريم فاصرف ب وفي اعتبار استيذان العمة والخالة الحرتين لو ادخل عليهما بنت الاخ او بنت الاخت بالملك وجهان اقربهما العدم لما مر من
الاصل والعمومات وقد يقال بالاعتبار لنوع الاولوية هنا وهي ممنوعة لعدم استحقاقهما الاستمتاع واولى من ذلك عدم اعتبار استيذانهما اذا ملك
العمة والخالة واراد تزويج بنت الاخ او بنت الاخت لا يقال عموما المنع من تزويج البنتين على المرءتين يشمل المورد لانا نمنع كون ذلك تزويجا عليهما
لان المتبادر من التزويج عليهما كونهما زوجة ايضا ج يجوز ادخال العمة او الخالة على بنت الاخ او الاخت ولو كره المدخول عليها مع علم العمة والخالة بالحال
على الاقوى الاشهر بل عن كره الاجماع عليه للاصل والعمومات وكثير من الروايات المتقدمة وغيره خلافا للمحكي عن المقنع فاطلق المنع هنا ايضا وهو ضعيف
جدا مدفوع بما مر د يعم الحكم العمة والخالة الرضاعيتين ايضا كما صرح في القواعد وغيره وحكى التصريح به عن المبسوط والمهذب وغيرهما لعموم يحرم من
الرضاع ما يحرم من النسب فكذا من الرضاع وصحيح الحذاء لا ينكح المرءة على عمتها ولا على خالتها ولا على اختها من الرضاعة ويمكن منع دلالة الاول بما مر
في بحث الرضاع من عدم كون ذلك محرما بالنسب خاصة والثاني باحتمال تعلق قوله من الرضاعة بالاخير مع قصوره عن افادة الحرمة الا ان الظ كون المسئلة
وضح اجماعية هـ هل يختص الحكم بالبنتين او يتعدى الى بنتهما ايضا فلا يجوز نكاح بنت بنت الاخ او بنت ابنه وكذا الاخت بدون رضا الزوجة بالتعدي في
ط للاحتياط ولان الحكمة في المنع اجلال العمة والخالة فالمنع في النازلة اولى ولشمول بنت الاخ وبنت الاخت للنازلات ايضا والاحتياط غير واجب
والحكمة يمكن ان يكون مختصة ببنت الاخ والاخت والتعدي قياس باطل والشمول المذكور ممنوع بل لا يصدق بنت الاخ على بنت ولد الاخ الا
مجازا ولذا استشكل في عدم التعدي وظاهر الكفاية التوقف ايضا وهو في موضعه بل مقتضى الاصل والعمومات العدم وهو الاقوم و لو كان عنده العمة
او الخالة فبادر الى العقد على بنت الاخ او الاخت بغير اذنهما فان كان مع منع العمة او الخالة بطل العقد اجماعا وان كان لا مع منعهما ولا اذنهما فللاصحاب
فيه اقوال الاول بطلان عقد الداخلة من غير تاثير لرضا العمة او الخالة بل ليس انفساخ العقد لو رضيت وبقاء الاول على اللزوم اختاره المحقق و بعض
لم و الثاني تزلزل عقد الداخلة خاصة فيقع موقوفا على رضا العمة او الخالة وتخيرهما بين الفسخ والامضاء حكى عن الفاضل في جملة من كتبه واختاره في
الثالث ضه وربما نسب الى المحقق ايضا والموجود في كتبه الاول الثالث تزلزل العقدين السابق والطارئ اي عقد المدخول عليها والداخلة فللعمة او الخالة فسخ
كل من العقدين وامضاء كل منهما او فسخ واحد وامضاء الاخر حكي عن الشيخين واتباعهما والرابع بطلان عقد الداخلة وتزلزل السابق نقل عن الحلي
الخامس تزلزل العقدين وعدم خيار المدخول عليها في فسخ عقد الداخلة بل للزوج سلطنة فسخ عقدها من غير طلاق فان فسخ او رضيت المدخول عليها والا
فللمدخول عليها الخيار بين الرضا وبين فسخ عقد نفسها من دون طلاق حكاه في شرح المفاتيح عن القاضي وابن حمزه والحق هو الاول للنهي المقتضي للفساد
ولو في المعاملات والانكحة على الاقوى وللتصريح به في روايات المتقدمة وحملها على البطلان بدوا اعدم الاذن تخصيص بلا مخصص وكونه الاغلب
الذي ينصرف اليه المطلق ثم وروده في مسئلة في بعض الاخبار بدليل لا يثبت الاطراد ولتفريق امير المؤمنين ع الظاهر في التفريق من غير طلاق كما في
رواية السكوني السابقة وضعف الروايتين سندا عندنا غير ضائر هذا مع ان الحكم بصحة مثل هذا العقد المنهي عنه يحتاج الى دليل من اجماع او
نص خاص او عام وبعض الاوامر المطلقة بالنكاح لا يشمل المورد للتناقض بين الامر والنهي كما ان بعض المطلقات ايضا كذلك لعدم صراحته او ظهوره في العقد
ما اللازم المنفي هنا اجماعا واما الامر بالوفاء بالعقود فغير دال على اصالة اللزوم في جميع العقود كما بيناه في موضعه مع ان وجوب الوفاء منتف هنا قطعا لان

كساير

هذا العقد اما بط او متزلزل دليل الثاني اما على تزلزل الطاري فلانه عقد صدر بدون اذن من يعتبر اذنه في صحته فكان موقوفا على اذنه
العقود الموقوفة على اذن الغير واما على لزوم السابق فلاصالة البقاء الخالية عما يصلح للقدح فيها وفيه ان بعد تسليم اعتبار الاذن في الصحة
فلا يقع العقد اولا صحيحا لعدم مقارنته الاذن وصيرورته صحيحا بالاذن اللاحق محتاج الى الدليل الا ان يقال ان المسلم هو اعتبار مطلق الاذن في صحته
لا الاذن المقارن ويكون الدليل ح صحيحا ويكون ح مرجعه عموم ما صحة العقد خرج منه ما لم يلحقه اذنا اصلا فيبقى الباقي ولكن يجاب عنه ح ان مقتضى رواية
علي انها اذا كرهت حين التزويج او لم يعلم به لم يصح لصدق كونه تزويجا بدون رضاهما ولا يفيد الرضا اللاحق في جعل ذلك تزويجا بالرضا بل يكون التزويج
تزويجا بغير رضى فلو رضيت بعد ذلك يكون رضاها في الابقاء وهو غير مفيد نعم لو علمت بالنكاح حين صدوره يصح ان يقال انا لا نعلم ان النكاح
بدون رضاهما لاحتمال رضاها فيبقى مراعى الى ان يعلم الحال والمفيد ح ايض هو الرضا حال العقد لا الطاري بعده ودليل الثالث صحة العقدين
فيتدافعا فيتزلزلان وفيه منع صحة العقدين وهل الكلام الا في ذلك ولو سلم فالمسلم من صحة الطاري هو مع التزلزل فلا يدافع الاول ودليل الاخير
غير واضح بل ضعفهما واضح ثم لا فرق في بطلان العقد بدون الاذن بين علم الزوج والزوجة اللاحقة بالتوقف على الاذن وبين جهلهما او جهل احدهما
فيبطل مطلقا للاطلاقات ولو تحقق الدخول مع الجهل يرجع الى مهر المثل ويكون الولد ولد شبهة يلحقه حكم الاولاد ح لو تزوج رجل احد البنتين
المذكورتين ثم تنازع مع زوجته السابقة فادعى الرجل الاذن وانكرتها الزوجة فالزوج ح يكون مدعيا والزوجة منكرة لانه يدعي الاذن وهي منكرة

في تنازع الزوجين في الاذن وعدمه فيما يشترط صحة النكاح باذنها

واما ادعاء الزوجة فساد العقد فلا يوجب صيرورتها مدعية لان الفساد امر مترتب على عدم الاذن فيكون البينة على الزوج فان اقامها ثبت العقد
والا فعلى الزوجة اليمين وكذا على القول بالتخيير فهي وان طلبت خيارها وادعتها الا انه ايض امر مترتب على عدم الاذن فهي في الحقيقة منكرة للاذن
وان كانت في صورة المدعي حيث انها المطالبة وانها لو تركت تركت الا ان حقيقة دعويها مركبة من ثلثة امور الاول زوجيتها للزوج وتوقف
العقد الطاري على اذنها والثاني عدم تحقق الاذن والثالث فساد العقد وهي في الاول وان كانت مدعية صرفا الا انه ثابت مفروغ عنه وفي الثاني
منكرة والثالث من لوازم الاولين وايض كلية دعواها ان بنت الاخ مثلا ليست زوجته وهو يدعي زوجيتها الموقوفة على الاذن وذلك مثل ما اذا كان
مال عن احد في يد غيره فطلبه فادعى البيع وانكره ذلك فان اليمين على منكر البيع مع انه يطلب المال حقيقة فان قيل الحق منحصر بين الرجل وابنة الاخت مثلا
وكلاهما معترفان بالحق فما فائدة انكار الزوجة ولا يكون يمين لنفي حق الغير ولا اثبات له قلنا كون ابنة الاخت ضرة نوع اهانة وايذاء وفي نفقتها اجلال
كما صرح به في الرواية فاليمين ينفي المذلة عن نفسها مع انه على التخيير يثبت له خيار الفسخ ايض ط القدر المعتبر في صحة العقد هو رضى العمة او الخالة وان
لم يصرحا بالاذن لفظا فيكفي العلم برضاهما بشاهد الحال او الفحوى لصدق الرضا المصرح به في رواية علي واما مفهوم الشرط في رواية العلل المتضمنة
للفظ الاذن الظاهر في التصريح فهو وارد مورد الغالب فلا حجية فيه مع انه على فرض الحجية معارض مع مفهوم الاستثناء في رواية علي بالعموم من وجه
والترجيح لصحة النكاح للاصل ي هل المعتبر الرضا حال العقد واقعا او علم الزوج او مع بنت الاخ او الاخت برضاها حال العقد ويظهر الثمرة
فيما لو تزوجها من غير علم بالرضا وعدمه ثم ظهر رضاها حال العقد يحتمل الاول لان الالفاظ للمعاني النفس الامرية والثاني لانها يفيد بالعلم في مقام
التكاليف كما في المورد حيث نهى عن التزويج بدون الرضا او الاذن فيكون منهيا عنه فيكون فاسدا وهو الاظهر ولو انعكس فعقد بظن الرضا
ثم تبين عدمه بطل لقوله فمن فعله فنكاحه باطل يا رضا العمة او الخالة اعم من ان يكون من تلقاء انفسهما او من جهة خارجية يوجب رضاها بذلك
كبذل مال او نحوه ومنه رضاها لاجل عدم تطليقها فلو رضيت خوفا من طلاقها صح وكذا كل امر مشروع يوجب وجوده او عدمه رضاها يب
اعتبار رضاها يعم عقد الدوام والانقطاع من الجانبين او من احدهما للاطلاقات يج لو طلق العمة او الخالة بائنا يجوز تزويج البنتين بدون
رضاهما في العدة قطعا لعدم المانع ولو طلقها رجعيا فهل يعتبر رضاها في اثناء العدة الظ نعم لان المعتدة رجعية زوجة كما يستفاد من الاخبار
يد قد عرفت جواز عقد العمة او الخالة على بنت الاخ والاخت وان كرهتا لو علمت العمة او الخالة بالحال ولو جهلتا بالحال ففي بطلان عقد الداخلة
او تخيرها في فسخ عقدها او في فسخ المدخول عليها او في فسخ احد العقدين او بطلان عقد المدخول عليها او بطلان العقدين او صحتهما ولزومهما من

عقدها

غير خيار للفسخ احتمالات نسب ثانيها الى المشهور وذهب جماعة من المتاخرين الى الاخير وهو الاظهر للاصل والاستصحاب والاطلاقات المتقدمة ولا
دلالة لاطلاق رواية الكناني على بعض ساير الاحتمالات لوجوب تخصيصها بنكاح البنتين على العمة والخالة للتصريح في الروايات الاخر بجواز
العكس من غير تقييد ولا لوجوب اجلال العمة والخالة لان المعلوم منافاته للاجلال هو نكاح البنتين عليهما دون العكس فانه اجلال للبنتين **الفصل**
الاول في بيان من يحرم بالوطي وهو اما محلل او حرام نبين احكامه في مسائل **الاولى** ان كان الوطي حلالا من تزويج او ملك او تحليل او شبهة

في بيان من يحرم بالوطي

يحرم به عينا كل من كان يحرم بالعقد خاصة عينا وهن ام الموطوءة وان علت وموطوءة الاب وان علا والابن وان سفل وبنتها وهن ان كان
بوجه ظ واما ان كان بملك اليمين او التحليل فبالاجماع والمستفيضة من الاخبار اما في ام الموطوءة فمنها ما مر من قوله في مرسلة جميل اذا لم يدخل
باحديهما حلت له الاخرى دل بالمفهوم على عدم الحلية بعد الدخول وفي رواية اسحق بن عمار وفيها سبحان الله كيف يحل له امها وقد دخل بها
رزين في رجل كانت له جارية فوطئها ثم اشترى امها وابنتها قال لا تحل له الام والبنت سواء وفي رواية ابي بصير الرجل يكون عنده المملوكة وابنتها
فيطأ احديهما فتموت ويبقى الاخرى ايصلح له ان يطاها قال لا ومكاتبة الحسين رجل كانت له امة يطاها فماتت او باعها ثم اصاب بعد ذلك امها هل له ان ينكحها فكتب لا

يحل له

كتاب النكاح

يحل له ومرسلة اخرى لجميل الرجل كانت له جارية فوطئها ثم اشترى امها او ابنتها قال لا يحل له الى غير ذلك واكثر هذه الروايات وان اختصت بمملوكة
الا ان رواية ابي بصير ومرسلة جميل يشملان المحللة ايض واما في موطوءة الاب والابن فمنها مرسلة يونس عن ادنى ما اذا فاضل الرجل بالمرءة لم
يحل لابنه ولا لابيه قال الحد في ذلك المباشرة ظاهرة او باطنة مما يشبه مس الفرجين وصحيحة البختري عن الرجل يكون له الجارية افتحل لابنه قال ما لم يكن من جماع او
مباشرة كالجماع فلا باس وحسنة زرارة اذا اتى رجل بامرءة ابنه او بجارية ابنه فان ذلك لا يحرم على زوجها ولا يحرم الجارية على سيدها انما يحرم من ذلك منه
اذا اتى الجارية وهي حلال فلا تحل تلك الجارية ابدا لابنه ولا لابيه الحديث الى غير ذلك مضافا في موطوءة الاب الى قوله تعالى وحلائل ابنائكم وهذه الاخبار
وان لم يشتمل على المرتفعين والمرتفعات والسافلين والسافلات حقيقة الا ان الاجماع القطعي كاف في اثبات الحكم فيهم واما ان كان بالشبهة فعلى
الاظهر الاشهر بل عن ط عدم الخلاف فيه وعن كره الاجماع عليه ويدل عليه اما في ام الموطوءة فاطلاق مرسلة جميل ورواية اسحق وابي بصير المتقدمة و
اما في موطوءة الاب والابن فاطلاق مرسلة يونس وحسنة زرارة خلافا للنافع والحلي ونسب الى جماعة للاصل والعمومات واختصاص المحرم بالنكاح الصحيح و
الاولان مدفوعان بما مر والثالث ممنوع كما مر والظاهر اختصاص التحريم بما اذا كان الوطي قبل العقد فلا يحرم بوطي الشبهة العقد السابق لاستصحاب الحل
الحل وظهور المطلقات في العقد اللاحق وخصوص صحيحة زرارة وان كان تحته امرءة فتزوج امها او بنتها او اختها فدخل بها ثم علم فارق الاخيرة والاولى
امراته ويدل على الحكم صحيحة اخرى لزرارة ايض ويظهر من بعض وجود القول بتحريم السابق ايض حيث جعل الاقوال في المسئلة ثلثة التحريم المطلق و عدمه
والتفصيل بين اللاحق والسابق **الثانية** ويحرم بالوطي ايض اذا كان حلالا ابنة الموطوءة اما بالتزويج فبالاجماع المحقق والاية والاخبار
المتكثرة المتقدمة كثير منها في المسئلة الثانية من الفصل الاول واما بالملك والتحليل فبالاجماع ايض مضافا في الاول الى مرسلة جميل الاولى والروايات
الثلث المتعقبة لها ومرسلة جميل الثانية المتقدمة جميعا في المسئلة السابقة وصحيحة محمد رجل كانت له جارية فاعتقت وتزوجت فولدت ايصلح
لمولاها الاول ان يتزوج ابنتها قال لا هي عليه حرام وهي ابنته والحرة والمملوكة في هذا سواء وصحيحة الاخرى وهي مثل الاولى وفي اخرها ثم قرء هذه الاية
وربائبكم اللاتي في حجوركم وغير ذلك كروايات الحسين بن بشر وسعيد بن يسار وعبيد بن زرارة واما روايتا رزين وخبر الفضل المجوزة لذلك فمرميه
بالشذوذ ومخالفة شهرة الرواية بل الكتاب وفي الثاني الى بعض العمومات المتقدمة واما بالشبهة فعلى الاصح لبعض الاطلاقات المتقدمة **فروع**
ا حكم بنت البنت وبنت الابن فنازلا حكم البنت بالاجماع وان لم يستنبط حكمهما من الاخبار **ب** لا فرق في تحريم بنت الموطوءة بين كونها في حجر
الواطي وحضانته ام لا للاجماع والمستفيضة من الاخبار والتقييد في الاية خرج مخرج الغالب مع انه لا حجية في مفهوم الوصف **ج** لا فرق في بنات الموطوءة
بين الموجودات قبل الوطي او المتولدات بعده اجماعا للاطلاقات **الثالثة** ان كان الوطي بالزنا ففي تحريم من كان يحرم بالوطي الحلال وعدمه قولان
الاول محكي عن في النهاية وف والقاضي والحلبي والكليني وابني زهرة وحمزة ولف وكره وفخر المحققين والفاضل المقداد والصيمري وفي اللمعة والروضة
والسيد في ح ض ونسبه في لف الى اكثر اصحابنا وفي كره الينا الظاهر في الاجماع في الاكراه على الزنا وفي الغنية الاجماع على تحريم موطوءة الرجل على ابيه و
ابنه والثاني مختار المقنع والمقنعة والناصريات والطبريات والديلمي والارشاد والنافع والكفاية والشيخ في التبيان في ام المزني بها وابنتها ونحوه الحلي و ظ
كره اشهريته عند نابل عن الطبريات الاجماع عليه وكذا في الناصريات والسرائر في حلية ام المزني بها وبنتها دليل الاولين صدق ام النساء والربائب على امها
وابنتها لصدق الاضافة بادنى ملابسة والمستفيضة من الاخبار كصحيح منصور في رجل كان بينه وبين امرءة فجور هل يتزوج ابنتها فقال ان كان من قبلة
او شبهها فليتزوج ابنتها وان كان جماعا فلا يتزوج ابنتها وصحيحة محمد عن رجل فجر بامرءة ايتزوج امها من الرضاعة او ابنتها قال لا والاخرى عن رجل
نال من خالته في شبابه ثم ارتدع ايتزوج ابنتها فقال لا فقال انه لم يكن افضى اليها انما كان شيء دون شيء فقال لا يصدق ولا كرامة وصحيحة عيص عن
رجل باشر امرءة وقبل غير انه لم يفض اليها ثم تزوج ابنتها فقال اذا لم يكن افضى الى الام فلا باس وان كان افضى اليها فلا يتزوج ابنتها وحسنة الكاهلي عن رجل
اشترى جارية وهو ابن عشر سنين ان يقع عليها فوقع عليها فما ترى فيه فقال اثم الغلام واثمت امه ولا ارى للاب اذا قربها الابن ان يقع عليها وصحيحة
اخرى عن رجل يفجر بامرءة ايتزوج ابنتها قال لا ولكن ان كانت عنده امرأته ثم فجر بامها او بنتها او اختها لم يحرم عليه امرأته ان الحرام لا يفسد الحلال وصحيحة
الكناسي ان رجلا من اصحابنا تزوج امرءة فقال لي احب ان تسأل ابا عبد الله ع وتقول له ان رجلا من اصحابنا تزوج امرءة فقد زعم انه كان يلاعب امها و
يقبلها من غير ان يكون افضى اليها قال فسألت ابا عبد الله ع فقال كذب مره فليفارقها قال فرجعت من سفري فاخبرت الرجل بما قال ابو عبد الله فوالله
ما دفع ذلك عن نفسه وخلى سبيلها وصحيحة الكناني اذا فجر الرجل بالمرءة لم يحل له ابنتها الحديث ورواية علي بن جعفر عن رجل زنى بامرءة هل يحل لابنه
ان يتزوجها قال لا ورواية عمار في الرجل يكون له الجارية فيقع عليها ابن ابنه قبل ان يطاها الجد او الرجل يزني بالمرءة هل يحل لابنه ان يتزوجها قال
لا انما ذلك اذا تزوجها الرجل فوطئها ثم زنى بها ابنه لم يضره لان الحرام لا يفسد الحلال وكذلك الجارية وصحيحة ابي بصير عن الرجل يفجر بالمرءة ايحل لابنه
او يفجر بها الابن ايحل لابيه قال ان كان الاب او الابن مسها واحد منهما فلا يحل ويمكن ان يجاب عن الاية بمنع الصدق وصحة الاستعمال لو سلمت لا يثبت
الحقيقة التي هي المفيدة في المقام وعن الثلث الاولى من الروايات وحسنة الكاهلي بعدم الدلالة على الحرمة لعدم اشتمالها على النهي الدال عليها بل
ورود بلفظ النفي او ما يحتمله الغير المثبت للحرمة بل غايته الكراهة ونفي الاباحة التي هي تساوي الطرفين مضافا الى ان صحيحة محمد الاخيرة مخصوصة بالخالة
فلا يثبت الحكم في غيرها لوجود القول بالفصل واما صحيحة عيص فهي وان دلت على الحرمة بواسطة التفصيل القاطع للشركة الا انها اعم من الافضاء حلالا

في حرمة بنت الموطوءة مطلقا سواء كان بالنكاح او الملك

في حرمة ام المزني بها وبنتها وعدمها

ولم يمسها فامرت امرته ابنه ع

اوحراما فلا يعارض ما ياتي مما يختص بالثاني وقد يجاب عن صحيحة الكناسي ايض بانه يمكن ان يكون المراد بقوله كذب تكذيبه فيما ذكره من انه يجب ان لسال
اباعبد الله عه حيث علم الامام انه من المخالفين الذين مذهبهم التحريم بذلك فاجابه بما يوافق التقية من الامر بالمفارقة ويكون معنى ما وقع ذلك
عن نفسه اي المخالفة وعدم كون سؤاله عن الامام نقضا ولا يخفى بعده بل هو مناف لقول الراوي ان رجلا من اصحابنا والاخيرتان ايض مختصتان
بصورة المسئلة التي يتحقق فيها القول بالتفصيل فهي ايض لا يفي بتمام المط وصحيحة الكناني منها مشتمل على ما يخالف الاجماع وفي سندها محمد بن الفضيل
المشترك بين الثقة وغيره وحجة الاخرين استصحاب حلية العقد واصالة عدم التحريم وعموم واحل لكم ما وراء ذلكم وساير العمومات القرانية والخبرية وعموم
قولهم عه في روايات كثيرة من الصحاح المستفيضة وغيرها انه لا يحرم الحرام الحلال ولا يضر اختصاص موردها لكون العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المحل و
خصوص المستفيضة كصحيحة ابن المثنى رجل فجر بامرءة ايحل له ابنتها قال نعم ان الحرام لا يفسد الحلال ورواية عن الرجل ياتي المرءة حراما ايتزوجها قال
نعم وامها وبنتها وموثقة حنان عن رجل تزوج امرءة سفاحا هل يحل له ابنتها قال نعم ان الحرام لا يحرم الحلال وصحيحة سعيد عن رجل فجر بامرءة ايتزوج
ابنتها قال نعم يا سعيد ان الحرام لا يفسد الحلال ورواية زرارة رجل فجر بامراة هل يجوز له ان يتزوج بابنتها قال ما حرم حرام حلالا قط وصحيحة صفوان عن
الرجل يفجر بالمرءة وهي جارية قوم اخرين ثم اشترى ابنتها ايحل له ذلك قال لا يحرم الحرام الحلال ورجل فجر بامرءة حراما اتتزوج ابنتها قال لا يحرم الحرام
الحلال وصحيحة مرازم عن امرءة امرت ابنها ان يقع على جارية لابيه فوقع فقال اثمت واثم ابنها وقد سالني بعض هؤلاء عن هذه المسئلة فقلت له امسكها
ان الحلال لا يفسده الحرام وحسنة زرارة المتقدمة في المسئلة الاولى المتضمنة للتفصيل القاطع للاشتراك بين الحلال والحرام وغير ذلك واجيب اما الاول
اما عن الاصل والعمومات بالاندفاع والتخصيص بما مر ولا يخفى انه هو انما يتم لو تمت دلالة ما مر على التحريم مطلقا ولو سلم عن معارضة ادلة الاخرين او ترجح
عليها والكل ممنوع واما عن الروايات فتارة بضعف السند واخرى بحمل الفجور والاتيان فيها على نحو اللمس والقبلة دون الدخول وثالثة بحمل المسئول عن
حليتهن على انهن زوجات له قبل الزنا ورد الاول بالمنع فان فيها الموثق والصحيح ثم لو سلم ينجبر بما مر من الاجماعات المنقولة وغيرها والاخيران بمخالفتهما
الظاهر جدا خصوصا الاول وقد وقع مثله في اكثر اخبار القول الاول ولم يفهموا منه شيئا غير الدخول مع ان المذكور في حسنة زرارة لفظ الزنا ومع منافاة
الثاني لاكثرها المتضمن للفظ بتزوج الموضوع للمستقبل على ان في صحيحة صفوان اتى بلفظ ثم الدالة على التعقيب ومن ذلك يظهر تمامية هذه الادلة الا ان
اكثرها يختص بحلية بنت الموطوءة او امها الموجبة لحلية الاخرى ايض بالاجماع المركب ولا يدل على حلية الموطوءة على اب الواطي او ابنه سوى الاخيرتين تتميم
لحلية الاوليين ايض لعدم القول بالفصل فالكل دالة على حلية بنت الموطوءة وامها والروايات الدالة على الحرمة في الام والبنت اربعة صحيحة محمد والعيص
والكناني والكناسي والاولى مخصوصة بصورة لحوق العقد ومن هذه الجهة وان كانت اخص مطلقا من صحيحة المثنى وموثقة حنان ولكنها تباين رواية
للمثنى وصحيحة سعيد ورواية زرارة وذيل صحيحة صفوان او الترجيح لاخبار الحلية بموافقة الكتاب ومخالفة العامة وموافقة الاصل والاستصحاب والثانية
لاعميتها من المباشرة حلالا او حراما واختصاصها بما اذا سبق الزنا العقد بما اذا كان دخل اعم من وجه من صحيحة المثنى لشمولها السبق واللحوق ولعدم
صراحة الفجور في الزنا لغة ولا عرفا بل في صحيحة منصور ورود لالة الاولى على اعميتها وفهم عنه الزنا في اخبار التحريم ليس لانه مدلوله بل للشمول وكذا عن موثقة
حنان وكذا عن صحيحة سعيد وصفوان ورواية زرارة باعتبار الفجور والترجيح لاخبار الحلية لما مر والثالثة مباينة لصحيحة المثنى بل الموثقة اعم مطلقا من
البواقي الاعمية من اللحوق والسبق ولكن لما لم يكن معنى لحملها على صورة سبق العقد فيكون مباينة للجميع والترجيح للحلية والرابعة ايضا اعم من الحلال والحرام
والسبق واللحوق فهي ايض اعم مطلقا من كثير من اخبار الحلية فيجب التخصيص ولا شيء يعارضها في نفي التحريم فيها سوى صحيحة الكناني وظاهر انها لا يقاوم
هذه الاخبار الكثيرة بل الترجيح لهذه الاخبار بالاشهرية رواية والاوفقية لعموم الكتاب والتقية لكون التحريم هو المشهور بين العامة كما يفهم من كره
ومنهم اصحاب ابي حنيفة المشتهر اتباعه في الازمنة السالفة وكل ذلك من المرجحات المنصوصة المؤيدة بمرجحات اخر كالشهرة القديمة والاجماع المنقول مع روايته
انه لولا الترجيح لكان المرجع الاصل والاستصحاب وهما مع الحلية فهي في بنت الموطوءة وامها واضحة بحمد الله واما حلية الموطوءة على اب الواطي وابنه
فهي وان كانت مدلولة للروايتين الاخيرتين الا انها يشملان حصول الزنا بعد وطي الاب ايض بل هما ظاهرتان في ذلك سيما الاولى لقوله لا يفسد
والروايتان الاخيرتان للقول الاول خاصتان بصورة سبق الزنا فيجب تخصيص الاوليين بهما سيما مع تاييدهما بالاجماع المنقول عن الغنية وخلو الاوليين
عن ذلك التاييد لاختصاص الاجماعات المنقولة على الحلية بام الموطوءة وابنتها بل وكذا تاييدهما بالشهرة المحكية في السرائر فان ظاهره ان حرمة المزني بها
على اب الزاني وابنه مذهب الاكثر بل المحققة لان اكثر القدماء المصرحين بالحلية صرحوا بها في الام والبنت خاصة كالمقنعة والناصريات والسرائر
فالظاهر ان المذهب المشهور هو التفصيل اي حرمة المزني بها على اب الزاني وابنه وحلية امها وابنتها على الزاني وهو الحق الحقيق بالاتباع فعلية الفتوى
فرعان ا الحق عدم التفرقة في حلية البنت بين كون المزني بها عمة او خالة او غيرهما وفاقا للحلي والكفاية لعموم ادلة الحلية خلافا لكثير ممن قال
بالحلية في غيرهما فاستثنوا بنت الخالة والعمة بل عن الانتصار وكره الاجماع عليه وفي شرح السيد النافع انه مقطوع به بين الاصحاب للاجماعات المنقولة
وصحيحة محمد المتقدمة والاول يرد بعدم الحجية والثاني اولا بعدم الدلالة على الحرمة وثانيا بخروجها عن المسئلة لتصريحها بعدم الافضاء والمواقعة
وعدم حصول الحرمة بمباديه واما قوله عه لا يصدق فلا يدل على حصول المواقعة مع ان عدم التصديق يخالف الاجماع الا من ب ما سبق من انتشار
التحريم بالزنا انما هو اذا كان سابقا على العقد ولو كان لاحقا فان لحق العقد والدخول لم ينشر حرمة اجماعا للاصل واختصاص ادلة التحريم بصورة

في الأخبار الواردة في حلية بنت المزني بها

السبق

كتاب النكاح

السبق وخصوص المستفيضة كحسنة زرارة وصحيحة مرازم وصحاح محمد والحلبي وزرارة وروايتي زرارة وكذا ان لحق العقد خاصة على الاظهر الاشهر بل ادعى جماعة عليه الاجماع لاطلاق اكثر الاخبار المتقدمة خلافا للمحكي عن الاسكافي فخص عدم النشر بتحقق الدخول لمفهوم الشرط في رواية عمار السابقة ورواية الكناني المتقدمة صدرها فقال بعده وان كان قد تزوج ابنتها قبل ذلك ولم يدخل بها فقد بطل تزويجه وان هو تزوج ابنتها ودخل بها ثم اتى باتها بعد ما دخل بابنتها فليس يفسد تزويجه بامها نكاح ابنتها اذ هو دخل بها ويرد بان بالشذوذ المانع عن الحجية ولولاه لكان القول بمقتضاهما حسنا والاحتياط احسن **الرابعة** يحرم الاخت المزني بها جمعا اي لا يجوز له وطيها الا بعد انقضاء عدة المزني بها بلا خلاف ظاهر بل بالاجماع لرواية النصوص منها صحيحة الحلبي المتضمنة لحكاية امرأة دلست نفسها على زوج اختها حتى واقعها فقال ولا يقرب امرأته التي تزوج حتى تنقضي عدة التي دلست نفسها **الخامسة** يحرم المزني بها ... تم ما الفه المصنف المرحوم اعلى الله مقامه واحشره مع مواليه الطيبين الطاهرين وصلى الله على محمد وآله اجمعين ولعنة الله على اعدائهم ومخالفيهم من الاولين والاخرين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

كتاب القضاء والشهادات

وفيه مقصدان **المقصد الاول** في القضاء

الحمد لله والصلوة على رسول الله ثم على اهل بيت رسول الله في القضاء وهو ولاية حكم خاص او حكم خاص في واقعة مخصوصة وعلى شخص مخصوص باثبات ما يوجب عقوبة دنيوية شرعا او حق من حقوق الناس بعد التنازع فيه او بنفي واحد منها وفي هذا المقصد مقدمة ومطالب **اما المقدمة** ففي بيان فضله وشرفه وعظم خطره ووجوبه وفيه اربع مسائل **المسئلة الاولى** القضاء منصب عظيم وشرف جسيم ولعلو مرتبته وسمو شانه خص الله سبحانه توليه ذلك الى الانبياء والاوصياء من بعدهم صلوات الله عليهم ثم الى من يحذو حذوهم ويهتدي بهديهم ويسير بسيرهم من العلماء الاخذين علومهم منهم المأذونين من قبلهم بالحكم بين الناس بقضائهم وكفى بجلالة قدره تولية النبي اياه بنفسه الشريفة الزكية لامته ثم تفويضه الى سيد الاوصياء بعده ثم الى الاوصياء القائمين مقامه وخصصهم بذلك دون سائر الناس وكذلك من قبله من الانبياء وخلفائهم ولعظم شانه جعل الله يده فوق راسه واهبط الله الملك ليسدده قال ابو عبد الله ع في خبر السكوني يد الله فوق راس الحاكم ترفرف بالرحمة فاذا حاف وكله الله تعالى الى نفسه وفي خبر آخر اذا جلس القاضي او اجلس في مجلسه هبط الله ملكان يسددانه ويرشدانه ويوفقانه فاذا جار عرجا وتركاه **الثانية** خطر القضاء عظيم وامره جسيم فان القاضي لعلى شفا جرف هار فان جار في الحكم او حكم بغير علم انهار به في نار جهنم وان عدل وحكم بما انزل الله عالما به متبعا للسنة فقد فاز فوزا عظيما ونال نيلا جسيما قال النبي ص من جعل قاضيا ذبح بغير سكين وقال امير المؤمنين ع كما في رواية اسحق بن عمار يا شريح قد جلست مجلسا لا يجلسه الا نبي او وصي نبي او شقي وقال ابو عبد الله ع كما في مرفوعة البرقي القضاة اربعة ثلثة في النار وواحد في الجنة رجل قضى بجور وهو يعلم فهو في النار ورجل قضى بجور وهو لا يعلم انه قضى بجور فهو في النار ورجل قضى بحق وهو لا يعلم فهو في النار ورجل قضى بحق وهو يعلم فهو في الجنة وفي مرسلة الفقيه من حكم في درهمين بغير ما انزل الله عز وجل فقد كفر بالله وفي اخرى من حكم في درهمين فاخطا كفر وفي ثالثة اذا كان الحاكم يقول لمن عن يمينه ولمن عن يساره ما ترى ما تقول فعلى ذلك لعنة الله والملائكة والناس اجمعين وفي صحيحة ابي بصير من حكم في درهمين بغير ما انزل الله فهو كافر بالله العظيم وفي رواية انس بن مالك عن النبي ص لسان القاضي بين جمرتين من نار حتى يقضي بين الناس فاما الى الجنة واما الى النار وفي رواية سعيد بن ابي الخضيب انه قال ابو عبد الله ع لابن ابي ليلى القاضي ما تقول اذا جيء بارض من فضة وسماء من فضة ثم اخذ رسول الله ص بيدك فاوقفك بين يدي ربك فقال يا رب ان هذا قضى بغير ما قضيت الحديث الى غير ذلك **الثالثة** القضاء واجب على اهله بحق النيابة للامام في زمان الغيبة في الجملة باجماع الامة بل الضرورة الدينية لتوقف نظام نوع الانسان عليه ولان الظلم من طبايع هذه الاشخاص واختلاف نفوسهم المجبولة على محبة النزع والتغلب وارادة العلو والفساد في الارض ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض وان كثيرا من الخلطاء ليبغي بعضهم على بعض فلا بد من حاكم بينهم ينصف من الظالم للمظلوم ويردعه عن ظلمه ولما يترتب عليه من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وللامر به في الكتاب والسنة قال الله سبحانه يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق وقال تعالى شانه انا انزلنا عليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله وفي رواية معلى بن خنيس وامرنا الائمة ان يحكموا بالعدل وامر الناس ان يتبعوهم وفي مرسلة ابن ابي عمير ما تقدم مسندا ثم لم يؤخذ لضعيفها من قويها بحقه غير متعتع وغير ذلك من الاخبار ثم ان القابل للحكومة والاهل للقضاء في البلد او في مكان لم يتعسر الوصول اليه اما واحد باعتقاد ذلك القابل وساير اهل البلد بعد بذل جهدهم او متعدد فعلى الاول يكون القضاء واجبا عينيا على ذلك القابل والوجه ظاهر وعلى الثاني فاما يكون الاهل باعتقاد واحد ممن له الاهلية متعددا دون اعتقاد الرعية بل هم لا يعتقدون الاهلية الا لهذا الشخص او يكون بالعكس اي لا يعتقد ذلك الاهل اهلية غير نفسه والرعية يعتقدون اهلية غيره ايضا فعلى الاول فاما علم ذلك الاهل ان عدم اعتقاد المعتقدين ليس مستندا الى تقصيرهم في الفحص بل هو اما بعث عن الفحص او هم قاصرون عن الفحص او غير متمكنين عن المعرفة لعدم شياع واستفاضة مفيد للعلم لكل احد وعدم دليل آخر لهم فيكون القضاء عليه واجبا عينيا اذ لا انحصار فيه حقيقة لانه لا يكفي في الاهل وجوده الواقعي بل اللازم وجوده بحسب علم المكلف وان علم ان عدم اعتقادهم في الغير ناش عن التقصير في الفحص مع تمكنهم عنه لا يجب عليه عينا بل يكون واجبا كفائيا عليه وعلى الثاني فان لم يعلم انبعاث اعتقادهم عن تقصير او قصور لا يجب عليه ايضا عينا بل يكون كفائيا وان علم ذلك يجب عليه عينا ومنه يظهر الحكم في الصورتين الاخيرتين اذا اختلف الرعية في اعتقاد الغير وعدمه فيكون

كتاب القضاء والشهادات

ولذا

في وجوب القضاء واقسام القضاة

العينية والكفائية لذلك الاهل بالنسبة الى القضاء لكل بعض كما ذكر وان كان هناك اهل للقضاء باعتقاد نفسه دون اعتقاد الرعية كلا او بعضا فيعتقدون عدم اهليته اما علما او عدالة او لا يعتقدون اهليته فان علم ذلك الاهل ان اعتقادهم العدم او عدم اعتقادهم منبعث عن الفحص والسعي لا يجب عليه قضائهم اصلا لان حكمه ليس نافذا عليهم شرعا فلا يترتب عليه اثر بل ربما يحرم عليه لو علم علمهم بحكمه لعدم المبالاة في الدين لكونه اعانة عليهم في تأثيمهم بل هو ليس اهلا شرعا اذ عرفت انه من كان كذلك باعتقاد المكلف بل وكذا الحكم اذا لم يعلم ذلك لانه علم انبعاثه عن التقصير او القصور لانهم ماثمون كذلك لا يجب عليهم قبول حكمه بل لا يجوز لهم

الرابعة

وجوب القضاء على من له الاهلية عينا او كفاية على التفصيل المتقدم انما هو بعد الترافع اليه فلا يجب بدونه للاصل وعدم الدليل فليس عليه الفحص عن وجود التخالف والتنازع بين الناس ولا عليه المحاكمة لو علم ولم يترافع اليه نعم لو علم وجود النزاع والتشاجر وعلم ظلم احدهما على الآخر عدوانا او جهلا بالمسألة يجب عليه رفع النزاع باي نحو كان من باب النهي عن المنكر وكذا لو علم ترتب منكر آخر على تنازعهم واذا ترافعا اليه او طلبه المدعي مع اجتماع شرائط الوجوب كما تقدم يجب عليه عينا مع الانحصار وكفاية مع التعدد ويجب عينا عليه مع التعدد باختيار المتداعيين او المدعي اياه للاصل وعدم الدليل نعم لو لم يعلما او احدهما التعدد يجب عليه احد الامرين اما القضاء او الارشاد الى التعدد ولو لم يرضيا او المدعي منهما بالترافع الى غيره فان كان لادعائه العلم بعدم اهلية الغير يجب عينا عليه ان لم يمكن ردعه عن اعتقاده وان جوزه يجب عليه اما اثبات اهليته له او الحكم وان كان لعدم علمه بالاهلية يجب عليه اما الحكم او امرهما بالفحص عن حاله مع امكانه بل يمكن ان يقال بعدم وجوب شيء عليه اذا علم استناد عدم علمهما الى تقصيرهما ولو لم يرضيا بالفحص او بالترافع الى الغير مع العلم بالاهلية لنفسه اشكال سواء علم ذلك الغير بالتنازع بينهما او مطالبة الحق ولم يمكن له اعلامه او علم به الغير ايضا او امكن اعلامه ولكن لم يترافع اليه المدعي والاصل يقتضي عدم العينية ولا اثم على احد لتقصير المتداعيين ثم على العينية او الكفائية هل هو على الفور ام يجوز التراخي الظاهر عدم الفورية للاصل والاجماع وما ورد من بعض قضايا امير المؤمنين عليه السلام من تأخير الحكم والدخول في الصلوة او الى الغد نعم الظاهر عدم وجوب التأخير بقدر يوجب تضييع حق لو كان والاولى انه لو اراد التأخير بدون عذر يستمهل من المدعي ثم الوجوب عينا او كفاية انما هو مع احتمال نفوذ حكمه وعدم مظنة الضرر فيه والا لم يجب في الوجهين

المطلب الاول

في تعيين القاضي وما يتعلق به من الشرائط والآداب والاحكام وفيه ثلثة ابحاث

البحث الاول

في تعيين القاضي وشرائطه وفيه مسائل

المسألة الاولى

اعلم ان القاضي يغاير المفتي والمجتهد والفقيه بالاعتبار فيسمى الشخص قاضيا وحاكما باعتبار الزامه وحكمه على الافراد الشخصية والاحكام الشخصية ومفتيا باعتبار مجرد الاخبار عن حكم الله ولو كليا ومجتهدا باعتبار مجرد الاستدلال ورد الفروع الى الاصول واستخراج الاحكام عن ماخذها واستفراغ وسعه فيه وفقيها باعتبار علمه الحاصل بالاحكام من ذلك الاستخراج والاستفراغ فهذه الالفاظ الاربعة متحدة مصداقا متغايرة حيثية ومفهوما

الثانية

لما كان وجوب الحكم والقضاء على شخص من الرعية بل جوازه ووجوب قبول حكمه والتزام الزامه امرا مخالفا للاصل اما وجوب الحكم والقبول فظاهر واما الجواز فلما اجماع والمستفيضة كرواية اسحق بن عمار المتقدمة وصحيحة سليمان بن خالد اتقوا الحكومة فان الحكومة انما هي للامام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لنبي او وصي نبي وغيرهما في مصالح الشريعة المنجر بجعل الكل الحكم لا يصح الا باذن الله الى غير ذلك فلا بد في كون شخص قاضيا وجواز القضاء له ووجوب القبول منه من دليل مخرج له من الاصل ومثبت لمنصب القضاء له ولهذا اجتمعت كلمتهم قاطبة على ان من شرايطه اذن الامام ومرادنا من الدليل المخرج هو الدال على ذلك الاذن ثم الدليل اما يخص بواحد معين شخصا فيسمى ذلك الشخص بالنائب الخاص او وصفا فيسمى بالنائب العام ولما لم يمكن تحقق الاول الا في زمان الحضور فلا فائدة في التعرض لبيان شرايطه وان تكلم الاكثر في احوال الدائر بل المهم لنا التكلم في الثاني وتحقيق انه من هو وما شرايطه وادابه ولما عرفت انه لا يكون واحد من الرعية قاضيا الا بعد اقامة الدليل على ثبوت هذا المنصب وتحقق الاذن له فاللازم اولا ذكر الادلة المرخصة في القضاء لطائفة من الرعية الامرة بالتزام احكامهم واذ لا يمكن الاذن للموجودين في زمن الغيبة لشخص معين بل يكون التعيين بالوصف فلا محالة يكون في ادلة الاذن اطلاق او عموم وتلك العمومات ايضا ليست باقية على حالها من العموم او الاطلاق بل لا شرائط بعض الشرائط خرج منها بعض افرادها بالادلة المقيدة او المخصصة لها فلذا يلزم علينا الفحص ثانيا عن المقيد والمخصص وتخصيص المنصب بمن لم يخرج عن تحت العموم وبذلك يظهر انه يشترط في القاضي دخوله تحت ادلة الاذن اولا وعدم خروجه بسبب المخصصات ثانيا

الثالثة

اذ عرفت انه لا بد في القاضي من ورود الاذن في شانه **فنقول** انه قد ورد ذلك من سلاطين الانام وولاة الامر من جانب الملك العلام للعلماء باحكام اهل البيت عليهم السلام بالاجماع القطعي بل الضرورة والمعتبرة المستفيضة كمرفوعة البرقي المصرحة بان من قضى بحق وهو يعلم فهو في الجنة كصحيحة ابي خديجة انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه والاخرى اجعلوا بينكم رجلا ممن قد عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته قاضيا ووصف الروايتين بعدم الصحة مع انه غير ضائر عندنا مع وجودهما في الاصول المعتبرة وانجبارهما بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا وفي ذلك اهما والمقبولة الآتية مشتهرتان بين الاصحاب متفق على العمل بمضمونهما غير جيد لان اولهما رواها في الفقيه عن احمد بن عائذ عن ابي خديجة وطريق الفقيه الى احمد صحيح كما صرح به في شرحه واحمد نفسه موثق امامي واما ابو خديجة وهو سالم بن مكرم فان ضعفه الشيخ في موضع ولكن وثقه في موضع آخر ووثقه النجاشي ويقال الحسن بن علي ابن الحسن كان صالحا وعد في باب الخمس روايته من الصحاح وقال الاسترابادي في رجال الكبير في حقه فالتوثيق اقوى ومقبولة ابن حنظلة انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا رد والراد علينا الراد على الله تعالى وهو على حد الشرك بالله وتضعيف هذه الرواية مع

انجبارها

فيما ورد من الاخبار في فضل الفقيه والقاضي وامثالهما

انجبارها بما مر حق اشتهرت بالمقبولة غير جيد ايض اذ ليس في سندها من يتوقف في شانه سوى داود بن الحصين وثقه النجاشي فلو ثبت ما ذكره الشيخ و ابن عقدة من وقفه فالرواية موثقة لا ضعيفة وعمر بن حنظلة وقد حكي عنه توثيقه هذا مع ان في السند قبلهما صفوان بن يحيى وهو ممن نقل اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه والتوقيع المروي في اكمال الدين للصدوق وكتاب الغيبة للشيخ والاحتجاج للطبرسي واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم ومرسلة الفقيه المروية في معاني الاخبار وغيره ايض اللهم ارحم خلفائي قيل يا رسول الله من خلفاؤك قال الذين ياتون بعدي ويروون حديثي وسنتي والمروي في الفقه الرضوي منزلة الفقيه في هذا الوقت كمنزلة الانبياء في بني اسرائيل وفي كنز الكراجكي عن مولانا الصادق ع الملوك حكام على الناس والعلماء حكام على الملوك والمروي في تحف العقول للشيخ الجليل محمد بن الحسن بن علي بن شعبة وفيه مجاري الامور والاحكام على ايدي العلماء بالله الامناء على حلاله وحرامه والمروي في الغوالي الناس ان بعث رجل يعلم وهو يعلم انه يعلم فذاك مرشد حاكم فاتبعوه ويدل عليه ايض الاخبار الاتية بعضها الامرة بالرجوع الى الاعدل والاعلم او الافقه عند الاختلاف ويدل عليه ايض قاعدتان متفقتان ذكرناهما في كتاب عوائد الايام ويؤيده الاخبار المتواترة المتضمنة لان العلماء ورثة الانبياء وانهم مثلهم وانهم امناء الاسلام وامناء الرسل والمتكفلون لو عنهم ولايتامهم وامثال ذلك من الاوصاف ولا يعارض تلك الاخبار ما مر من الاخبار الحاصرة للحكومة في النبي ووصيه لان الاذن الوارد في تلك الاخبار ايض توصية لغيره ومع فرض التعارض فتلك الاخبار كلها او اكثرها اخص مط مما مر فيجب تخصيصه بها ثم انه قد ظهر من تلك الاخبار ثبوت الاذن للعلماء العارفين باحكام الله في القضاء وكونهم منصوبين من قبل الامام نوابا لهم في هذا الزمان لا يقال المذكور في الاخبار هو العالم والعارف والفقيه اللذان هما ايض يتضمنان العلم وحصوله في هذه الان متعذر غالبا غير ممكن لان طرق الاحكام ظنية غالبا لانا نقول ان الظن لا يعمل به ما لم ينته دليل وجوب العمل به او جوازه الى قطعي فان اثبات الظني بالظني مع اتفاق العقلاء على بطلانه دور او تسلسل واذا انتهى الى القطع والعلم يكون الحاصل منه معلوما فانا لو علمنا انه يجب علينا العمل بالمظنون فيكون المظنون حكمنا قطعا فيكون عالمين بحكمنا قطعا وهذا هو المراد من قولهم ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم وليس فيه ابتناء على التصويب كما ظن فالمجتهد اذا علم حجية الخبر او الظن الحاصل منه بدليل علمي ودل خبر او ظن منه ان حكم الله في الواقعة الفلانية كذا يعلم قطعا ان حكمه في حقه كذا فيصدق عليه انه عالم او عارف بقضاياهم وحلالهم وحرامهم لا يقال ان مرادهم ع من احكامهم وقضاياهم هي الواقعية لانها احكامهم واما الحكم الظاهري فهو حكم المضطر لانا نقول ان كان الاحكام الظاهرية للمضطرين حال اضطرارهم ايض من الاحكام الواقعية لهم اذ ليس المراد بحكمهم الا ما حكموا به وهل حكموا للمضطر بغير ذلك الحكم او ليس هذا حكمهم في حقه وهل ليس ما ظنوا حليته مثلا بالدليل الشرعي حلالا من جانبهم لدوال الحاصل ان المظنون هو ان هذا مطابق لما حكموا به لغير المضطرين واما انه حكمهم في حق المضطرين فهو مقطوع به وعلى هذا فيكون هذا الذي عرف الحكم بالدليل الشرعي ولو كان ظنيا عالما بالحكم فيكون قاضيا منصوبا لمنصب القضاء ويكون من شانه الحكم ومن شان الرعية القبول منه الا ان يكون فاقدا لاحد الشروط المعتبرة فيه الاتية ثم انه هل يختص هذا الاذن العام لذلك العالم بحال الغيبة او يشمل حال الحضور ايض اما مطلقا او مع عدم التمكن للامام فيه وجهان ولا فائدة لنا في التعرض لتحقيقه **الرابعة** المصرح به في كلام اكثر الاصحاب انه يشترط في هذا العالم الماذون فيه ان يكون مستقلا باهلية الفتوى اي يكون علمه حاصلا بالاجتهاد فلا ينفذ قضاء غيره ولو كان مطلقا على فتوى المجتهدين من الاحياء ومقلدا لهم ونفى عنه الشك المحقق الاردبيلي مع وجود المجتهد وفي الكفاية انه لا اعرف فيه خلافا قابلا في ذلك والمعتمد لو الذي قدس سره الاجماع عليه ويشعر به كلام بعض الاجلة في ح عد حيث قال ولا يكفي عندنا بفتوى العلماء وتقليدهم فيها بل لا بد من اجتهاده فيما يقضي به خلافا لبعض العامة انتهى وحكي في التنقيح عن ط انه نقل قولا بجواز قضاء المقلد قال في ط في هذه المسئلة ثلث مذاهب الاول جواز كونه عاميا ويستفتي العلماء ويقضي بقولهم الى اخر ما قال ثم قال في التنقيح ولم يصرح اي الشيخ باختيار شيء من المذاهب واستدل للمشهور بالاجماع المنقول والاصل واشتراط الاذن ولم يثبت لغيره لظهور اختصاص الاجماع به وتضمن اخبار اذن المتقدمة للعلم او المعرفة المجازين في الظن مضافا الى المتواترة الناهية عن العمل او القول به او بغير العلم والمعتبرة للعلم في الفتوى ولا يحصل لغير المجتهد سوى الظن غالبا كما قيل بل وكذلك المجتهد الا ان حجية ظنه مقطوع به فهو ظن مخصوص في حكم القطع كساير الظنون المخصوصة ولا كذلك غيره **اقول** ان كان مرادهم نفي قضاء غير المجتهد الذي لم يقلد حيا او ميتا بتقليد حي يجوز تقليد الميت به بل يرجع الى ظواهر الاخبار وكتب الفقهاء من غير قوة الاجتهاد كما هو ظاهر كلام بعض متاخري المتاخرين حيث قال وغير المجتهد لا دليل على حجية ظنه قاطعا ولا ظنيا ولو سلم الاخير فغايته اثبات الظن بمثله وهو غير جائز باطباق العلماء انتهى فهو كذلك ولا ينبغي الريب فيه وان كان مرادهم نفي قضاء غير المجتهد مطلقا حتى العادل المقلد للحي في جميع جزئيات الواقعة او للميت بتقليد الحي فبعد ما علمت من عدم حجية الاجماع المنقول وان الظن المنتهي الى العلم علم تعلم ضعف تلك الادلة لان المقلد اذا علم فتوى مجتهد في جميع تفاصيل واقعة حادثة بين متنازعين من مقلده وجزئياتها يعلم حكم الله في حقهما لان حكمه ولو كان مظنونا ولكنه معلوم الاعتبار والحجية بالنسبة اليهما فذلك المقلد عارف عالم بحكم الشارع في حقهما فيكون ماذونا بالاخبار المتقدمة عالما بالحكم خارجا عن تحت الاصل الا ان يتحقق الاجماع على خلافه وهو غير محقق كيف وكلمات اكثر القدماء خالية عن ذكر المجتهد او ما يرادفه وعبر كثير منهم بالفقيه المحتمل صدقه سيما في الصدر الاول على من اخذ برهة من المسائل ولو تقليدا كما صرح به والد العلامة قدس سره في تجريد الاصول وانيس المجتهدين ولذا فتوى بعض علمائنا المعاصرين في اجوبة سؤالاته جواز المرافعة للعالم العادل المطلع بجميع المسائل الدقيقة المتعلقة بواقعة تقليدا ونسب عدم الجواز الى المشهور وقد يوجه جواز تقليد القاضي ايض بحسنة هشام لما ولى امير المؤمنين ع شريحا القضاء اشترط عليه ان لا ينفذ القضاء حتى يعرض عليه وهو لنا

في انه يشترط في العالم الماذون فيه ان يكون مستقلا باهلية الفتوى

هم

العقلاء

بقضاياهم

ملا

وان كان مطلقا شاملا يحسن لو لم يكن توليته اياه تقية كما هو الظ وبذلك وان ظهر ضعف الادلة المذكورة لعلم الا انه يمكن ان يقال ان اكثر تلك الاخبار

للمقلد المذكور ايضا الا ان قوله ع في المقبولة انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا الخ وفي التوقيع فارجعوا الى رواة احاديثنا مقيد بالمجتهد اذ

الظ المتبادر منه الراوي للحديث المستنبط منه المستخرج منها الاحكام على الطريق الذي ارتضاه الشارع وامر به لا مطلقا ويعلم من ذلك احتمال اختصاص

مرسلة نبا المتقدمة بالمجتهدين في الاحكام ايض وكذا الرضوي لعدم معلومية صدق الفقيه على مطلق العالم ولو تقليدا ويدل على التخصيص ايض المروي في

مصباح الشريعة المنجبر ضعفه بما ذكرناه قال امير المؤمنين ع لقاض هل تعرف الناسخ من المنسوخ قال لا قال فهل اشرفت على مراد الله عز وجل في امثال

القران قال لا قال اذا هلكت واهلكت والمفتي يحتاج الى معرفة القران وحقايق السنن وبواطن الاشارات والاداب والاجماع والاختلاف والاطلاع

على اصول ما اجمعوا عليه وما اختلفوا فيه ثم حسن الاختيار ثم العمل الصالح ثم الحكمة ثم التقوى ثم ح ان قدر قال ع لا تحل الفتيا لمن لا يستفتي من الله عز و

جل بصفاء سره واخلاص عمله وعلانيته وبرهان من ربه في كل حال لان من افتى فقد حكم والحكم لا يصح الا باذن من الله وبتلك الاخبار يجب تقييد اطلاق غ

اخر وعلم من ذلك صحة ما هو المش من عدم جواز تولي القضا لغير المجتهد وهل يجوز له التولي من جانب المجتهد وباذنه الخاص ربما يحكى عن بعض الفضلاء

جوازه ولم اتحققه ولم اره في كتاب ولا ارى له وجها اصلا ويمكن ان يكون ذلك لفتواه المتقدمة بجواز المرافعة للمقلد العالم العادل بمسايل الواقعة وتوقيفه على

الاذن لمعرفة العادل المطلع وتوهم ان عموم الولاية فيما للامام فيه الولاية ثابت للمجتهد ومنها الاذن الخاص في القضا مدفوع بان للامام الاذن للاهل و

القابل والجواز للمجتهد ايض يكون مقصورا على من له الاهلية وهي لغير المجتهد غير ثابتة ومن ثبتت له لا يحتاج الى النايب لثبوت الاذن له عن المنوب عنه نعم لا يبعد

جواز حكم مقلد عادل عالم بجميع احكام الواقعة الخاصة فعلا او بعد السؤال في تلك الواقعة الخاصة بعد اذن المجتهد له في خصوص تلك الواقعة بعد رجوع المدعي

او المتخاصمين فيها الى المجتهد لان التحاكم والترافع والرجوع في الواقعة انما وقع عند المجتهد كما هو المامور به في المقبولة والتوقيع والمجتهد امره بان يفتش

عن حقيقة الواقعة ويحكم والتحذير الوارد في رواية مصباح الشريعة انما هو لعارض خاص فلعله لم يكن ما نعد ناه من اهل فخصوص الواقعة كما هو الظ وكذا لا

يشمله التحذير الوارد في رواية اسحق بن عمار وصحيحة سليمان بن خالد المتقدمتين لان الظ ورودهما في حق من اتخذ ذلك منصبا لا من يحكم في خصوص واقعة

بل يمكن ان يقول الحكم حقيقة من المجتهد والواسطة كالالة والحاصل ان هنا امورا اربعة مخالفة للاصل الاول التحاكم والترافع والرجوع من المتخاصمين بنفسهما

والثاني جواز حكم هذا المقلد بما يعلم والثالث نفوذ حكمه ووجوب اتباعه والرابع جواز امر المجتهد هذا المقلد بالحكم وترافع المترافعين اليه والاول لم يقع

بالنسبة الى المقلد لانهما بنفسهما لم يرجعا اليه وانما ترافعا عند المجتهد كما هو المامور به فيهما والثاني لا نهي فيه بل صرح بجوازه بل ترتب الاجر عليه في مرفوعة

البرقي المتقدمة ورواية العوالي والثالث يثبت بثبوت وجوب اتباع كل ما حكم به المجتهد بعد الترافع اليه فانه قد حكم بقبول حكم هذا المقلد فهو حقيقة

نفوذ لحكم المجتهد واتباع له ويدل عليه ايض رواية العوالي بل هي تدل على نفوذ الحكم وجواز المحاكمة عنده بدون اذن المجتهد ايض الا انها لضعفها لخلوها

عن الجابر المعلوم مضافا الى اعميتها من المقبولة والتوقيع يمنع من العمل بمضمونها وحدها والرابع ظ بعد ثبوت جواز حكمه وعدم وجود نهي فيه ويمكن ان يكون

بناء الاصحاب في مسئلة احضار الخصم وقولهم كما ياتي في بعض الصور يبعث الحاكم من يحكم بين الخصمين على ذلك ويمكن ان يكون مرادهم القاضي الخاص المنصوب

من الامام الماذون في الاستنابة منه **فرع** قد ظهر مما ذكرنا ان المحرم لغير المجتهد هو الحكم بغير ما انزل الله او بما انزل الله بفتوى مجتهده بدون اذن المجتهد

مع التزام المترافعين بما حكم لكونه الزاما من غير لزوم ولكونه اعانة لمعصية المترافعين واما قوله لهما بدون اذن المجتهد بعد سماع حكايتهما من غير قصدهما

الترافع اليه او قصدهما بان الحكم عليه على فلان المدعي البينة مثلا او على هذا المنكر اليمين يعني ان القاضي يحكم بذلك اذا ترافعتما اليه من غير حكم لهما

بذلك فلا باس به بل وكذا لو قال عليك البينة وعليك الحلف من غير ان يقصد الزامهما واجراء حكمه او رفع تخاصمهما بذلك الحكم او سماع البينة او

الاحلاف بل قيل له احلف او اسمع البينة يقول ليس هذا من شاني ولا بد من الرجوع الى الحاكم بل لو سمع البينة ايض لا بقصد الحكم بل الاطلاع بالحال فانه

لا دليل على حرمة شيء من ذلك والاصل عدمها فان هذا ليس حكومة وجلوسا لمجلس القضاء ولا قضاء ولا ترافعا اليه **الخامسة** هل يشترط في

المجتهد الذي ينفذ قضاؤه او قضاء مقلده الماذون منه لو قيل بجوازه كونه مجتهدا مطلقا ام يكفي التجزي وهذا البحث ساقط على ما اخترناه من عدم

امكان التجزي ان اريد التجزي في الملكة لانهم ان ارادوا التجزي بذلك المعنى فهو غير ممكن وان ارادوا التجزي الفعلي فبطلان اشتراطه عند من يقول ببعضهم

لعدم امكان الاجتهاد الفعلي المطلق وعدم تحققه نعم يتاتى هذا الخلاف على القول بتجزي الاجتهاد بمعنى الملكة وقد وقع الخلاف فيه عليه وصرح بعضهم

بكفاية التجزي وهو الظ من الفاضل في ترجيحه شرطية في القاضي الاجتهاد وذكر شرايطه ثم قال وهل يتجزى الاجتهاد ام لا الاقرب نعم واحتج له برواية ابي

خديجة والحمل على ارادة جواز التجزي في الاجتهاد دون كفايته في القضاء بعيد بل يمنعه احتجاجه وقوله بعد ذكر الرواية نعم يشترط ان يكون عارفا بجميع ما

وليه وهذا هو الظ من عدة من ايض بل هو ظ ح وتبع ايض وحمل قوله في الاخير ولا بد ان يكون عالما بجميع ما وليه على الاجتهاد المطلق كما في المسالك لا وجه له و

نسب في الكفاية الى المشهور والى الاشهر اشتراط المطلق وعدم كفاية التجزي وجوزه ما الاول به مع تيسر المطلق ونفى البعد عن الاكتفاء بالمتجزي مع فقد

وصرح الثاني بالتفصيل فجوزه مع فقد المطلق ومنع مع تيسره والحق هو الاول لان المراد بالمتجزي من قدر على استنباط بعض من الاحكام جامعا

بجميع شرايط الاجتهاد فيها من ردها الى ماخذها المعلومة اعتبارها وحجيتها عنده بالدليل القطعي العالم بعدم توقفها على غيرها او ظانا له ظنا ثبت

عنده اعتباره اذ لو لم يعلم اعتبار الماخذ واكتفى فيه بالظن او ظن عدم التوقف ولم يثبت عنده حجية هذا الظن لا يجوز عمله اتفاقا لامتناع اثبات الظن

في كفاية التجزي في القاضي وعدمه و يشترط ان يكون مجتهدا مطلقا

بالظن

بالظن فلا بد من كون ظنه منتهياً الى العلم الموجب لقطعه بالحكم كما مر فيكون الحكم معلوماً له فيشمله صحيحة ابي خديجة وكذا يشمله التوقيع وكذا
لما سيجيء بعض ما استدل له بالقول الاخر كما ياتي مع جوابه وجعله من باب اثبات الظن بالظن من الغرايب لان المتجزي لا يثبت حجية ظنه بما يدل على ظنه بما يدل
على حجية الظن الفقهي كالظن الخبري مثلا ثم بعد ذلك وبعد اثبات حجية الاخبار التي منها هذا الخبر له بالدليل العلمي يستدل بها على حجية الصحيحين له على جواز
الاذن له في القضاء ولو فرض عدم ثبوت حجية ظن له لعلما فلا يقول احد بحجية ظنه له وكذا لو ثبت ذلك ولكن لم يثبت عنده حجية ظنه له وكذا لو ثبت ذلك
ولكن لم يثبت عنده حجية هاتين الصحيحتين احتج لاشتراط المطلق مطلقا بوجوه منها ما ذكره في الكفاية من ان معرفة الاحكام من الاحاديث يتوقف
في بعض الاحيان على العرض على القران وعلى مذاهب العامة والخاصة والعلوم المعتبرة في الاجتهاد فيقتضي الاجتهاد المطلق وفيه ان كون هذا اجتهاداً مطلقاً
ممنوع مع ان المفروض انما هو اذا علم ما يتوقف عليه الحكم جميعاً وعلم عدم توقفه على غير ذلك ومنها المقبولة المتضمنة للجمع المضاف المفيد للعموم فيخصص به
الصحيحتان ايضاً لكونهما اخص مطلقا منهما وفيه ان العلم حقيقة في المعرفة الفعلية وتحققها بالنسبة الى جميع الاحكام غير ميسر واشتراطها خلاف الاجماع و
الحمل على فوق المعرفة مجاز كما ان ارادة البعض من الجمع المضاف ايضاً مجاز ولا مرجح لاحدهما فلا يعلم المخصص ومنها ما قيل من ان الدليل على حجية ظن المجتهد
هو الاجماع والدليل العقلي المركب من بقاء التكليف وانسداد باب العلم وانتفاء التكليف بما لا يطاق المنتج لوجوب العمل بالظن وشيء منهما لا يجري في المتجزي
اما الاجماع فلاختصاصه بالمجتهد المطلق واما الدليل العقلي فلعدم صحة دعوى انسداد باب العلم بالنسبة اليه لاحتمال الظهور خلاف ظنه وكذا دعواه
التكليف بما لا يطاق في حقه اذ في وسعه تحصيل المعرفة بكل المدارك **اقول** نحو اختصاص الدليل فيهما واهية فان الحجية كل من الادلة الظنية كالخبر و
الكتاب والاستصحاب وغيرها ادلة منتهية الى القطع بالواسطة او بدونها ولا ينحصر دليلها في انه يفيد الظن والظن حجة بالاجماع على ان الاجماع لو كان
دليلا لم يثبت في حجية ظن المجتهد المطلق ما يفيد شيئا في هذا الباب لان القدر الثابت من الاجماع هو حجية ظنه في الجملة واما انه اي قدر وعلى
اي حال فلا بل لا يوجد لظنه المجمع على اعتباره مصداق فان من ظنونه ما يحصل من القياس او الشهرة او الاجماع المنقول او الخبر او غيرها وفي كل منها خلاف
وعدم تحقيقه للعامل بها اذ قائل بحجيتها لا يجعله اجماعيا كما في ساير المسايل الخلافية واما ما ذكر في عدم جريان الدليل العقلي في ظن المتجزي الماهر
ففيه ان درك انسداد باب العلم في مسئلة لا يتوقف على القدرة على استنباط جميع الاحكام عن ماخذها ولو سلمنا توقفه على الاحاطة الاجمالية
بجميع المدارك وكذا لا مدخلية لتلك القدرة في درك حكم كل مسئلة حتى يمنع امكان تحصيلها عن التكليف بما لا يطاق نعم يمكن ان يقال ان ذلك الدليل
الثالث لا ينتج للمتجزي وجوب العمل بالظن لامكان ان يكون حكمه تقليد المجتهد المطلق ولكن مثل هذا يرد في المطلق ايضا لامكان ان يكون حكمه الاحتياط
على ان الثابت منه لو سلم حجية الظن في الجملة وهو لا يفيد له شيئا ثم بما ذكرنا يظهر وجه التفصي عن الايراد بجواز قضاء المقلد الماذون لو قيل بمثل ذلك
على ان الاجماع على حجية ظن المقلد الحاصل من فتوى مجتهده منعقد اجمع من فصل بين وجود المطلق وعدمه بما دل على تقديم الاعلم وهو ممنوع كل
الصغرى والكبرى كما يظهر وجهه مما ياتي في مسئلة وجوب تقديم الاعلم ثم لا يخفى ان مرادنا من المتجزي الجائز قضاؤه ليس مطلق من يعلم قضية في واقعة و
لو بالاجماع او ضرورة بل من اخذ برهة جمة من الاحكام من ماخذها المايل على التخصيص بمن روى احاديثنا وبمن نظر في حلالنا وحرامنا دال على ذلك وقد
يخصص اطلاق الصحيحة الاخرى **السادسة** يشترط فيه ايضا مضافا الى ما ذكر امور منها التكليف بالبلوغ والعقل بالاجماع والاعتبار فيهما مضافا في الاول
الى التصريح بالرجل في الصحيحين المخصص لغيرهما بما ظاهره العموم مع ان المتبادر من الجميع البالغ العاقل ومنها الايمان للاجماع ايضا وقوله منكم في احد الصحيحين و
في المقبولة وما ورد في بعض الاخبار من اخذ معالم الدين من الشيعة وقد يستدل له ايضا بوجوه مدخولة وان كانت للتاييد صالحة ومنها العدالة لما مر من
الاجماع ولاية البناء وللمروي في الخصال فاتقوا الفاسق من العلماء والمروي في مصباح الشريعة المتقدمين في المسئلة الرابعة وفي تفسير الامام عم
في حديث طويل وكذلك عوام امتنا اذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها واهلاك من يتعصبون
عليه وان كان لاصلاح امره مستحقا وبالترفرف بالبر والاحسان على من تعصبوا له وان كان للاذلال والاهانة مستحقا فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء
الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله تعالى بالتقليد لفسقة فقهائهم فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام
ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم فاما من ركب من القبايح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا
ولا كرامة الحديث والمروي في التحرير عن علي عم انه قال لا ينبغي ان يكون القاضي قاضيا حتى يكون فيه خمس خصال عفيف حليم عالم بما كان قبله يستشير ذوي
الالباب لا يخاف في الله لومة لائم والضعف فيهما غير ضائر لما مر غير مرة ويؤيده اية الركون وصحيحة سليمان المتقدمة في المسئلة الثانية وعد حصول الامن
بدونها في بذل الجهد في عدم الكذب وباشتراطها في الشهادة التي هي من فروع القضاء سيما مع وجود العلة للوجه لاشتراطها فيها بطريق اولى ومنها
العلم القطعي بجميع احكام الواقعة والوجه فيه ظاهر ومنها الذكورة بالاجماع كما في الكفاية وغيرها وصرح به غيرها واستشكل بعضهم في اشتراطه وهو ضعيف
لاختصاص الصحيحين بالرجل فيخصص بهما غيرهما مما يعم وبالنبوي المروي في الفقيه لا تطيعوا النساء على حال ولا تامنوهن على مال وروايات ابناء
بناته والوصية ولى المقدام وكثيرها لا يملك المراة من الامر ما يجاوز نفسها وفي رواية الحسين بن المختار اتقوا شرار النساء وكونوا من خيارهن على حذر وان امرتكم
كيلا يطمعن منكم في المنكر وغيرهما مرسلتا المطلب بن زياد وعمرو بن عثمان ورواية جابر بن عمر والطويلة ومنها ما على ليس على النساء جمعة ولا جماعة الى
ان قال ولا تولى القضاء وفي خبر جابر عن الباقر عم ولا تولى المراة القضاء ولا تولى الامارة وفي خبر اخر لا يصلح قوم ولتهم امراة ومنها العلم بالكتابة فانه

في شرائط القاضي وهي امور البلوغ والعقل والايمان والعدالة والذكورة والعلم بالكتابة

ولكنه شرطه الشيخ والحلي ونسبه في لك وضه وغيرهما الى الاكثر وجعله في السر من مقتضيات المذهب وقيل انه مذهب علماء المتاخرين وظاهر فع وعد الخلاف فيه بل نسبه في التنقيح الى قوم ونقل في حر تبع عن الفاضل وعمما احتمال العدم وصرح المحقق الاردبيلي والكفاية بالتردد ونفى اشتراطه والد العلامة في مد وهو المعتمد للاصل والاطلاق ودعوى اختصاص الرخصة في القضاء بحكم التبادر بعارف الكتابة ممنوعة واستدل المشترطون باعتبارات ضعيفة عمدتها توقف الضبط عليها غالبا وفيه المنع نعم لا يبعد ادعاء توقف العلم بالاحكام في نحو هذه الازمنة بالنسبة الى قرائة الكتابة فلو قيل باشتراطها فيه بالنسبة الى غير الماذون بخصوصه من المجتهد لو قلنا بجواز قضائه لم يكن بعيدا ومنها البصر قال باشتراطه الشيخ والاسكافي وابن سعيد والقاضي والمحقق وفي في عد وولده ونسبه في ضه والكف الى الاكثر وان نفاه الثاني واستشكل في ير ونفاه في مد وهو الاصح لما مر ومنها السمع واللسان شرطهما جماعة و الحق العدم لما سبق ومنها الحرية ذهب الى الاشتراط الشيخ والقاضي وابن سعيد والكيدري والفاضل والشهيد في هو وظ ابن حمزة ونسبه في لك وضه الى الاكثر واختار في المحقق العدم واستقربه في كف وهو الاظهر اذا اذن له المولى ومنها طهارة المولد والنطق وغلبة الذكر شرطها جماعة بل في ضه ومد الاجماع على الاول ونفي الخلاف في الثانيين والاصل ينفي ما لم يثبت فيه اجماع **المسئلة السابعة** اذا فقد الجامع للشرايط او تعسر الوصول اليه اولم ينفذ قضائه مطلقا او على خصوص المدعى عليه اولم يمكن اثبات الحق عنده فهل يجوز الترافع الى غيره ظ الاكثر العدم وفي ضه الاجماع عليه ونقل الاردبيلي قولا منسوبا الى ابن فهد بجوازه في الصورة الاولى قال انه وجده في حاشية ير منقولا عن الشيخ حسين بن حسام ووجدت انا ايضا في حاشية نسخة منه منسوبة الى مسايل ابن طي بنسبة هذا القول الى ابن فهد والى الشهيد في الحواشي واختاره نفسه واستقربه بعض المعاصرين ونحوه جوز الشهيد الثاني في لك ووالدي في مد ولو توقف حصول الحق عليه وظاهرهما الشمول للصور الاربع استدلوا على الجواز بلزوم تعطيل الاحكام لولاه وبنفي العسر والحرج في صورة توقف حصول الحق مطلقا وبمفهوم صحيحة ابي بصير ايما رجل كان بينه وبين اخ له مماراة في حق فدعاه الى رجل من اخوانه ليحكم بينه وبينه فابى الا ان يرافعه الى هؤلاء كان بمنزلة الذين قال الله عز وجل الم تر الى الذين يزعمون انهم امنوا الاية واطلاق نفي الضرر سيما مع اطلاق رواية البرقي المتقدمة واستشكل فيه بانه اعانة على الاثم وهي محرمة ورد بمعارضته ادلة حرمة الاعانة مع ادلة نفي الضرر فيتساقطان فيرجع الى الاصل وقد يستدل للمنع ايضا بمنطوق الصحيحة المذكورة وبالروايات الناهية عن الترافع الى القضاة او قضاة الجور والظلم كصحيحة ابن سنان ايما مؤمن قدم مؤمنا في خصومة الى قاض او سلطان جاير فقضى عليه بغير حكم الله فقد شركه في الاثم **اقول** لا يخفى ما في كتب الاصحاب في اصل المسئلة واستدلالهم وجوابهم من الاهمال والمسامحة والقصور بيانه ذلك ان الكلام اما في تكليف المترافعين وما يجوز لهم ولا يجوز او تكليف من يترافعان او احدهما اليه من غير الاهل او تكليف ساير الناس من الحكام الذين ياتون بعدهم اذا اهل الاقتدار على اجراء الحكم وعدمه في رد حكم غير الاهل والجواز وعدمه او في حال الحق الذي حكم غير الاهل لاحدهما اثباتا او نفيا ثم على التقادير الاربعة اما يكون مفروض المسئلة ما اذا لم يمكن الترافع الى الاهل لفقده او عسر الوصول اليه او ما اذا لم يمكن التوصل الى الحق بالترافع اليه اما لعدم نفوذ حكمه او لعدم امكان اثبات الحق عنده وعلى التقادير اما يكون نزاع المترافعين للجهل بحكم المسئلة كما اذا اجتمع جد واخ في الميراث وطلب كل منهما الكل زعما منه انه كذلك او يكون لاختلاف العلماء في المسئلة كما اذا تنازع ولد الاكبر مع غيره في الحبوة مجانا او غير مجان او الزوجة مع الولد في الارث عن الاراضي وعدمه او الاب مع البنت البالغة في ولاية العقد ونحوهما او يكون لاجل عدم علم المدعى عليه بالحق المدعى كما اذا ادعى احد حقا على مورث الاخر واجاب هو بعدم العلم او عليه نفسه وقال لا ادري او شيئا في يده بانه مسروق مني ونحو ذلك او يكون لانكار المدعى عليه الحق وعلى جميع تلك التقادير اما يكون عدم اهلية غير الاهل الذي يترافعان اليه ح لكونه جاهلا اي لعدم اجتهاده ولا تقليده في المسئلة او يكون لعدم كونه مجتهدا مع علمه بحكم المسئلة تقليد المجتهد حي يتعسر الوصول اليه او لكونه فاسقا او لفقد شرط اخر من شرايط القضاء كالبلوغ او الذكورة او البصر على القول باشتراطه ونحو ذلك وعلى التقادير اما يكون ذلك الذي لا يتاهل للقضاء جالسا مجلس الحكم تغلبا وجورا او لا بل يكون هناك شخص لا يتولى القضاء فيريدون ان يترافعوا اليه وهذه صور كثيرة يجاوز عن المائة بل المائتين والادلة التي ذكروها للجواز على فرض تماميتها لا يجري الا في اقل قليل من تلك الصور فلا يفيد الحكم الكلية والتحقيق ان ما يجوز الاستناد اليه في ذلك المقام ليس الا دليل نفي الضرر وجواز التوصل الى الحق بكل ما امكن لانتفاء الضرر ايضا وهو لا يجري في تلك الصور الا في جواز ترافع من يعلم بصاحبة حقه ثابتا ولا يمكنه التوصل الا بذلك فيجوز له الترافع الى غير الاهل لنفي الضرر الخالي عن المعارض بالمرة اذ ليس سوى مثل صحيحة ابن سنان المتقدمة وهي مخصوصة بما اذا حكم بغير حكم الله والمفروض ان المدعي يعلم ثبوت حقه ومثل المقبولة الناهية عن التحاكم الى السلطان والقضاة وان ما يحكم به له سحت ولو كان حقا فان فيها عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة ايحل ذلك قال من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما ياخذ سحتا وان كان حقا ثابتا له لانه اخذه بحكم الطاغوت وقد امر الله ان يكفر به قال الله تعالى يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به قلت فكيف يصنعان قال ينظران من كان منكم وهي مع اختصاصها بمثل السلطان والمتولين لمنصب القضاء لغير حق ظاهر في صورة امكان الرجوع الى الاهل والتوصل به الى الحق فيبقى في صورة العدم والرجوع الى غير السلطان والقضاة تحت اطلاق نفي الضرر بلا معارض بل وكذلك الرجوع الى السلطان والقضاة كما ياتي ومثل الصحيحين والمقبولة الامرة بالرجوع الى الاهل واختصاصها ايضا بصورة الامكان واضح فلا يكون لادلة نفي الضرر معارض الا في صورة عدم علم المترافع اليه بالحق المدعى وحكم بالظنون التي لم يثبت اعتبارها في حقه كالبينة الغير المفيدة للعلم او الاحلاف او رد الحلف او الاستصحاب او نحوها فانه يعارضها ح ادلة حرمة المعاونة على الاثم ولكنهما

يتساقطان

يتساقطان فيبقى اصل الجواز خاليا عن المعارض ولكن الثابت منه ليس الا الجواز للمدعى العالم بالحق واما المترافع اليه فلا يجوز له قبول المحاكمة اصلا
الا اذا علم هو ايض ثبوت الحق له علما واقعيا الا بمثل البينة والاحلاف لانه ما لم يعلم واقعا ثبوت الحق له لا يعلم ضررا عليه ولا منكرا من المدعى عليه
حتى يجرى في حقه ادلة نفى الضرر او وجوب النهى عن المنكر فلا يجوز له الحكم بالظنون التى يجوز للاهل كالبينة والاستصحاب واليمين ونحوها نعم لو علم ذلك يجوز
له من باب النهى عن المنكر ايض كجواز ترافع المدعى ويحل للمدعى العالم بالحق اخذ ما اخذ بحكمه ولكن لا يشتمخ قضاء شرعيا يجب على ساير الحكام بعده انفاذه و
لا على المقتدرين على الاجراء اجراؤه لانه ايض لو علموا بالحق كعلمه لكان واجبا على انفسهم من باب النهى عن المنكر وان لم يعلموا فمن اين يعلمون حقية حكمه و
جريان ادلة نفى الضرر او النهى عن المنكر في حقه حتى يجب عليهم انفاذه بل يكون مثل ما اذا كان مال من موروث عند شخص وسمع ذلك الشخص وحد اقرار
المورث بانه مال لزيد فانه يجوز له اعطاؤه اياه ولكن لو ادعى الوارث عليه لسمع دعواه ولا يجب على الحكام قبول قوله وظهر من ذلك ان الجائز من تلك الصور
المنكرة هذه الصورة فقط فانها جايزة حتى بالرجوع الى السلاطين الجبابرة وقضاة الجور المقبولة المتقدمة وان كان منها حجة لكن التعليل المذكور
فيها عامة لصورة امكان الاهل وعدمه ولكن قد تعارضها ادلة نفى الضرر بالعموم من وجه فيرجع الى اصل الجواز ويمكن اخراج صورة اخرى ايض بادلة
وجوب النهى عن المنكر وهو ما اذا كان مجتهد حى واحد تعذر او تعسر الوصول اليه او مجتهدان او اكثر كذلك متفقان فى المسئلة المتنازع فيها وكانت المسئلة
مما يجب بناؤها الامر على التقليد فيها فيجوز للمقلد العادل العالم براى المجتهد الحى الحكم بمقتضى فتواه من باب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر كما اذا تحقق عشرة
ارضعة بين صبى وصبية ثم تزوج الصبى بالصبية بعد البلوغ ثم تنازعا وكان المجتهد او المجتهدون الاحياء المتعسر الوصول اليهم متفقين فى نشر الحرمة بها
وعدمه وكذلك اذا وقع نكاح الباكرة البالغة باذن الولى وتنازع الزوجان وامثال ذلك **فرع** لو تراضيا الى غير الاهل حيث يحرم فحكم فهل يجوز
قبول حكمه ام يجب الرد ان امكن فيه تفصيل وهو انه اذا حكم فان كان المحكوم به مما يباح برضى المحكوم عليه فلا باس له فى العمل بمقتضى حكمه ان رضى للاصل
الا ان العمل ليس ح بالحكم وان لم يكن كذلك بل كان منوطا بالشرع كالحلف فى النكاح والطلاق وامثالها فلا يجوز نعم اذا حكم فى مثله وعلم المحكوم عليه
مطابقته للواقع فيما هو من باب الفتوى فيجب عليه العمل بمقتضاه لاجل ذلك هذا بالنسبة الى المحكوم عليه واما المحكوم له فان كان المحكوم به من الثانى
لم يجز متابعته اصلا وان كان من الاول جاز عمله بمقتضاه ان رضى المحكوم عليه والا فلا سواء كان حقا ام لم يكن اما على الثانى فظ واما الاول فللمقبولة
وقد ادعى والد العلامة طاب ثراه فى هذا الاجماع عليه ولا ينافيه موثقة ابن فضال وفيها ثم كتب تحته هو ان يعلم الرجل انه ظالم فيحكم له القاضى فهو
غير معذور فى اخذ ذلك الذى حكم له اذا كان قد علم انه ظالم حيث دلت بالمفهوم انه معذور واذا لم يعلم انه ظالم لعموم القاضى فيه فيجب حمله على اهله و
لكن الحكم فى المقبولة مختص بما اذا تحاكما الى الطاغوت ولدلالته على المبالغة يختص بغير الاهل الذى جعل الحكم منصبا له كالسلاطين والقضاة وامثالهم
فالتعدى الى من حكم نادرا او لم يجعل الحكم لنفسه منصبا غير معلوم مع ان مقتضى الاصل حليته لكونه حقا له والتعدى لاشتراك العلة قياس بط ولا فرق فى
ذلك بين طواغيت المخالفين والموافقين للاطلاقات **الثامنة** اذا كان مجتهدان متساويان فالرعية بالخيار فيهما فى الترافع اليهما لبطلان
الترجيح بلا مرجح ولو تفاوتا فى العلم فهل يتعين الاعلم ام لا قال فى المسالك فيه قولان مبنيان على وجوب تقليد الاعلم وعدمه قال فى ير يكون الخيار
للمدعى مع التعدد مط ثم قال ولو تراضيا بانفسهم واختلف الفقهاء بعد حكم الاعلم الازهد وذهب جماعة الى الاول بل هو الاشهر كما فى المسالك
بعضهم نفى الخلاف عنه عندنا ونقل المحقق الاردبيلى انه قد ادعى الاجماع عليه ونقل منع الاجماع ايض وقال ولا يشعر بعدم الاجماع كلام الفاضل فى
نهاية الاصول وفى المسالك اجماع الصحابة على جواز تقليد المفضول مع وجود الافضل واختاره المحقق وظاهر الاردبيلى الميل اليه كما ان ظاهر المسالك التردد والحق
هو الجواز وخيار الرعية مط للاصل والاطلاقات ويؤيده افتاء الصحابة مع اشتهارهم بالاختلاف فى الافضلية وعدم الانكار عليهم احتج القائلون
بوجوب تقديم الاعلم بان الظن بقوله اقوى والاقوى احرى بالاتباع لان اقوال المفتى كالادلة للمقلد ويجب اتباع اقوى بها ولانه ارجح فاتباعه اولى بل
متعين ولما بنى عليه اصول مذهبنا من قبح تقديم المفضول على الافضل وللاخبار منها المقبولة قلت فان كل واحد منهما اختار رجلا وكلاهما اختلف فى
حديثنا قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما فى الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر ورواية ابن الحصين فى رجلين اتفقا على
عدلين جعلاهما بينهما فى حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين واختلف العدلان بينهما عن قول ايهما يمضى الحكم فقال ينظر الى افقههما واعلمهما باحاديثنا
واورعهما فلينفذ حكمه ولا يلتفت الى الاخر ورواية النميرى سئل عن رجل يكون بينه وبين اخ له منازعة فى حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما فحكما فاختلفا
فيما حكما قال وكيف يختلفان قلت حكم كل واحد منهما للذى اختاره الخصمان فقال ينظر الى اعدلهما وافقههما فى دين الله فيمضى حكمه والجواب عن الاول ان الاقوائية
فيما انما يتم على القول بان متابعة المقلد لقول مجتهده لاجل انه محصل للظن بالواقع وهو ممنوع لجواز ان يكون هذا حكما اخر نايبا مناب الحكم الواقعى وان لم يحصل الظن
به كالتقية وشهادة الشاهد واليمين ولو كان بناء القضاء على الظنون لزم عدم سماع دعوى كناس على مجتهد انه اجره للكناسة ودعوى شرير متغلب على
مجتهد عادل فى دراهم ولزم ان يقضى بالشاهد الواحد اذا كان مفيدا للظن سيما اذا كان المدعى معروفا بالصلاح والسداد والمدعى عليه بخلافه ورح فلا دليل
على اعتبار الاقوى بل الامر للاقوى والاقرب الارجح واما ثانيا فلمنع اطلاق كون الظن بقوله اقوى اذ مع موافقة قول غير الاعلم لقول مجتهد اخر حى او ميت بزعمه
الرعية اعلم بل مع احتمالها كيف يكون الظن من قول الاعلم اقوى وايضا قد يتمكن غير الاعلم من الاستنباط ما لا يتمكن منها الاعلم فيكون الظن الحاصل من قوله
اقوى ولما ثالثا فلمنع وجوب تقديم الاقوى غاية الامر رجحانه ومن هذا يظهر جواب الثانى ايضا وعن الثالث بانه قياس للقضاء والفتوى على نحو الامامة فان قبح تقديم المفضول فى

في ... من ... قضاء ... / فرع في انه لو تراضيا الى غير الاهل ... [illegible]

في ان الرعية بالخيار في قطع التشاجر الى اي كان من المجتهدين المتساوين

اصول مذهبنا فى الاخير والقياس بط مع انه مع الفارق كما صرح به المحقق الاردبيلى قال لان الامامة كالنبوة فى الاتباع المحض له والتفويض اليه بالكلية
ويحكم بالعلم البديهى ويحتاج الى علم الهى فى جميع الامور ومنشا الفتوى والحكم النص المستفاد عن بعض القراين وقد يعرض وصول المفضول الى الحق الفاضل
ولا محذور فيه ولا يمكن ذلك فى اصل الامامة والنبوة فان المدار هنا على العلم الحق ولهذا جوز امامة المفضول للفاضل فى الصلوة وجوز للامام نصب القاضى
من غير اشتراط لتعذر الوصول اليه وعن الرابع بان الاخبار مختصة بما اذا اختار كل من المترافعين مجتهدا او ترافعا الى مجتهدين فاختلفا فلا يمنع من جواز اختيارهما
غير الاعلم او من امضاء حكمه بعد ترافعهما اليه وحكمه لو رجع احدهما مع انها تدل على اشتراط الاورعية والاعدلية فى تقديم الاعلم ايض فلا يثبت مطلوب
والقول بان اصل العدالة الحاجزة عن المسامحة والكذب حاصل لهما فلا اعتبار بزيادة العدالة اجتهاد فى مقابلة النص ومعارض بان اصل العلم الموجب
لفهم الاحكام حاصل لهما فلا وجه لاعتبار الزيادة الا لتقوية الظن لقوة فهمه وهى ايض متحققة فى اعتبار الاعدلية من جهة تقوية الظن فى بذله غاية
جهده واستفراغ وسعه واختياره برايه وعدم الميل فى الاحكام ولو مع البواعث القوية مع ان الوارد فى المقبولة الاختلاف فى الحديث ولا شك
ان مدخلية الاعدلية والاصدقية فى الترجيح ح اكثر من الاعلمية وظهر مما ذكرنا ان الحق اختصاص ترجيح الاعلم بمورد النصوص وهو ما اذا
اختلف المترافعان اولا فى الاختيار كما فى المقبولة او اتفقا على رجلين فاختلفا كما فى الروايتين كما هو ظ الفاضل فى يب وان اللازم ترجيح ايض هو
الاعلم والاعدل معا فلو فضل احدهما فى احدهما وتساويا فى الاخر او رجح الاخر فى الاخر فلا يجب الترجيح ثم المراد بالاعلمية والاعدلية الظاهرة
الكثيرة ولا اعتبار باليسير منها لعدم اتفاق التساوى الحقيقى غالبا والمراد بالاعلمية الاعلمية فى الاحاديث وفى دين الله كما فى الروايتين فلا
اعتبار بالاعلمية فى العلوم الاخر كالطبيعى والرياضى والطب بل الكلام ولو باعتبار بعض مسائلها المعينة فى الاحكام لعدم ايجاب ذلك
فى الاحاديث وفى دين الله والاعلمية فى الاحاديث يكون تارة باكثرية الاحاطة بها والاطلاع عليها والاخرى بالافهمية لها وادقية النظر واكثرية
الغور فيها وثالثة بزيادة المهارة فى استخراج الفروع منها ورد الجزئيات الى كلياتها ورابعة بزيادة المعرفة بصحيحها وسقيمها واحوال رجالها
وفهم وجوه الخلل فيها وخامسة باكثرية الاطلاع على ما يتوقف فهم الاخبار عليها من علم اللغة وقواعد العربية والنحو والصرف والبديع والبيان
ونحوها وسادسة باستقامة السليقة ووقادة الذهن وحسن الفهم فيها كما اشار اليه فى بعض الاخبار المتقدمة بقوله وحسن الاختيار وسابعة
باكثرية الاطلاع على اقوال الفقهاء التى هى كالقراين فى فهم الاخبار ومواقع الاجماعات واقوال العامة التى هى من المرجحات عند التعارض وفى فهم
القران الذى هو ايض كك والاعلم الذى يمكن الحكم الصريح بوجوب تقديمه فهو الاعلم بجميع تلك المراتب او فى بعضها مع التساوى فى البواقى والا
فيشكل الحكم بالتقديم ومن ذلك يظهر ندرة ما يحكم فيه بوجوب التقديم البتة والله سبحانه هو العالم

في ان اختيار الحاكم والقاضي بيد المدعي اذا كان متعددا ومتساويا

التاسعة اذا كان هناك مجتهدان
او اكثر يتخير فيها الرعية فالحكم لمن اختاره المدعى وهو المتبع له اجماعا ولانه المطالب بالحق ولا حق لغيره اولا فمن طلب منه المدعى استيفاء حقه يجب
عليه الفحص فيجب اتباعه ولا وجوب لغيره وهذا مما لا اشكال فيه وانما الاشكال اذا كان كل منهما مدعيا من وجه كما اذا اختلف رجلان فى امرءة
باكرة رشيدة زوجت نفسها لاحدهما وزوجها ابوها للاخر ولم يكن تحت احدهما وكما اذا اختلف اكبر الذكور مع غيره فيما ليس فى يد احدهما مما
اختلف الفقهاء فى احبائه ام لا وكما اذا ادعى مدعيان شيئا فى يد ثالث معترف بانه من احدهما ونحو ذلك وانما قيدنا فى المثال الاول بقولنا ولم يكن تحت يد
احدهما وفى الثانى بما ليس فى يد احدهما وكذا الثالث لانه مع كونه فى يد احدهما فيكون الاخر هو المدعى ويقدم من قدمه ثم انا بينا المقدم من الحاكمين
فى مثل ذلك فى مسئلة الاختلاف فى الحبوة من كتاب الفرايض وانه هو الاعلم والاعدل مع اختلاف الحاكمين فى الوصفين تبعا للحكم بتقديمه فى
الروايات المتقدمة وانه يقدم من سبق اليه احد المدعيين فحكم لانه حاكم حكم بحكم المطالب فى حق فيجب اتباعه وامضائه ويحرم الرد عليه ونقض
حكمه والراد عليه كالراد على الله والمستخف بحكمه كالمستخف بحكم الامام كما فى المقبولة ولو استبق كل منهما الى حاكم فان سبق احدهما بالحكم فينفذ حكمه
وان احضر كل من الحاكمين غريمه من ترافع اليه فان اجاب احد الخصمين دعوة حاكم خصمه فالحكم حكمه وان ابى كل الا حكم حاكمه فان سبق احد الحاكمين على
الحكم بالغائب فهو المتبع وان لم يسبق اما لعدم كون رايهما الحكم على الغائب او لاشتباه السابق منهما وعدم امكان التعيين او لاتفاق التقارن فى الحكم
فيشكل الامر والظ فى غير الاخير الرجوع الى القرعة لانها لكل امر مجهول وفى الاخير عدم نفوذ شئ من الحكمين لعدم ثبوت نفوذ مثل ذلك

فيما يحصل به ثبوت الاجتهاد

العاشرة
ثبوت الاجتهاد بالعلم الحاصل من الاستفاضة العلمية والقراين المفيدة للعلم والمخالطة الموجبة له لمن له رتبة فهمه واضح وبالاستفاضة الظنية
بل بمطلق الظن محل الخلاف والاقوى عدم الثبوت وفاقا للمعارج والذريعة والمعالم والوافية وهد وتجريد الاصول لوالدى بل الاكثر كما قيل للاصل
والظواهر الناهية عن اتباع الظن وخلافا للفاضل فى يب فقال بكفاية غلبة الظن وحكى عن مباديه ونهايته ايض وعن شرح المبادى لفخر المحققين و
المنية للعميدى وكرى وضه والجعفرية والمقاصد العلية وبعض من عاصرناه لاية السؤال ولعدم وسيلة للمقلد الى تحصيل العلم بالاجتهاد ولزوم
العسر والحرج لولاه ولاصالة عدم لزوم تحصيل العلم وعدم وجوب الرجوع الى المعلوم اجتهاده ولعدم ثبوت اشتغال الذمة بالرجوع الى من ظن اجتهاده
ويضعف الاول بمنع شمول اطلاق الاية لمن ظن اجتهاده فان كون من ظن انه من اهل الذكر من اهله غير ثابت والثانى بان العامى وان لم يتمكن بنفسه
واختياره من تحصيل العلم ولكنه يتمكن منه بتحصيله من الاستفاضة والاخبار المحفوفة بالقراين المفيدة للقطع كيف وانا نرى العوام والمقلدين مع كثرتهم
وعدم حصرهم جازمين قاطعين باجتهاد جمع من مجتهدى عصرنا من المشايخ بحيث لا يرتابون فيه اصلا وكذا باجتهاد جمع من المجتهدين الماضين وذلك

اقوى

كتاب القضاء والشهادات

هو الله

اقوى تضعيف لذلك الدليل لو سلمنا عدم امكان تحصيله العلم في غير ضاير بعد حجية الظن المخصوص لها كشهادة العدلين ومنه يعلم ضعف الثالث
ايض مع انه ان فرض تعسر تحصيل المجتهد المعلوم اجتهاده فنقول ان حصله يرجع اليه والافعليه فما عليه لولا المظنون اجتهاده ايض والرابع
بمعارضته مع اصول اخر اقوى مما ذكر ومزيلة له ومنه يعلم ضعف الخامس ايض فان ذلك انما يفيد لو لم يعارضه اصل اخر او ثبت من ادلة التقليد جواز
الرجوع الى القدر المشترك نعم يستثنى من الظن المنهي عن اتباعه هنا شهادة العدلين بل من غير ملاحظة افادته الظن ايض لو لم يظن خلافه وفاقا
للمحكي عن المعالم والمقاصد العلية وشرح التجريد لاصالة قبول شهادة العدلين وحجيتها كما بيناها مفصلا في كتاب عوايد الايام ويدل عليها قول
الص في صحيحة حريز لابنه اسمعيل فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم والاطلاق مثل رواية السكوني ان شهادة الاخ لاخيه يجوز اذا كان مرضيا ومعه شاهد
اخر وصحيحة عمار اذا كان خيرا جازت شهادته لابيه والاب لابنه والاخ لاخيه وغير ذلك وكونه في بيان مقام حكم اخر لا يضر كما بينا في موضعه ومرسلة
يونس استخراج الحقوق باربعة وجوه بشهادة رجلين عدلين الحديث فانه ولاية الاجتهاد ايض حق ثابت من الله ومن حجج للمجتهد خلافا للمحكي عن الذريعة
والمعارج والجعفرية والوافية للاصل المندفع بما مر وهل يشترط كون العدلين مجتهدين ام لا الظ نعم بمعنى كونهما مقتدرين على الترجيح في الجملة المسايل
الشرعية بناء على ما سيأتي في بحث الشهادات وذكرناه في العوايد من ان الشهادة المقبولة انما هي المستندة الى الحس عرفا والمحسوس فيما نحن فيه هو مشاهد
ترجيحاته المطابقة للقواعد وملاحظتها ولا يتمكن غير المجتهد من فهم المطابقة والصحة اذ كل من يدرك ذلك فهو مجتهد وقياس الاجتهاد على النظم حيث ان
لغير الشاعر يدرك موزونية الشعر باطل نعم يكفي للشاهد كونه متجزيا بل يكفي كونه مدركا لصحة الترجيح الموقوف على تمكنه من الترجيح وان لم يتكرر ذلك منه
بعد بحيث يحصل له الملكة الحاصلة بتكرر الترجيح والقوة القدسية فنقول ان شئت قلت باشتراط كونهما عالمين بمقدمات الاجتهاد مشرفين على حصول الاجتهاد بمعنى
الملكة ولكن فهم ذلك ايض من العوام مشكل **البحث الثاني** في اداب القاضي ووظايفه اعلم انهم ذكروا ادابا كثيرة ووظايف عديدة للقاضي بعضها يتعلق بالنائب
الخاص وبعضها مشترك بينه وبين العام ولعدم ترتب فايدة على الاول نقتصر ههنا على الثاني ثم الاداب المشتركة على قسمين احدهما ما هو ادب ووظيفة لمن
اتخذ القضاء شغلا ومنصبا وصار عالما بذلك مرجعا للانام وجلس مجلس الحكومة وتشمر لتلك الرياسة العامة فولى في تلك الشغل الخطير وتكفل لتلك
المهم العظيم واتخذه الرعية حاكما وقاضيا وعرف بذلك اما لاجل نصب الامام له بخصوصه او للوجوب العيني او الكفائي له في زمان الغيبة والثاني ما هو
ووظيفة لمطلق الحكم ولو لمن لم يعرفه الناس واتفق له ان يحكم حكما واحدا فما كان من الاول يكون اداب المنصب والرياسة والثاني ادب الحكم ولو واحدا و
مثل الفريقين مثل ائمة الجماعات فان منهم من اتخذ ديدنا او فرغ نفسه لها في جميع الاوقات او اكثرها ومنهم من ليس كذلك وان ائتم به من يعرفه بالعدالة
مرة او مرات ويمكن ان يكون نظر كثير من الاصحاب حيث قرروا عنوانين احدهما الاداب القاضي والثاني لوظايف الحكم الى ذلك ايض وان دخل بعضهم بعضا
من كل منهما في الاخر ونحن ايض نذكرهما في عنوانين وان دخل بعض من الثاني في الاول لان الامر فيه سهل فنذكر ههنا ما يتعلق بالاول ونذكر الباقي
في بحث وظايف الحكم ونورد ما يتعلق بالاول في طي مسايل **المسئلة الاولى** ينبغي له ان يستحضر حكمه اهل العلم ويشاورهم ويناظرهم لا
بل ليتنبهوا على الخطاء ان وقع منه سهو وغفلة وليستوضح منهم ما عسى ان يشكل عليه ومنه يظهر انه لا يختص من ينبغي احضاره بالمجتهدين اذ يجوز لغير المجتهد
تنبيه المجتهد اذا نسي او غفل فانه قد يعرف المفضول ما لا يعرفه الفاضل وينبه التلميذ بما لا ينتبه به الاستاد فما في لك ان المراد من اهل العلم المجتهد ليس
بجيد وان يجمع ما يتعلق بكل يوم واسبوع وشهر وسنة من القضايا ووثايقها وحججها ويكتب عليها تاريخها واسامي اهلها فان اجتمع كل شهر كتب عليه
شهر كذا او سنة فسنة كذا او يوم فيوم كذا ليكون اسهل عليه وعلى من بعده من الحكام في استخراج المطلع عنها وقت الحاجة **الثانية** ينبغي له ان يتخذ كاتبا
لمسيس الحاجة وعمل النبي وخلفائه ويشترط كونه بالغا مسلما بصيرا وعدلا ويستحب كونه فقيها جيد الخط عفيفا عن الطمع لئلا ينخدع عن غيره بمال ومثله وينبغي
ان يجلس بين يديه ليملي عليه ويشاهد ما يكتب **الثالثة** القضاء في المسجد مكروه مط وفاقا للاكثر كما دل مرسلة ابن اسباط جنبوا مساجدكم
الشرى والبيع والمجانين والصبيان والاحكام والضالة والحدود ورفع الصوت ومرسلة الفقيه جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم ورفع اصواتكم
وشراكم وبيعكم والضالة والحدود والاحكام والاستدلال بالنبوي جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وخصوماتكم منظور فيه وقيل باستحبابه لكن لا
المسجد للذكر ومنه القضاء ولكونه افضل الاعمال اللايق باشرف البقاع وقيل بالاباحة كذلك للاصل وفعل علي حتى ان دكة قضائه مشهورة وقيل بكراهة
الدايم دون غيره جمعا بين ادلة المنع والجواز والجواب اما عن اولى دليلي الاستحباب فبمنع كون المسجد المطلق للذكر بل في رواية جعفر بن ابرهيم انما نصبت
المساجد للقران سلمنا ولكن كون القضاء ذكرا مم واما عن ثانيهما فبانه اجتهاد في مقابلة النص واما عن دليل الاباحة فباندفاع الاصل بما مر وعدم ثبوت
فعل علي واشتهار الدكة لا يثبته لمنع ثبوتها اولا وكونها دكة قضائه على ثانيا وكونها من المسجد في الصدر الاول ثالثا واما عن دليل التفصيل فبان المراد
من ادلة الجواز ان كان ادلة جواز القضاء في المسجد فلا دليل وان كان ادلة جوازه مطلقا فالجمع بالتخصيص متعين كما هو القاعدة مع ان هذا الجمع لا شاهد له
فان قيل وجوب القضاء فوري وهو مناف للكراهة قلنا الثابت الفورية العرفية دون الحقيقية فيخرج عن المسجد ويقضي **الرابعة** قالوا يكره له اتخاذ
الحاجب والمراد به ما يمنع من وصول المتخاصمين اليه مط للنبوي من ولي شيئا من امور الناس فاحتجب دون حاجتهم وفاقتهم احتجب الله تعالى دون حاجته
وفاقته وفقره ولان قضاء حاجتهم مطلوب فتركه مكروه واتخاذ الحاجب سببه وسبب المكروه مكروه وربما نقل قول بتحريمه عن بعض الفقهاء وقربه فخر
المحققين ان كان على الدوام واستحسنه الشهيد الثاني والاقرب الكراهة ولا بد من تقييده بما اذا لم يجب عليه القضاء مط او فورا والا يحرم لان سبب الحرام حرام

في آداب القاضي ووظايفه

في بيان انه ينبغي للقاضي ان يستحضر في مجلسه من اهل العلم

عاقلا

وبما اذا كان فى مكان غير مباح لمن لم ياذن والا فلا يجوز له المنع فان قيل على هذا يتعارض دليل الاستيذان دليل الكراهة او الحرمة هنا قلنا لا تعارض لان مدلول الاول لزوم استيذان الداخل ومدلول الثانى رجحان اذن القاضى وبما اذا لم يكن امره مساويا اوراجحا والا فيجوز او يستحب ولكن ذكر القيدين الاخيرين غير لازم لان الكلام فى القاضى من حيث هو قاض ولذا خصصنا الممنوع بالمتخاصمين فان كراهة منعهما اوجب جعله من اداب القاضى واما منع سائر المؤمنين من المتزاورين والمترددين فغير مخصوص به وليس هنا موضع تحقيقه ولذا اقتصر وا بذكر ما يدل على كراهة منع الوالى مع تكثر اخبار المنع عن الاحتجاب **الخامسة** يكره القضاء مع الغضب والجوع والعطش والهم والحزن ومدافعة الاخبثين للحسن من ابتلى بالقضاء فلا يقضى وهو غضبان و مرفوعة البرقى لا تقضين وانت غضبان وتسلمه ولا تقعدن فى مجلس القضاء حتى تطعم وفى النبوى لا يقضى الا وهو شبعان ريان وفى اخر لا يقضى وهو غضبان مهموم ولا مصاب محزون وقد يستثنى الغضب لله تعالى لقضية الزبير والانصارى وفيه نظر والمروى فى امالى الشيخ ان رجلا سئل امير المؤمنين ع عن سؤال فبادر فدخل منزله ثم خرج فقال اين السائل فقال الرجل ها انا يا امير المؤمنين قال ما مسألتك قال كيت وكيت فاجابه من سؤاله فقيل يا امير المؤمنين كنا عهدناك اذا سالت عن المسئلة كنت فيها كالسكة المحماة جوابا فما بالك ابطات اليوم عن جواب هذا الرجل حتى دخلت الحجرة فقال كنت حاقنا ولا راى لثلثة لا راى لحاقن ولا حاقب ولا حازق وقد صرحوا بكراهة سائر ما يشبه المذكورات من شاغلات النفس ومشوشات الخاطر ولا باس به وان لم اعثر على نص عام ويمكن استنباط الجميع من التعليل المذكور فى المذكور فى المروى عن الامالى **السادسة** يكره له تولى التجارة لقوله ص ما عدل وال اتجر فى رعيته ابدا واما البيع والشراء نادرا بحيث لا يصدق التجارة فلا يكره وان ينبغى تركه لبعض الاعتبارات العقلية والانقباض المانع من اللحن بالحجة واللين الباعث على الجرءة وتكلمهم بما لا يعنى ويكره له وارتكاب الحكومة بنفسه اى ان يحضر مع خصمه فى منازعة بين يدى قاض قبل المارد بى ان امير المؤمنين وكل عقيلا فى خصومته ولما روى ان للخصومة فحما وانى لاكره ان احضرها وفى دلالته نظر وقد حضر امير المؤمنين ع فى المحاكمة فى دعوى درع طلحة وغيرها نعم يدل على كراهته بعض الاعتبارات **السابعة** يستحب ان يكون له كاتب ان احتاج اليه فقيها جيد الخط لئلا يغلط فى الكتابة ولا يشتبه خطه بالغا فلا مسلما عادلا بصيرا بما هو موكول اليه بل ربما يجب بعض ذلك لئلا خيانته وانخداعه بتزويره بعض الخصوم وان يجلس كاتبه بين يديه ليملى عليه للطالب فيكتبها او يشاهد ما يكتبه ليامن من الغلط واذا افتقر القاضى الى مترجم فلابد من مترجمين عدلين **البحث الثالث** فى بعض الاحكام المتعلقة بالقاضى وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اختلف كلماتهم فى جواز اخذ الاجرة والجعل على القضاء من المتخاصمين او غيرهما فقال فى الكفاية ولا اعرف خلافا بين الاصحاب فى انه لا يجوز له اخذها من المتخاصمين مع وجود الكفاية من بيت المال او مع وجود الحاجة اليه ففى جواز اخذه منهما او من احدهما قولان اشهرهما المنع انتهى ونقل والدى فى مد الاجماع على الحرمة صريحا مع عدم الحاجة وقال فى التحرير اما اخذ الاجرة عليه فانه حرام بالاجماع سواء تعين عليه او لم يتعين وسواء كان ذا كفاية او لا وفى لك مع وجود الكفاية من بيت المال لا يجوز له اخذها من المتخاصمين مطلقا ومع عدمها او وجود الحاجة اليها ففى جواز اخذه منهما او من احدهما قولان اشهرهما المنع انتهى وظاهره ايض عدم الخلاف فى المنع مع وجود الكفاية وقال بعض الاجلة ولو اخذ الجعل من المتحاكمين فان لم يتعين للحكم وحصلت الضرورة قيل جاز وان تعين للقضاء او كان مكتفيا لم يجز له اخذ الجعل قولا واحدا انتهى وعن ط انه قال عندنا لا يجوز بحال وظاهره الاجماع على المنع فى الصورتين ونقل الاجماع عليه عن ف ايض وقال فى يع اما لو اخذ الجعل من المتحاكمين ففيه خلاف والوجه التفصيل فمع عدم التعيين وحصول الضرورة قيل يجوز والاولى المنع ولو اختل احد الشرطين لم يجز انتهى وظاهره وجود الخلاف مع عدم الضرورة ايض وقال فى المفاتيح اما لو شرط على المتخاصمين او احدهما جعلا للفصل الحكومة بينهما من غير اعتبار الحكم لاحدهما بل من اتفق الحكم له منهما على الوجه المعتبر جاز عند بعضهم وظاهره الجواز فى الحالين ايض وقال فى شرحه والمشهور ان القاضى لو شرط على المتخاصمين او احدهما بذله جعلا له لتفصيل المنازعة من غير اعتبار ان يحكم للباذل بخصوصه جاز له اخذ ذلك بل لو شرط الجعل على من اتفق الحكم لاحدهما على الوجه الموافق للحق بان قال من غلب منكما فلى عليه كذا جاز ايض عند الاكثر انتهى وظاهره ايض الجواز بل شهرته فى الحالين ونقل عن الحلبى والحلى والمحقق الثانى وجماعة المنع وعن المفيد والنهاية والقاضى الجواز مع الكراهة وكيف كان فالحق عدم الجواز مطلقا مع الكفاية لظاهر الاجماع ولما مر فى بحث التجارة من عدم جواز اخذ الاجرة على الواجب ولصحيحة ابن سنان عن قاض بين فريقين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق فقال ذلك السحت فان الظ من الرزق على القضاء كونه باجرة فيكون اجرا وهو غير ارتزاق القاضى كما ياتى وبذلك يظهر ضعف تضعيف دلالتها واحتمال حمل السحت فيها على الكراهة بالاجماع على حلية الارتزاق والمروى فى الخصال السحت انواع كثيرة وعد منها اجور القضاة مضافا فى صورة التعيين الى عدم جواز توقيف اخذ الواجب عليه على الشرط لانه عمل لنفسه لا لاحد المتحاكمين بل قد يضاف فى ذلك فى صورة عدم التعيين ايضا لما ذكر وفيه ان المسلم عدم جواز التوقيف فى الواجب العينى ولذا قيل بجواز اخذ الاجرة فيما لا يشترط فيه القربة من الكفائيات غاية الامر ان ايجاد ما تعلق به الوجوب لا يكون من جهة امتثال امر الشارع ولا يكون الفاعل ممتثلا ولا يلزم منه عقاب اما على الفاعل فلعدم الوجوب عليه ولا على الجميع فلسقوط الواجب عنهم لان الواجب الكفائية الغير المشروطة بالقربة توصلية ولازم الوجوب التوصلى تقييده بعدم تحقق التوصل فاذا حصل سقط ولكن الحق كما سبق فى كتاب التجارة عدم جواز الاجرة على الواجب على الفاعل مطلقا عينا او كفائيا محتاجا الى نية القربة ام لا واما مع الضرورة وعدم الكفاية فمع التعيين لا يجوز ايض اجماعا كما صرح به والدى فى مد لان اشتراط الجعل توقيف

لامتثال

يكره القضاء فى المسجد مع الغضب والجوع والعطش والهم والحزن

يحرم اخذ الاجرة والجعل على القضاء من المتخاصمين وغيرهم

كتاب القضاء

لامتثال امر الشارع الواجب عليه بشرط وهو غير جائز واما بدون التعيين فقيل يجوز لاختصاص الدليل على المنع باطلاق الصحيحة والرواية وهو معارض
بادلة نفي الضرر وهي راجحة بموافقة الكتاب ومعاضدة الاعتبار واكثرية الاخبار ولولا الرجحان ايضا لكان المرجع الى اصالة الجواز ولا يرد انتفاء
الضرر بتحصيل الكفاية من المعدّ لذوي الحاجات والمبرات لان المفروض انتفاؤها او تعسّر اخذها عليه ومنعها والكدية بامكان دفع الضرر
بترك القضاء وخروجه عن الاستحباب والحاصل ان يتعارض ادلة نفي الضرر مع ادلة حرمة الاجر انما هو اذا لم يجز ترك القضاء ومع عدم التعيين
يجوز فلا تعارض فيعمل بالدليلين بترك القضاء الذي لا محذور فيه وهو كذلك فالحرمة هو الاقوى لتعارض دليلي نفي الضرر وحرمة الاجر مع دليل
القضاء فلا يعلم الاذن في القضاء هنا فلا يجوز ومنه يظهر فساد ما قد يقال من حصول ذلك التعارض مع التعيين ايضا بين دليل التعيين وادلة
نفي الضرر فيرجع الى الاصل فيجوز لان الرجوع الى الاصل يوجب تحريم القضاء ووجوب التكسب لدفع الضرر فان هذا انما يتم لو لم يمكن دفع الضرر
الا باخذ الاجر والمفروض امكان دفعه بالكسب والا لم يكن القضاء موجبا للضرر **الثانية** يجوز له الارتزاق من بيت المال ولو مع التعيين وعدم
الحاجة كما صرح بها والذكي في مد وادعى بعضهم الاجماع عليه لمرسلة حماد الطويلة وفيها ويؤخذ الباقي فيكون ذلك ارزاق اعوانه على دين الله
وفي مصلحة ما ينوبه من تقوية الاسلام وتقوية الدين في وجوه الجهاد وغير ذلك مما فيه مصلحة العامة الحديث وقيد في المعة الجواز بالحاجة
ولا وجه له بعد عموم الرواية المنجبرة ومعنى الارتزاق منه اخذ الرزق منه لا لاجل كونه قاضيا لا للقضاء وعليه وبازائه واعطاء الوالي ايضا كذلك
والفرق بين المعنيين واضح فان الاخ يعطي اخا لكونه اخا له لا لاجر الاخوة وبازائه وكذا من وقف على المؤذن مثلا او نذر له شيئا فهو يعطيه لاجل
كونه مؤذنا لا بازاء اذانه ولذا لو وقف احد ضياعا على شيعة بلدة او صلحائهم فيجوز لهم الارتزاق من نمائه مع انه لا يجوز اخذ شيء بازاء التشيع
والصلوة ومن هذا يظهر انه لا تعارض بين المرسلة وبين الصحيحة والرواية المتقدمة لعدم كون الماخوذ حينئذ اجرا ولو رزقا على القضاء وان كان رزقا لكونه قاضيا
وهل يكره له ذلك مع اليسار صرح والذي في مد بالكراهة منتسبا لها الى الاكثر لصحيحة ابن سنان المتقدمة وفي دلالتها نظر يظهر مما مر نعم لا باس بالقول
بالكراهة لحكايتها عن الاكثر ولو لم يكن بيت المال فهل يجوز له الارتزاق من ساير الوجوه التي مصرفها الخير او في سبيل الله الظ الجواز مع الضرورة
والحاجة لتوقف التوصل الى ذلك الخير العام بالارتزاق واما بدونها فيشكل سيما مع التعيين بل لا يجوز حينئذ البتة كما لا يجوز صرفها الى المصلين
والصائمين لاجل صلوتهم وصيامهم **الثالثة** يحرم على القاضي اخذ الرشوة مثلثة الراء اجماعا من المسلمين للمستفيضة من المعتبرة
في موثقة سماعة ان الرشا في الحكم هو الكفر بالله وفي مضمرته فاما الرشاء في الحكم فهو الكفر بالله العظيم وكذا في روايته ومرسلته ورواية عمار بن
مروان وفي رواية يزيد بن فرقد عن السحت فقال الرشا في الحكم وفي رواية السكوني قال السحت ثمن الميتة الى ان قال والرشوة في الحكم وكما يحرم عليه
اخذها كذلك يحرم على باذلها دفعها لانه اعانة على الاثم والعدوان ولقوله لعن الله الراشي والمرتشي في الحكم ولا كلام في شيء من ذلك وانما الكلام
في امور ثلثة احدها في ان الرشوة المحرمة ما هي وثانيها انه هل يختص من تحريم الارشاء والارتشاء صورة ام لا وثالثها في التفرقة بينها وبين الهدية
للقاضي وانها هل هي ايضا رشوة او كالرشوة محرمة ام لا اما الاول فلا كلام في ان الرشوة للقاضي هي المال الماخوذ من احد الخصمين او منهما
او من غيرهما للحكم على الاخر او هدايته وارشاده في الجملة انما الكلام في ان الحكم او الارشاد الماخوذ في معناه هل هو مطلق شامل للحق او الباطل او
يختص بالحكم بالباطل مقتضى اطلاق الاكثر وتصريح والدي العلامة في مد والمتفاهم في العرف هو الاول وهو الظاهر من القاموس والكنز ومجمع
البحرين ويدل عليه استعمالها في ما اعطي للحق في الصحيح عن رجل يرشو الرجل على ان يتحول من منزله فيسكنه قال لا باس فان الاصل في الاستعمال اذا
لم يعلم الاستعمال في غيره الحقيقة كما حقق في موضعه نعم عن النهاية الاثيرية ما يشعر بالتخصيص ككلام بعض الفقهاء وهو لمعارضة ما ذكر غير صالح
مع ان الظ مراد بعض الفقهاء تخصيص الحرمة دون الحقيقة واما الثاني فمقتضى اطلاق الاخبار التعميم وقد يخص الجواز للمرتشي اذا كان يحكم بالحق
وان لم يرتش وهو ضعيف غايته وقد يحقق الجواز للراشي اذا كان محقا ولا يمكن وصوله الى حقه بدونها ذكره جمع كثير منهم الوالد الماجد وهو حسن
لمعارضة اطلاقات تحريمها مع ادلة نفي الضرر فيرجع الى الاصل لو لم يرجح الثاني ولكن الجواز مخصوص بالراشي دون المرتشي وقد يخص ايضا بما
اذا ارشى وارتشى للحكم بالباطل اما الاختصاص حقيقتها بذلك كما مر وضعفه قد ظهر او لتخصيص ذلك بالصحيحة المذكورة المجوزة للارشاء للتحول
من منزله ويضعف بان الكلام في الرشاء في الحكم دون التحول من المنزل واما الثالث فالفرق بين الرشوة والهدية ان الاولى كما عرفت هي المال
المبذول للتوسل به الى الحكم ابتداء او ارشادا والثانية هي العطية المطلقة او لغرض اخر نحو التودد او التقرب اليه او الى الله والحاصل ان كل
مال المبذول لشخص للتوسل به الى فعل صادر منه ولو مجرد الكف عن شره لسانا او يدا او نحوهما فهو رشوة ولا فرق في الفعل الذي هو غاية البذل ان يكون
فعلا حاضرا او متوقعا كان يبذل للقاضي لاجل انه لو حصل له خصم يحكم للباذل وان لم يكن له بالفعل خصم حاضر ولا خصومة حاضرة وكل مبذول لا
لغرض بفعل المبذول له بل لمجرد التودد والتقرب الى الله او اليه او لصفة محمودة او كمال فيه فهو هدية وان كان الغرض من التودد والتقرب اليه
الاحتفاظ من شر شخص اخر او التوسل الى فعل شخص اخر يوجبه التقرب او التودد اليه وقد يستعمل لفظ احدهما في معنى الاخر تجوزا فما كان من الاول
فان كان الفعل المقصود الحكم فهو حرام مطلقا كما مر سواء كان الحكم لخصومة حاضرة او فرضية ولذا حكموا بحرمة الهدية الغير المعهودة قبل القضاء لانه
قرينة على ان المقصود منه الحكم ولو فرضا وهو كذلك لصدق الرشوة عرفا فيشمله اطلاقاتها وعليه يحمل اطلاق ما ورد في طريق العامة والخاصة

جواز الارتزاق للقاضي من بيت المال

في حرمة اخذ الرشوة للقاضي وجواز اخذ الهدية والفرق بينهما

جلا
كما في امالي الشيخ ان هدايا العمال كما في بعضها او هدية الامراء كما في بعض اخر غلول او سحت و يدل عليه ايض رواية ابي حميد الساعدي قال استعمل النبي ر
يقال له اللتبية على الصدقة فلما قدم قال هذا لكم وهذا اهدي لي فقام النبي ص على المنبر فقال ما بال العامل نبعثه على اعمالنا يقول هذا لكم وهذا اهدي
لي فهلا جلس في قعر بيته او في بيت امه ينظر ايهدى له ام لا والذي نفسي بيده لا ياخذ احد منها شيئا الا جاء يوم القيمة يحمل على رقبته الحديث وان كان
غير الحكم فان كان امر محرما فهو ايض كرشوة الحكم يحرم لكونه اعانة على الاثم واتباعا للهوى وان لم يكن محرما فلا يحرم للاصل واختصاص الاخبار المتقدمة برشوة
الحكم وما كان من الثاني لا يحرم وقيل يحرم منه للقاضي ايضا ان كان للباذل خصومة حالية او مالية لايجابه ميل قلبه وانكسار قلب خصمه وفيه ان ايجاب الميل
القلبي لا يوجب التحريم وحرمة كسر قلب الخصم انما ياتي في الخصومة الحاضرة او الواقعة يقينا ولو بعد حين ومع ذلك يوجب كسر قلبه اذا كان بحيث يطلع
عليه فلو فرض اهداء شيء علم ان غرضه ليس فصل اصلا ولم يطلع خصمه عليه لا يكون حراما واما حصول ذلك العلم فهو امر لا يكاد يحصل غالبا ولو لم
يعلم مقصوده وان المبذول هل هو من الاول او الثاني فمقتضى الاصل الحلية الا ان يدل على قصده القرينة ومنها عدم الاعتياد قبل القضاء ومنها
حضور خصومة له او عليه او حصولها له بعد ذلك علما او ظنا ولم يعتبر ذلك في التمييز لزم عدم حرمة رشوة الا ما صرح به الراشي انه للحكم وهو خلاف
الاجماع ولو تعارضت القرينتان كان يكون ذلك ممن جرت عادته بذلك قبل حصول الخصومة كالقريب والصديق الملاطف فبذل بعد حضورها ايض
فالاحوط عدم القبول بل الاحوط للقاضي سد باب الهدايا مطلقا بل حكم جمع بكراهتها له وباس به **فرع** يجب على المرتشي ردها على الراشي وان بذلها برضى — لقنورهم ع
نفسه مع بقاء عينها اجماعا والوجه فيه ظ ويجب عليه رد عوضها مع تلفها وان لم يكن التلف بتفريطه وجوبا فوريا على المصرح به في كلام الاصحاب
بل بنفي الخلاف بيننا عنه وعن ظاهر لك وغيره اجماعنا عليه وهو ايض فيما اذا كان بذلها من غير رضى الباذل وطيب نفسه ظ واما لو بذلها بطيب نفسه
سيما اذا حكم له بالحق فان ثبت الاجماع على ثبوت غرامتها عليه وضمانه اياها مطلقا والا فللتامل فيه للاصل مجال واسع **الرابعة** صرح جماعة
منهم المحقق في يع والفاضل في عد وير وشاد والدروس لعلامة ره في مك بعدم نفوذ قضاء القاضي على من لا يقبل شهادته عليه ولا لمن لا يقبل
شهادته له واسندوا لو انه يكون شهادة وزيادة وفيه منع ظاهر واطلاقات نفوذ حكم الحاكم يشمل الجميع فلا مناص عن الحكم بالعموم الا ان يثبت الاجماع على ما
ذكروه ولكنه غير ثابت بل قال بعض الاجلة في شرحه على عد وخص بعضهم المنع بقاضي التحكيم وجوزه المحقق الاردبيلي الحكم لعموم الادلة نعم لا ينفذ
حكم الحاكم لنفسه على خصمه اجماعا لاختصاص النصوص بما يتضمن الحكم للمتنازعين او ما يتبادر منه غير نفسه بل لاطلاق الاوامر بالرجوع الى الحاكم
والنظر الى المتنازع والحوادث الى من علم او عرف او رواة الحديث من غير تفصيل بين العالم والعارف والراوي وغيرهم والرجوع وامثاله لا يكون الا
الى الغير ويدل عليه ايض ما ورد في تنازع رسول الله مع الاعرابي في ثمن الناقة والفرس وتنازع ولي الله مع عقيل وعباس ويؤكده تصريح الاصحاب
بكراهة توليه للترافع مع خصمه عند حاكم اخر واستحباب التوكيل له ومنه يظهر عدم نفوذ حكمه فيما له الشركة فيه اذا كان هو او وكيله الخصم لا نحو ما مر من الرجوع
الى الحاكم ولا معنى لرجوع احد الى نفسه واما لو كان الخصم شريكه كان يدعي اخوه دارا في يد غيره بحق الارث فينفذ حكمه في حق اخيه للاطلاقات ولا
يثبت منه حق لعدم حكمه لنفسه وعدم نفوذه لو حكم فلو ترك المدعى عليه الكل نفذ حكمه في النصف ولم يتنازع في نصف الحاكم ايض فلا بحث وان
نازع معه يتحاكمان الى ثالث وان حكم بخلاف ما حكم هو لاخيه كما اذا تحاكم كل من الشريكين مع خصمه الى حاكم غير ما تحاكم به الاخر فحكم كل بحكم غير
حكم الاخر وكذا ان ادعى احد على اخيه حصته من دار مورثه فينفذ حكم الحاكم لاخيه فيه ولا يسقط به دعوى المدعي في حصة الحاكم فلو ادعى يتحاكمان الى ثالث
فان قيل ثبوت حق الشريك يستلزم ثبوت حق الحاكم ايض فثبوت المحكوم له لشريكه دون نفسه يستلزم تخلف الملزوم عن اللازم وهو باطل البتة فيجب اما
عدم نفوذ الحكم اصلا او ثبوت المحكوم له في حصة الحاكم ايض بان يثبت للشريك لعموم نفوذ حكم الحاكم للغير ولنفسه لاجل الاستلزام ولكن ثبوته فيما له
شركة فيه خلاف الاجماع القطعي قلنا ليست هذه اللوازم عقلية لا يمكن تخلفها عن الملزوم بل امور شرعية قابلة للتخصيص فالعموم يوجب نفوذ الحكم — فلابدان لاينفذ في شيء منهما ع
في حق الشريك والاجماع يمنع نفوذه في حق الحاكم لان الاجماع ينفي الملازمة هنا ولا يمكن نفي ثبوت الملزوم لعدم الاجماع فيه وكون عموم المسئلة خالية
عن المعارض وهل ينفذ حكمه لمن له الولاية بالابوة والجدودة او الوصاية عليه ام لا قال في ير ولو تولى وصي اليتيم القضاء فهل يقضي له فيه نظر ينشاء من كونه
خصما في حقه كما في حق نفسه ومن ان كل قاض هو ولي الايتام انتهى والتحقيق انه ان كان الخصم والمنازع هو الحاكم فلا ينفذ حكمه ولا بد من الرجوع الى الغير وان
كان غيره كشريك لمن هو وليه فينفذ حكمه في حصة الشريك المولى عليه له اما في حصة الشريك فلعموم نفوذ حكمه واما في حصة المولى عليه فبادلة الملازمة
بين ثبوت ذلك المال وبين شركة المولى عليه فاذا حكم انه مال مورث الشريك فثبت حق المولى عليه والمدعي فلو ثبت بعد دعوى المدعي كون الملك الفلاني — بادلة الارث بل وكذا غير المولى عليه ع
مال مورثه وحكم بحصته له ثبت حصة ساير الكبار ايض فلهم المطالبة بذلك الاثبات من غير حاجة الى اقامة الشاهد ثانيا نعم لو اعترف ذلك بعد حصته
نفسه تعارض ذلك دليل الاستلزام ويرجع الى الاصل فان قيل بالفرق بين حصة الحاكم نفسه فكان لا يثبت بالاستلزام وثبت حصة من له الولاية عليه
قلنا الفارق هو الاجماع المتقدم فانه معلوم في حصة نفسه ولولاه لقلنا بثبوتها ايض ولا اجماع هنا حتى من جهة ما يثبت للحاكم ايض من التسلط في النصرف
بحق الولاية اذ لم يتحقق الاجماع الا في حصة المالية وكذا الحكم في ساير الايتام والمجانين والغيب الذي له الولاية عموما فلا ينفذ حكمه لهم لو كان هو الخصم والمنازع — عليه ع
وينفذ حكمه لو كان المنازع غيره من قيم من جانبه على امورهم او منصوب من حاكم اخر وليس القيم كالوكيل في المخاصمة والتنازع حتى يكون هو بمنزلة الموكل بل هو
بمنزلة الوكيل لمن هو قيم له جعله الحاكم وكيلا له بحق ولايته لا وكيلا لنفسه ولذا يفرق مع الوكيل في انه لا يشترط في الوكيل الوثاقة والعدالة ويشترط في

القيم

القيم ويجوز له اجراء العقود بقيد الاحتساب دون الوكالة ولو كان القيم هو الحاكم ووكل احدا فى المنازعة فلا ينفذ حكمه وكذا لا ينفذ حكمه لو وكل احدا من جانب نفسه لولايته على ولده الصغير او ولد موصيه فى منازعة ولو وكله فى جميع اموره عموما من غير سبق نزاع فاتفق المنازعة فهل ينفذ حكمه لو كيله فيه اشكال كما انه يشكل الحكم بجواز جعل احد فيما لاحد هذين الصغيرين لا وكيلا لنفسه حتى ينفذ حكمه له والاولى والاحوط ح الرجوع فى المنازعة الى حاكم آخر ولو لم يكن هناك غيره فالاولى التوسل بالحيل الشرعية فينتقل حصة المولى عليه الى غيره مع خيار فسخ فى مدة معلومة فيحكم للمنتقل اليه ثم يفسخ **فرع** لو باشر الحاكم بنفسه عقدا لغيره بوكالته كبيع او نكاح ثم حصل النزاع فيه بين متنازعين ينفذ حكم الحاكم فيه للاطلاقات ولا يضر كونه وكيلا لانه كان وكالته فى مجرد ايقاع عقد وتمت الوكالة وليس ظهور مثل ذلك الوكيل ممن يرد قوله ولو باع عن بالغ غير رشيد لاحد ولايته وباع ابوه ايضا لاخر كذلك او نكح غير رشيدة بظن الولاية ونكحت نفسها الاخر فتنازع المتبايعان او الزوجان ينفذ حكم ذلك الحاكم لمن حكم لهما سواء كان النزاع فى الرشد وعدمه او فى اجزاء العقد وعدمه او فى صحة عقد الحاكم عن الرشيد والرشيدة للاطلاقات **الخامسة** اذا حكم حاكم بحكم لم يجب على حاكم آخر البحث عنه وجاز له امضائه اذا اعتقده اهلا بل يجب للقبول لكن لو نظر فيه جاز فان ظهر اصابته او لم يظهر شىء من الصواب والخطاء وجب الامضاء وكذا ان ظهر مخالفته لما هو صواب فى نظر الثانى من الادلة الظنية المتحملة للمخالفة وان ظهر خطائه فى دليل قطعى غير متحمل لقبول المخالفة من المجتهدين لم يجز امضائه بل وجب نقضه عليه وعلى غيره ذلك الحاكم نفسه سواء خفى الدليل على الحاكم الاول اولا وسواء انفذه الجاهل به ام لا للاجماع كما صرح به بعض الاجلة فى شرح على عدة ايضا وللقطع بانه خلاف حكم الله فامضائه ادخال فى الدين ما ليس منه وحكم بغير ما انزل الله فيدخل فى نصوص من حكم به او لم يحكم بما انزل الله وكذا ان ظهر خطائه فى دليل ظنى عنده لاجل تقصيره فى القدر اللازم من الاجتهاد عند الاول بل ينقض مع التقصير ولو اتفق مطابقته لطريقة اجتهاده والحاصل ان الموجب للنقض احد الامرين اما الخطاء فى الدليل القطعى او التقصير فى الاجتهاد اذ ليس الحكم فى الصورتين حكم الله فى حقه قطعا ولكن فهم التقصير فى الاجتهاد اذا لم يخالف دليلا قطعيا مما لا يظهر لغير نفسه غالبا وان امكن احيانا فالفائدة فى الاغلب يظهر فى جواز نقض نفسه حكمه او وجوبه والظاهر ان صورة التقصير مراد من اطلق جواز النقض مع المخالفة كالشيخ وابن حمزة وابنى سعيد والفاضل فى ير و شا واما بدون التقصير بحسب اجتهاده فلا ينقض حكمه لا من نفسه ولا من غيره وان ظهر له بعد الاجتهاد دليل ظنى يكون حجة عنده حال الحكم من غير وجود ما يصلح للمعارضة لان الادلة الظنية ليست كاشفة عن الاحكام الواقعية انما هى امارات للاحكام الظاهرية فاذا لم يقصر فى استفراغ وسعه وبذل جهده بقدر ما ادى اجتهاده الى كفايته من التى يكون الحكم حكم الله فى حقه وحق من يحكم له وعليه فلا وجه للنقض وما ذكرنا هو الضابط فى المقام بل هو مراد من تعرض للمسئلة من الاصحاب وان اختلفت عباراتهم فى تادية المرام **السادسة** لا ينقض الحكم بتغير الاجتهاد لان الحكم كان ذلك فى حقهم قبل التغير الا اذا كان التغير لاحد الامرين المتقدمين ولو تغير قبل تمام الحكم وجب بنائه على الراى الثانى **السابعة** لو ادعى المحكوم عليه عدم اهلية الحاكم لعدم اجتهاده او لفسقه وهذا انما يتصور اذا كان المحكوم عليه غائبا حين الحكم او ادعى ظهور عدم اهليته حال الحكم بعده مع زعمه اولا اهلا والخصم فى تلك الدعوى يكون هو المحكوم له وقد يكون الحاكم ايضا اذا كانت الدعوى مما يوجب ضمانا او تعزيرا عليه ثم هل يسمع تلك الدعوى على المحكوم له ام لا استوجه فى يع ذلك عدم السماع وعدم تسلطه على حلفه وصرح فى تر بعدم سماع الدعوى على المحكوم له بفسق الحاكم على سبيل الاطلاق وتردد فى ير فى ذلك كذلك واستشكل فيه فى عد ولكن فى صورة عدم البينة وكذا فى الكفاية الا انه حكم بعدم السماع مع عدم البينة وظاهر الاخيرين بل الاولين ايضا سماع الدعوى مع البينة واظهر منهما عبارة الشهيد فى غاية المراد فقال اذا ادعى المنكر جرح الشهود او الحاكم كلف البينة فان فقدها و ادعى علم المدعى بذلك ففى توجه اليمين على المدعى وجهان وصرح بعض فضلاء المعاصرين بان النزاع فى السماع وعدمه انما هو فى صورة فقد البينة و اما معها فلا نزاع فى السماع قال فدعوى فسق الحاكم مما لا ينبغى النزاع فى مسموعيتها انما النزاع فى صورة يكون دعوى المنكر علم المدعى بالفسق حتى ينحصر ومع النزاع بالحلف على عدم العلم وادعى المحكوم عليه بعد الحكم فسق الحاكم فيسمع الطالب منه البينة فان اقامها فيبطل الحكم وان بقى اصل الدعوى وان فقدت البينة فالقاعدة توجه اليمين على المنكر ولما كان الفسق فعل الحاكم ولا يصح الحلف على نفى فعل الغير بل انما يصح حلف نفى العلم وهو موقوف على دعوى العلم فى ان ادعى المنكر علم المدعى بالفسق فهذا هو الذى استشكلوا فيه وصار معركة للنزاع انتهى ولكن صرح المحقق الاردبيلى بتحقق النزاع فى صورة وجود البينة ايضا قال ما ملخصه ولو ادعى المنكر بعد اقامة البينة فسق الشهود او القاضى فيمكن انه يسمع ويطالب بالبينة فان اثبته بالبينة فلا يثبت الحكم ويمكن ان لا يسمع وان لم يكن بينة وادعى علم المدعى فان اقر المدعى به توقف الحكم ان كان قبله وان كان بعده ابطله وان انكر المدعى فهل له تحليفه على عدم العلم بذلك ام لا استشكل المص وغيره انتهى وكيف كان فالحق سماع الدعوى فى صورة وجود البينة وعدمها ان كانت الدعوى على المحكوم له لعموما سماع الدعوى والقضاء وعدم المخصص وهل المدعى المكلف على الاثبات المحكوم له او المحكوم عليه قال بعض الفضلاء المعاصرين ان كان القاضى معروفا بالعدالة فعلى القادح اثبات الجرح وان كان خامل الذكر فعلى المعدل اثباته **اقول** دعوى المحكوم عليه اما يكون عدم علمه باهلية الحاكم فلا ينفذ حكمه عليه او علمه بعدم اهليته وفسقه فان كان الاول فلا ينبغى الريب فى كون الاثبات على المحكوم له ولو بالمعروفية والاستفاضة وان لم يكن له دليل مثبت فله تحليف المحكوم عليه لو ادعى علمه بالاهلية ولو لم يدع علمه لم يسلط على تحليفه ويعمل فيه بالاصل وهو عدم نفوذ حكمه عليه وان كان الثانى فمع عدم المعروفية لا ريب ايضا فى كون الاثبات على المحكوم له فان ثبت والا فله تحليف المحكوم عليه فان حلف بطل

في وجوب امضاء حكم الحاكم على حاكم آخر

في ادعاء المحكوم عليه عدم اهلية الحاكم

البيع

وكذلك

الحكم

الحكم وان نكل ثبت وان رد الحلف انعكس واما مع المعروفية فالاثبات على المحكوم عليه فان اثبته بالبينة فهو والا فان ادعى علم المحكوم
له فله تحليفه وايقاف الحكم وابطال الرد وان لم يدعه فيسقط دعواه احتج المحقق الاردبيلي على عدم سماع البينة مط بانه امين الامام وفتح هذا الباب موجب
لعدم اجراء الاحكام والطعن في الحكام فلا يقبلون القضا وفيه ان كونه امينه في زمن الغيبة فرع اهليته فان ثبت الفسق فليس امينا والا يمكن سد باب تفسيق
سائر الحكام بتقرير المدعي حيث اهان العلماء مع ان العدول والحاكم الآخر ايض امناء الله فان كان الحاكم الاول امينا لا يقدحون فيه ولا يضر القدح بل
ذلك موجب لسعي القضاة في الاجتناب عن العيوب او سترها وهو ايض مصلحة تامة واحتجوا على عدم السماع بدون البينة بامرين احدهما لزوم الفساد
والثاني انه ليس حقا لازما يثبت بالنكول ولا بيمين الرد ويضعف الاول بالمنع اولا فانه اي فساد في دعوى ذلك وقد يدعى على الحاكم نفسه بدعاوي وهي
غالبا متضمنة لتفسيقه من الكذب والخيانة وثانيا بالمعارضة فان عدم سماعها قد يستلزم ضياع حق خطير سهل الاثبات واتلاف دم او تحليل بضع
محرم او تحريم محلل ويستلزم جرأة حكم شخص مجهول الحال او معلوم الفسق لاحد عليه بدون لزوم شرعي نعم لهذا الكلام وجه في القضاة المنصوبة
من الامام حال الحضور وكانه ذكره العامة واخذه منها بعض اصحابنا ولجروه مط والا فكيف يرضى احد بان يقول انه اذا ورد احد مع مال خطير او جارية
جميلة قرية او بلد فادعى عليه شخص مجهول ان المال ماله والجارية جاريته وحكم شخص في زي العلماء له بذلك وانه يجب على ذلك الشخص تسليم المال وه
الجارية وان لم يعرف ذلك الشخص او عرف فسقه ودنو مرتبة علمه ولم يسمع منه عذر ولا ارجاس سيما في مثل تلك الازمنة التي يتمكن فيها كل متغلب في كل قرية ادنيا
او بلدة للحكم ويضعف الثاني بالمنع ولم ليس حقا لازما ولا غير ثابت بالنكول ورد اليمين اذا ادعى على المحكوم له ان ما اخذه لم يكن بالاستحقاق لعدم اهلية
الحاكم واقعا او عنده هذا اذا كان التداعي مع المحكوم له ولو ادعى ما يوجب ضمانا او تعزيرا على الحاكم فهو خصمه وعليه الاثبات لادعائه امرا مخالفا للاصل
ولانه الذي لو ترك ترك وعدم ثبوت دخوله تحت اطلاقات نفوذ حكمه بعد فان اثبت فهو والا فيحلف المحكوم عليه اما على عدم الاهلية ان انكرها او على
عدم علمه بالاهلية ان يلقى بعدم العلم الذي هو ايض موجب لعدم نفوذ حكمه عليه بدون ثبوت الاهلية فان حلف بطل الحكم وضمن الحاكم والا سقط حقه
وان رد الحلف فيحلف خصمه ويسقط عنه الضمان ولو ادعى المحكوم عليه خطاء الحاكم بما لا يعذر فيه او تقصيره او جوره في الحكم او حكمه لشهادة الفاسقين
عنده ونحوه فان الخصم ايض اما المحكوم له او الحاكم كما مر ويجب احضار المدعى عليه وفاقا للشيخ والمحقق ذلك بل نسبه في الى الاكثر وكذا في شرح شا للاردبيلي
في دعوى الحكم بشهادة الفاسقين للعمومات المشار اليها الا ان الاثبات ح على المحكوم عليه وهو المدعي لان مقتضى اطلاقات نفوذ حكم الحاكم قبول حكمه
مطلقا الا اذا ثبت خلافه فان لم يثبت فعلى المدعى عليه اليمين ثم في جميع الدعاوي المذكورة ان كان هناك حاكم يقبله الخصمان يتحاكمان اليه والا فيكون كسائر
الدعاوي التي لا حاكم فيها فلا تسلط لمن عليه الاثبات على خصمه بل يعمل بالاصل حتى يظهر الامر وقد يستشكل في سماع هذه الدعاوي ايض بايجابه اهانة
الحكام وتزهدهم في الحكم وايجابه للعسر والحرج وافضائه الى التسلسل ويجاب عن الاول بمعارضته بايجاب عدم السماع لابطال حقوق الناس مع انه ان ثبت
ما يدعيه فلا باس بالاهانة بل ينبغي ان يستهان والا فلا اهانة بل ربما يوجب العزة والثاني بمعارضته ايض بايجابه العسر والحرج على الناس في تضييع حقوقهم لو لم
يسمع والثالث بمنع الافضاء ولو ادعى المحكوم عليه حكم الحاكم بالفاسقين مع عدم علمه بفسقهما وخطائه في التعديل من غير تقصير منه فلا يسمع لان المناط
في الحكم العدالة عند الحاكم دون غيره نعم لو اراد تبيين فسقهما عند الحاكم نفسه بعد حكمه فظاهرهم سماعه ونقض حكمه لو ثبت عنده ويجيء تحقيقه ولو ادعى
على الحاكم القاضي بعلمه بالواقعة او بعدالة الشهود او نحوهما كذبه لم يسمع منه لان قوله حجة **الثامنة** لو تبين خطاء القاضي في دم او قطع عضو في تبين خطاء القاضي في حكمه
او مال فان لم يجر الحكم بعد في الاولين يمنع من اجرائه او كانت العين باقية في الثالث ولو عند المحكوم له فيسترد وان كان بعد جريان الحكم وتلف العين فان
ثبت جور القاضي عمدا او تقصيره في الاجتهاد ضمن والوجه واضح وان كان مع ذلك خصومة المحكوم له عدوانا فان كان هو مباشر القتل او القطع او
الاتلاف فهو الضامن لتقديم المباشر على السبب وان لم يكن مباشرا كما اذا حكم القاضي بعد دعواه فقتل او قطع وكيل المحكوم له فيحتمل جواز رجوع المحكوم عليه
الى كل من القاضي والخصم وان كان خصومته جهلا بالمسئلة فالظاهر ان الضمان على القاضي وان كان الحكم من القاضي بعد بذل جهده فلا ضمان عليه اصلا
للاصل وعدم الدليل بل على بيت المال ان كان في دم او قطع لرواية الاصبغ بن نباتة ما اخطات القضاة في دم او قطع فعلى بيت مال المسلمين وان كان في مال
فمع بقاء عينه يسترد وان كانت تالفة فالمصرح به في كلام جماعة انه ايض على بيت المال فان ثبت اجماع مركب فيه والا فالحكم به مشكل لاختصاص النص بالدم
والقطع ولا يبعد كونه على المحكوم له ان كانت خصومته عدوانا او عدم ضمان احد ان كان جهلا وكذا فيما على بيت المال اذا لم يكن هناك بيت مال للامام
وعدم دليل على تضمين شخص نعم في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال كان ابو عبد الله ع قاعدا في حلقة ربيعة الرأي فجاء اعرابي فسئل ربيعة الرأي فاجابه فلما
سكت قال له الاعرابي اهو في عنقك فسكت ربيعة ولم يرد عليه شيئا فاعاد المسئلة عليه فاجابه بمثل ذلك فقال الاعرابي اهو في عنقك فسكت
عنه ربيعة فقال ابو عبد الله ع هو في عنقه قال او لم يقل وكل مفت ضامن ولكن الظاهر منها ان المراد بالضمان كون اثمه واجره في عنقه والا فمجرد
الافتاء لا يوجب الضمان مع التقصير والخطاء اذ لا ضمان بدونه اجماعا **التاسعة** لو ترافعا عند مجتهد وتم قضائه لا يجوز لهما الترافع
عنده او عند غيره ثانيا في هذه الواقعة بخصوصها ولو تراضيا لا يجوز للحاكم سماع الدعوى فيه الا ان يدعي خطاءه ونحوه وهو دعوى اخرى ولو لم يتم
القضاء فيجوز الترافع عند الغير ولا يجب عليهما الاتمام عند الاول ولو اقام المدعي شهوده عند مجتهد لم يعرفهم وطلب التزكية يجوز للمدعي ترك المرافعة
عنده والترافع عند حاكم اخر يعرفهم للاصل وعدم دليل على التعين بالشروع في المرافعة اصلا **العاشرة** اذا كان الحاكم عالما بالحق فان كان

امام

كتاب القضاء والشهادات

امام الاصل فيقضي بعلمه مطلقا اجماعا وان كان غيره فكذلك على الحق المشهور كما صرح به جماعة بل عن الانتصار والغنية ونهج الحق وظاهر السرائر الاجماع
عليه لادلة وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والقول باختصاصها بما اذا كان لدعوى عدوانا وظلما فلا يجري فيما اذا جهل المدعي او المنكر
الحق غير صحيح لان الاختصاص انما هو في النهي عن المنكر واما الامر بالمعروف فجار في جميع الصور ولعموم ادلة الحكم مع وجود الوصف المعلق عليه كقوله
تعالى والسارق والسارقة والزاني والزانية وقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة وادلة اعانة الضعيف واغاثة الملهوف ودفع الظلم عن المظلوم فان كل ذلك
يدل على المطلوب ويدل عليه ايضا قوله سبحانه ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون فاولئك هم الظالمون فاولئك هم الفاسقون فان العالم بالحق
ان سكت فيكون ممن لم يحكم بما انزل الله وان حكم بغيره ما يعلم فكذلك بزيادة الحكم بغير ما انزل الله وقوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها واذا
حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل الذي هو المامور به وقوله عز وجل يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط وقوله عز جاره يا ايها الذين امنوا كونوا
قوامين لله فان جميع ما ذكر يدل على وجوب الحكم بما يعلم انه حق وانه معروف وانه ما انزل الله على كل احد الا ان نفوذه منه ووجوب اتباعه وامضائه
يحتاج الى الدليل حيث انه خلاف الاصل والدليل في اهل الحكم موجود فيجب عليه الحكم ويجب على الناس اتباعه ويدل عليه ايضا قوله في مرفوعة البرقي المتقدمة و
رجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة دلت على جواز الحكم للعالم ودلت ادلة نفوذ حكم الحاكم على وجوب اتباعه ويمكن ان يستدل له ايضا برواية ابي ضمرة احكام
المسلمين على ثلثة شهادة عادلة او يمين قاطعة او سنة ماضية من ائمة الهدى فان سنتهم كانت قضاؤهم بما يعلمون كما دلت عليه الاخبار وبصحيحة زرارة في
قوله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم قال العدل رسول الله والامام من بعده يحكم به وهو ذو عدل فاذا علمت ما حكم به رسول الله والامام فحسبك ولا تسئل عنه ويدل ايضا رواية الحسين
ابن خالد الواجب على الامام اذا نظر الى الرجل يزني او يشرب خمرا ان يقيم عليه الحد ولا يحتاج الى بينة مع نظره لانه امين الله في خلقه الحديث ولا يضر احتمال ارادة
امام الاصل لعموم العلة فان العالم ايضا امين الله كما في رواية اسمعيل بن جابر العلماء امناء وفي رواية السكوني الفقهاء امناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا
الحديث والمروي في تحف العقول وفيه مجاري الامور والاحكام على ايدي العلماء بالله الامناء على حلاله وحرامه ويدل عليه ايضا ما ذكره السيد من اطباق
الامامية على انكارهم على ابي بكر في توقفه على الحكم لفاطمة مع علمه بعصمتها وطهارتها وانها لا تدعي الا حقا وقد يستدل ايضا بوجوه اخر غير تامة كالاجماع
المنقول وكون العلم اقوى من البينة واستلزام عدمه اما ايقاف الاحكام او فسق الحكام لانهم ان حكموا بخلاف معلومهم يلزم الفسق والا الايقاف فان
في الاول عدم الحجية وفي الثاني عدم معلومية العلة في البينة حتى يقاس عليها العلم وفي الثالث منع الفسق اذا لم يدل دليل على جواز حكمه بعلمه خلافا لما
حكاه السيد وجماعة عن الاسكافي فلم يجوز عمل غير الامام بعلمه مطلقا بل ربما ينسب اليه عدم تجويزه عمل الامام ايضا ونسب في التنقيح القول بعدم جواز غير الامام عمله
الى السيد وهو غريب فانه ادعى اطباق الامامية على الجواز وغلط الاسكافي في اشد التغليط وخطائه وللمحكي عن ابن حمزة فخص الجواز بحقوق الناس وحكي
ذلك عن الحلي ايضا وكلامه في قضاء السرائر عام وللمحكي عن الاسكافي في مختصره الاحمدي فخصه بحقوق الله ولا مستند لشيء من هذه الاقوال الا اعتبارات
ضعيفة او وجوه مرجوحة لا يصلح لمعارضة ما مر كما انه يستدل للاول بانه موضع التهمة وموجب لتزكية النفس وللثاني بالنبوي في قضية الملاعنة لو كنت
راجما لغير بينة لرجمتها وبمثل قوله في الروايات المستفيضة لا يرجم الزاني حتى يقر اربع مرات بالزنا اذا لم يكن شهود وقوله لا يرجم الرجل والمرأة حتى يشهد
عليه اربعة شهود وللثالث بمثل رواية البصري خبرني عن الرجل يدعي قبل الرجل الحق فلا يكون له بينة بما له قال فيمين المدعى عليه حيث ترك الاستفصال
فيها ومرسلة يونس استخراج الحقوق باربعة وجوه بشهادة رجلين عدلين فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فان لم يكن امرأتان فرجل ويمين المدعي فان
لم يكن شاهد فاليمين على المدعى عليه الحديث وبالاخبار القائلة بان البينة على المدعي واليمين على من انكر وفي الاول منع الكلية وفي الثاني عدم ثبوت
الرواية وفي البواقي انها معارضة لما مر وما مر راجح بموافقة الكتاب وعمل الاصحاب واصل الجواز ويجاب ايضا عن دليل التقاء موضع التهمة فيما كان محلا
للتهمة الا ان يوجب عسرا وحرجا او ضررا فيمكن ح نفي الوجوب هذا مع امكان منع اختصاص البينة في عرفهم بالشاهد وعدم صدقه على علم الحاكم وامكان
اختصاص الاستخراج مع ان مدلول اخبار البينة واليمين ان كل بينة فهي على المدعي لا ان كل مدع فعليه البينة مع ان الظاهر منها انها في صورة الجهل بالواقعة
فالبينة شانها التبين ولا تبيين في المبين هذا ثم ان المانع من القضاء بالعلم استثنى صورا منها اقرار الخصم مطلقا ومنها العلم بخطاء الشهود وكذبهم يقينا
ومنها ان يشهد معه آخر فانه لا يقصر عن شاهد والله العالم **الحادية عشر** لو جن الفقيه او اغمي عليه او فسق ثم عاد الى الحالة الاولى لم يعد نيابته
وولايته من غير نزاع على الظاهر كما قاله المحقق الاردبيلي لدخوله بعد العود تحت العمومات والاطلاقات واما ما ترى في كتب الاصحاب من الخلاف في ذلك
وفتوى الاكثر بعدم العود فانما هو في القاضي المنصوب من قبل الامام الثابت قضاؤه بالتخصيص دون التعميم **الثانية عشر** انه كان تنازع المتخاصمين
عندها كم في امر لاختلاف المجتهدين فيه كان ينازع الولد الاكبر مع غيره في اخذ الحبوة مجانا او بحساب ارثه او فيما يحبى به او ادعى احد الشركاء الثلثة
الشفعة وانكرها الاخران او تنازع المتبايعان في نجاسة المبيع وعدمها او تنازع البكر ووليها في الاستقلال في العقد وعدمه او تنازعا في دية
جناية اختلف العلماء في مقدارها الى غير ذلك يجب على الحاكم الراجع اليه الحكم في الواقعة بمقتضى رايه وفتواه اجماعا لانه حكم الله عنده وفي حق من
يقلده او يترافع اليه ولا يفيد تقليد احدهما مجتهدا آخر يخالف رايه راي ذلك المجتهد او كونه مجتهدا مخالفا لذلك المجتهد اذ لم يثبت من ادلة وجوب
عمل المجتهد باجتهاده والمقلد باجتهاد مجتهده الوجوب في ترتب الاثر حتى في موضع مزاحمة حق غيره لو بنى ذلك الغير على اجتهاد مخالف لاجتهاده والحاصل
ان الثابت ليس ازيد من ترتب آثار اجتهاده او تقليده فيما هو حق نفسه مما ليس له مزاحم من حقوق الغير والا فلا دليل ثم المراد برايه وفتواه ليس ما هو فتواه

منها تزكية الشهود وجرحهم ومنها الاقرار في مجلس القضاء وان لم يسمعه غيره وح

[illegible]

[illegible]

في جميع اجزاء الواقعة المتنازع فيها فانه قد يكون فتواه فيها وجوب البناء على فتوى غيره في جزء منها فيجب اتباعها فان فتوى كل مجتهد حجة عمل مجتهد
اخر او مقلده اذا بناه على راى ذلك المجتهد الاخر وعمل به فيه فيجب الحكم بمقتضاه لو كان كذلك فاذا كانت الواقعة بحيث لم يتحقق من احد المتنازعين
فيها بناء على امر بتقليد مجتهد فيجب فيها الحكم في اصل الواقعة بمقتضى فتوى الحاكم ورايه فيها وان تحقق فيها بناء على امر بتقليد غيره فيجب الحكم
بمقتضى ذلك البناء لان فتوى الحاكم ايض على صحة ذلك الامر وترتب الاثر عليه فاذا تنازع شخصان في اخذ الحبوة مجانا او بازاء ارثه ابتداءً
قبل بنائهما فيها على تقليد مجتهد يجب على الحاكم المفتي بالاخذ مجانا الحكم به ولو كان المتنازعان مقلدين لمجتهد يعطيها بازاء الارث فعملا بها
في الواقعة واخذ الكبير بازاء ارثه بتقليد مجتهده واعطاه ساير الورثة بازائه ايض بتقليده ثم تنازعا فيها بعد ذلك عند الحاكم المذكور يجب عليه
الحكم بكونها بازاء الارث لا لاجل انه فتواه مطلقا بل لاجل انهما قلدا المجتهد الاخر وعملا به وانتقل المحبو بازاء الارث الى المحبو له وما بازائه الى
ساير الورثة وفتوى الحاكم ايض على الانتقال المذكور بالتقليد المذكور وتوقف رفع حكم الانتقال الى ناقل اخر فيحكم بمقتضى هذه الفتوى بانها
بازاء الارث وكذا لو كان المتنازعان في الشفعة مقلدين لمن يرى الشفعة في الشركاء الثلثة فلو تنازعا قبل بنائهما على اخذ الشفيع المشفوع
بتقليد مجتهده وترافعا عند من لا يرى ثبوت الشفعة حينئذ يحكم ذلك بسقوط الشفعة ولو بنيا الامر على تقليد الاول واخذ الشفيع المشفوع
بتقليده ورضي به الشريك تقليدا له ايض ثم تنازعا عند نافي الشفعة يجب عليه الحكم بكون المشفوع لاخذ الشفعة لانه اخذه بتقليد من يقول
بثبوتها واعطاه الشريك الاخر ايض بتقليده فصار المشفوع ملكا للشفيع بفتوى ذلك المترافع اليه ايض فيحكم بمقتضاه وكذا لو باع شخص الصيد المقتول
بالتفنك لاجل كونه مذكى عنده بفتوى من يرى حليته وطهارته ولمقلده وقد وقع ذلك عن المتبايعين الكذائيين فيكون صحيحا ممضى عنده ايض و
هكذا في جميع الوقايع نعم يشترط في الحكم بالصحة في تلك الموارد بجعل المتنازعين معا بمقتضى فتوى المجتهد الاخر ولا يكفي تقليد احدهما الا من عدم
دليل على كفاية تقليد احدهما فيما يكون الامر بين اثنين نعم لو لم يكن الواقعة مما يكون الاثر المترتب على العمل بين المتنازعين فيكفي تقليد احدهما كمسئلة
عقد البكر او الولي فلو عقدت البكر نفسها الزوج بتقليد مجتهد ترى استقلالها وقبله الزوج بتقليده ايض ثم تنازع الولي عند من يرى استقلاله
يجب الحكم بصحة العقد اذ لا تعلق للولي في اثر العقد الذي هو حلية البضع ولا يحتاج تقليد البكر الى رضى الولي ايض ولو كان الحاكم في الامثلة المذكورة
في المعاملات ممن لا يقول بلزوم التقليد في المعاملات بل يكتفي بالمطابقة لراي مجتهد فبنى المتنازعان الامر اولا على احد الطرفين يجب على هذا الحاكم
الحكم بصحته بناء على رايه ايض وكذا لو اكتفى بالتقليد اللاحق على العمل وقلدا بعد العمل ايض وهكذا والمحصل انه يجب على الحاكم المترافع اليه ان يستخرج الاول
فتواه في كل الواقعة المتنازع فيها ويحكم بمقتضاها سواء كانت مطابقة لفتواه في جزء الواقعة او لا فيرى انه اذا سئل عنه ان ما رايك في الحبوة اذا
تنازع فيه الورثة يفتي بانها للاكبر مجانا فيحكم به في الواقعة اذا تنازعا قبل رضاء الطرفين وبناهما على تقليد اذ ليس للواقعة جزء اخر ولو بنى المتنازعان
فيها على تقليد من لا يرى مجانا فيزيد في الواقعة جزء اخر لان التنازع انما هو في الحبوة التي بنيا فيها الامر على تقليد ويرى انه اذا سئل عنه ما رايك
في الحبوة التي اخذها الاكبر مجانا بتقليد من يراها كذلك واعطاها ساير الورثة ايض كذلك فهل يصيرها الا حلالا له يفتي بانها ماله فيجب الحكم به في
الواقعة ايض ولو سئل انه لو اخذها الاكبر بتقليد من يراها مجانا ولكن لم يرض به الباقون فيفتي بانه لا يكفي تقليده فقط ويرى انه اذا سئل ما
فتويك في حق باكرة زوجت نفسها بشخص بتقليدهما من يرى استقلالها يفتي بالصحة فيجب عليه الحكم ايض بعد وقوع العقد ولو فرض ان فتواه على
عدم الصحة فيحكم به ايض ولو تنازع الجاني والمجني عليه في قدر الدية المختلف فيها عند حاكم فيجب حكمه بمقتضى رايه ولا ينفذ هنا بنا احدهما او كليهما
على فتوى غيره الا اذا عملا بها واعطى الجاني الدية بمقتضاها واخذها المجني عليه كذلك وبالجملة اللازم على الحاكم في جميع الوقايع تصوير فتواه في
كل الواقعة اذا سئل عنها فيها والحكم بها **فرع** لو ترافع المتنازعان في امر قبل بنائهما على احد الطرفين بالتراضي او اجراء عقد فيه وحكم الحاكم فيها
رايه فهل يجوز للمتنازعين بعد البناء على تقليد الاخر في هذه الواقعة لو رضيا ويترتب عليه اثره ام لا الظاهر الثاني لاستقرار الامر على ما حكم
به فلا ينقض فلو حكم الحاكم بان الشيء للولد الاكبر او بكونه له مجانا بعد التنازع او بسقوط الشفعة فلو تراضيا بخلافه بعد ذلك لم يترتب عليه اثر
فلا يصير الاخذ بالشفعة لازما ولا الشيء المحبو ملكا لغير الكبير بل لو ارادوا اللزوم احتاج الى عقد اخر ناقل شرعي كبيع او صلح او هبة **الثالثة**
عشر قد عرفت انه يجب على الحاكم امضاء حكم حكم به حاكم اخر مقبول الحكم عنده في واقعة خاصة ولا يجوز له نقضه والظ انه اجماعي ونقل الاجماع
عليه مستفيض والاخبار يدل عليه كما مر والمراد بامضائه العمل بمقتضاه ولو انكر المحكوم عليه حق المحكوم له فحضرا عند الحاكم الثاني وادعى
المحكوم له الحق وانكر غريمه وتمسك المحكوم له بحكم الحاكم الاول يجوز للثاني الحكم له به كما يجوز للحاكم بالبينة والحلف والحاصل ان الحكم السابق ايض
طريق لاثبات الحق كالبينة واليمين والاقرار ويمكن ان يكون قوله في بعض الروايات المتقدمة اتى سنة قايمة اشارة الى ذلك ايض فاذا سمع
الدعوى والانكار وظهر له الحكم السابق ظهورا علميا يحكم له ثانيا لاجل ذلك الحكم اذ بعد علمه وفتواه بوجوب اتباعه وعدم جواز رده يكون
ذلك حكم الله في حقهما عنده فيجب عليه الحكم بمقتضاه والتحقيق انه وان وجب امضاؤه عليه ولكن لا يجوز له الحكم بجواز ابتناء الاول على فتوى مخالفه
لرايه وانا لا افهم وجه الامضاء وعدم وجوب الحكم بمقتضاه بل هما متلازمان ولا مخالفة للراي ابدا اذ كون كل ما حكم به المجتهد على احد الخصمين
وله بعد الترافع حكم الله في حقهما اجماعي بل ضروري لا يحتمل المخالفة فراي كل مجتهد ان هذا حكم الله في حقهما وفتواه على ذلك وان خالف مع

قطع

قطع النظر عن ذلك الحكم ولكنه غير المورد وكذا الاتهم معنى ما قيل من انه يجب عليه الامضاء ولا يجوز نقله الحكم بصحة لجواز مخالفته لنفس الامر احتمال
كذب المدعي والشهود او خطائهم وفيه ان الصحة هنا ليست الا ترتب الاثر شرعا وهو لازم وجوب الامضاء فلا معنى لوجوب احدهما وعدم وجوب
الاخر نعم لو اراد بعدم جواز الحكم بالصحة الحكم بمطابقة الواقع ونفس الامر فهو كذلك ولكنه كذلك بالنسبة الى حكم نفسه ايض ولا فرق في وجوب
الانفاذ بين ما اذا كان الحاكم الاول حيا باقيا على شرائط القضاء او غير باق بان صار فاسقا بعد الحكم وقبل الانفاذ او مجنونا او كان ميتا وفرق
بعضهم بين الموت والفسق بوجوب الانفاذ على الاول دون الثاني وان كان الثاني ايض ماضيا لو طرء الفسق بعد الانفاذ لا وجه له كما صرح به المحقق الاردبيلي
ثم ان ما ذكرنا من وجوب الانفاذ والحكم بمقتضاه انما هو اذا علم الحاكم الثاني بالحكم الاول اما بحضوره مجلس الحكم وسماعه الدعوى والانكار والمرافعة والحكم
او ثبت ذلك عنده ثبوتا علميا باخبار متواترة او محفوفة بقراين مفيدة للعلم وفي حكم العلم اقرار المتخاصمين لنفوذ اقرار العقلاء على انفسهم والظ انه
اجماعي ولا كلام في شيء من ذلك وانما الكلام فيما اذا لم يعلم الحاكم الثاني بالحكم الاول بل ظنه باحد الطرق المورثة للمظنة فهل يجب عليه الامضاء ام لا
والطرق التي اختلفوا فيها ثلثة الاول الكتابة بان يكتب قاض اما مطلقا او الى خصوص حاكم اخر ان فلانا حضر مجلس الحكم وادعى على فلان وحكمت له او عليه بالمدعى
او كتب اني حكمت على فلان بكذا ولا خلاف في عدم اعتبارها لو كان المحكوم به من حقوق الله بل ادعى عليه الاجماع لوجوب درءها بالشبهة ولو كان من حقوق
الناس فالمشهور فيها ايض ذلك بل قيل بلا خلاف يوجد الا من الاسكافي بل عن السرائر والخلاف وغيرهما وفي ير الاجماع عليه للاصل وروايتي طلحة والسكوني ان
عليا ع كان لا يجيز كتاب قاض في حد ولا في غيره حتى وليت بنو امية فاجازوا بالبينات وضعفهما لو كان منجبر بالشهرة العظيمة والاجماعات المحكية والادلة
القاطعة من الكتاب والسنة المانعة من العمل بالمظنة فان مجرد الكتاب لا يفيد ازيد منها لاحتمالها التزوير او عبث الكاتب وعدم قصده بما فيها وغير ذلك
من الاحتمالات خلافا للمحكي عن الاسكافي فقال باعتبارها في حقوق الناس وظاهر المحقق الاردبيلي الميل اليه بل في حقوق الله ايض قال بعد نقل قول
الاسكافي وذلك غير بعيد اذ قد يحصل الظن المتاخم للعلم اقوى من الذي حصل من الشاهدين بالعلم بالامن من التزوير وانه كتب قصدا لا غير فاذا ثبت
باي وجه كان مثل خبر المحفوف بالقراين المفيدة للعلم يجب اجراؤه من غير توقف ويكون ذلك مقصود ابن الجنيد ويمكن ان لا ينازع فيه احد ويكون مقصود
الباقي المنع من غير تلك الصور بل الصورة التي لم يكن مامونة من التزوير ولا معلوما كونه مكتوبا قصدا ولهذا يجوز العمل بالمكاتبة في الرواية واخذ المسئلة
والحديث وبالجملة لا ينبغي النزاع في صورة العلم ويمكن النزاع في صورة الظن ويمكن القول به هناك ايضا اذا كان اقوى من ظن الشاهدين ويكون احتمال
النقيض مجرد التجويز العقلي مثل صيرورة اواني البيوت علماء عالمين بجميع العلوم والقول بعدمه في غير ذلك هذا في حقوق الناس واما في حقوق الله فيحتمل ذلك
ايض لما مر ويحتمل العدم للدرء بالشبهات انتهى ورد ذلك بان ذلك فرع قيام دليل قاطع على جواز العمل بالظن مطلقا ولم نجده في المورد مما يتعلق بالموضوعات او
كان الظن متاخما للعلم ومجرد كون ظن الكتابة اقوى من ظن الشهادة لا يوجب قطعيته ولا حجيته الا ان يكون حجية الاخير من حيث افادتها المظنة وهو مم
بل هو من جهة ادلة الادلة الاربعة وهي ادلة قاطعة او ظنون مخصوصة مجمع عليها فلا وجه لقياس الكتابة على الشهادة ولا على الرواية واخذ المسئلة لقيام الادلة فيهما
على حجية الظن فيهما ولذا يكتفي فيهما بظن ما ولو لم يفد الظن الاقوى **اقول** ما ذكره الراد صحيح لا غبار عليه الا ان مقتضى كلام الاردبيلي اعتبار الكتابة
الموجبة للعلم كما هو صريح صدر كلامه الى قوله ويمكن النزاع في صورة الظن والمستفاد من ذيله ايض لانه اعتبر فيه ما كان احتمال خلافه مجرد التجويز العقلي
ومثل صيرورة الاواني علماء متبحرين هذا وان كان ظنا عند الحكماء ولكنه علم عرفا وشرعا لانه العلم العادي الحجة على اعتباره شرعا كما بيناه في عوايد الايام
ولا كلام في اعتبار ذلك نعم يرد عليه ح انه لا وجه لقياسه على الشهادة والرواية واخذ المسئلة لانها ليست بهذه المثابة البتة وان كانت حجيتها معلومة
من جهة الادلة وبالجملة كلام الاردبيلي لا يخلو عن اضطراب ان كان الظاهر ان مراده العلم العادي فيرجع نزاعه مع القوم لفظيا **الثاني** اخبار الحاكم
الاول مشافهة اني حكمت بكذا وفي انفاذه ووجوب اعتباره وعدمهما خلاف الاول للفاضل في عد وشا والشهيدين في س ولك والثاني للخلاف وفي
وتردد في يع ويرد دليل الاول انه يثبت ان حكم الحاكم حكم الامام والرد عليه حرام وانه اقوى من الشاهدين ويرد الاول بانه لا كلام في وجوب انفاذ حكم
الحاكم وانما الكلام في انه هل يثبت باخباره بعد الحكم ولذا قال الاردبيلي وليس اثباته بقول الحاكم اقوى من اثباته بعدلين اذ هما عدلان وهو عدل
واحد وقول العدلين حجة دون الواحد ومنه يعلم رد الثاني ايض مع انه انما يفيد لو كان قبول العدلين لاجل المظنة وليس كك ودليل الثاني الاصل وكون
الحكم الثاني بمجرد اخبار الاول حكما بغير علم وهو كك فالثاني هو الاقوى نعم لو ضم مع اخباره قراين مفيدة للعلم بصدوره الحكم تجب اعتباره **الثالث**
الشهادة على حكمه بان يشهد عدلان على صدور الحكم منه لفلان على فلان بعد الترافع بكذا وكذا وقد وقع الخلاف فيها فقيل بعدم قبولها مط ويظهر
من لف انه قول جماعة قال وربما منع من ذلك جماعة من علمائنا للاصل المتقدم ذكره مرارا ولدليل روايتي طلحة والسكوني المتقدمتين حيث قال فاجازوا
بالبينات ورد الاصل بما ياتي والروايتان بضعفهما سندا الخالي عن الجابر هنا ودلالة لظهور سياقهما في ان البينة التي كانت بنوا امية يجيزونها انما هي على
صحة الكتابة لا على اصل الحكم وقيل بعدم القبول ان كانت البينة مجردة عن الاشهاد اي لم يشهدهما الحاكم الاول على حكمه في الواقعة والقبول ان اشهدهما
وهو مذهب المحقق في فع بل قيل بعدم خلاف فيه بين الاصحاب كافة اما الاول فلما مر من الاصل واما الثاني فلظاهر الاجماع ومسيس الحاجة اليه في اثبات
الحقوق مع تباعد البلاد وتعذر فعل الشهود او تعسرها وعدم مساعدة شهود الفرع ايض على النقل والشهادة الثالثة غير مسموعة ولانها لو لم يقبل
لبطلت الحجج مع تطاول المدة ولادى الى استمرار الخصومة في الواقعة الواحدة ولان الغريمين لو تصادقا ان الحاكم الاول حكم بينهما الزمهما الثاني ما حكم به

في انهاء حكم الحاكم الى آخر

الاول اجماعا على الظاهر المصرح به في بعض الكلمات فكذا اذا قامت البينة اذ يثبت بالشهود ما يثبت بالاقرار وما ال المحقق الاردبيلي الى القبول مطلقا لان حكم الحاكم حجة متبع يجب انفاذه والعمل بمقتضاه على اي طريق ثبت عند حاكم اخر سواء كان باقرار الخصم او البينة ولعله تعقل مدخلية للاشهاد في اعتبارها **اقول** ان كان هناك دليل على وجوب قبول شهادة العدلين مطلقا كما هو كذلك او في خصوص المورد فالحق القبول مطلقا من غير مدخلية للاشهاد فيه وان لم يكن فالحق عدم القبول كذلك واما التفصيل المذكور فلا ارى له وجها مقبولا الا ما قد يتوهم مع اصالة حجية شهادة العدلين من ظاهر الاجماع على عدم القبول هنا مع عدم الاشهاد او ما قد يتوهم مع اصالة عدم الحجية من ظاهر الاجماع على القبول مع الاشهاد وما قد يتوهم من مسيس الحاجة واقتضاء الضرورة للقبول واللزوم تقدير الضرورة بقدرها واندفاعها بالقبول مع الاشهاد فيجب الاقتصار عليه وهما ضعيفان جدا لمنع الاجماعين سيما في جانب عدم القبول ومنع مسيس الحاجة اولا لامكان حصول العلم بالحكم بواسطة القراين المنضمة مع العدل او العدلين او جماعة من غير العدول سيما مع الكتابة وامكان اشهاد الشاهدين على شهادة الاصل وغير ذلك مع انه قد لا يرتفع الضرورة بالشهادة مع اشهاد الحاكم ايضا لعدم تمكن الشاهدين من المسافرة وبالجملة اللازم في هذه المسألة البناء على حجية مطلق شهادة العدلين وعدمها وسيأتي تحقيقه في باب الشهادات ولكن ذلك اذا شهدا بالحكم بان يقولا كنا في مجلس المرافعة فادعى فلان على فلان وانكر المدعى عليه او كان غائبا فحكم عليه الحاكم بعد الاتيان بما كان عليه في النزاع وكذا لو علما بالدعوى والنزاع بالقراين ثم سمعا الحكم ولكن لو سمعا من الحاكم اخباره بالحكم اي قال لهما اني حكمت قبل ذلك لا يقبل الشهادة لما عرفت من عدم وجوب قبول اخبار الحاكم بنفسه بذلك عند الحاكم الاخر وكذا اذا حكم الاول ثم كتب حكمه في ورقة فقال للشهود او الحاكم الثاني ما في هذه الورقة حكمي لم يجز للشهود ان يشهدوا بالحكم بمجرد ذلك ولا للحاكم ان ينفذه لسماعه او لشهادة هذه الشهود وهو ظاهر مما تقدم وصرح به جماعة منهم الفاضل في شا والاردبيلي في شرحه وغيرهما نعم لو كتب صورة حكمه قبل صدوره ثم قال بمحضر الحاكم الثاني او الشهود حكمت لفلان بما في هذه الورقة وحفظت الورقة بحيث امن من التغيير يحتمل جواز انفاذه وقبول الشهادة بها فتأمل

المطلب الثاني في كيفية القضاء والحكم والاحتياج الى المدعي والدعوى والمدعى عليه وجوابه ولكل منها متعلقا فههنا سبعة فصول

الفصل الاول في بيان شان القاضي ووظيفته بالنسبة الى كل من المتداعيين او وكيلهما وفيه مسائل **الاولى** لا خلاف في وجوب التسوية بين الخصوم في العدل في الحكم فلا يجوز التفرقة فيه بين المسلم والكافر او الشريف والوضيع او العادل والفاسق او غيرهم والاجماع منعقد عليه و صريح الكتاب يرشد اليه قال الله سبحانه ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل وقال الله عز وجل يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ان لا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوى وقال جل شانه يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى الى غير ذلك والاخبار فيه مستفيضة ولو كان في العدل مظنة الضرر بما لا يرضى به الشارع يجب ترك الحكم دون الحكم بغير العدل ومع ظنه في الترك ايضا فالظاهر الجواز ولا يبعد ترجيح اكثر الضررين واشدهما وهل يجب التسوية بينهما في غير ذلك من وجوه الاكرام ام يستحب ذهب الصدوقان الى الاول وهو ظاهر النهاية وصريح المحقق والفاضل في غير المختلف ونسبه في المسالك والروضة و الكفاية والمفاتيح والمعتمد الى المشهور وذهب الديلمي والفاضل في المختلف الى الثاني واختاره الحلي وجعل القول بالوجوب توهم من لا بصيرة له بهذا الشان و ظاهر الكفاية التردد والحق هو الاول لقول علي ع لشريح في رواية مسلمة ثم واس بين المسلمين بوجهك ومنطقك ومجلسك حتى لا يطمع قريبك في حيفك ولا ييأس عدوك من عدلك ورواية السكوني عن الصادق ع قال قال امير المؤمنين ع من ابتلي بالقضاء فليواس بينهم في الاشارة وفي النظر وفي المجلس ومثلها مرسلة الفقيه عن النبي ص وفيها فليساو بدل فليواس وقول النبي ص من ابتلي بالقضاء بين المسلمين فليعدل بينهم في لحظه واشارته و مقعده ولا يرفعن صوته على احدهما ما لا يرفع على الاخر وقول الرضا ع في فقهه واعلم انه يجب عليك ان تساوي بين الخصمين حتى النظر اليهما حتى لا يكون نظرك الى احدهما اكثر من نظرك الى الثاني ولان تخصيص احدهما بما يوجب كسر قلب الاخر ومنعه عن اقامة حجته والايراد على الروايات بانها ضعيفة سندا فلا يثبت منها حكم مخالف للاصل مردود بعد تسليم هذا الضعف عندنا سيما مع صحة الاولى عمن اجمعوا على تصحيح ما يصح عنه وانجبارها بالشهرتين نعم غير الاخيرة لا يدل الا على وجوب التساوي في بعض وجوه الاكرام فيبقى مثل التعظيم والتكريم والقيام والاذن في التكلم باقيا تحت الاصل والاخيرة وان كانت عامة الا ان الشهرة التي ادعوها ليست الا في بعض الوجوه لانه المصرح به في كلام الاكثر فلا يبعد تخصيص الوجوب بما في غير الاخيرة الا ان المستفاد من التعليل في الاولى التعميم وهو الاقرب احتج الاخرون اما على نفي الوجوب فبالاصل واما على الاستحباب فبالروايات المتقدمة حيث يتسامح في ادلة السنن وجوابه قد ظهر **فروع** أ الامر بالمواساة في الوجه يشمل المساواة في التوجه وعدمه وطلاقة الوجه وعدمها وان كان الظاهر منها هو الاول وبالمواساة في المنطق يشمل المساواة في الكمية والكيفية ويعم ما يتعلق بالدعوى وغيره من انواع التكلم وفي المجلس المساواة في القرب وكيفية الجلوس ب لو دخل الخصمان قبل اظهار الدعوى وجلس احدهما اقرب الى الحاكم يجب ان يسوي بينهما بعد الاظهار ايضا واذا رضي الادنى مجلسا بما هو عليه فهل يسقط شرعية المساواة ام لا فيه وجهان من ان الحكمة في الامر بالمساواة هو عدم طمع القريب وعدم كسر قلب البعيد ومن اطلاقات الروايات وعدم المقيد والاوجه الثاني لامكان تعدد العلة والاطلاق غير المعللة من الروايات ج عدوا من وجوه الاكرام الانصات والمراد به الاصغاء الى كلامه والحكم بوجوبه واستحبابه لعموم الرضوي والتعليل ذاك د عدوا منه التسوية في السلام عليهما والجواب لهما ان سلما معا وهو كذلك للسلام ولو سلم احدهما دون الاخر يجب الجواب لمن سلم ولا يجب شيء للاخر ولو ابتدأ احدهما بالسلام فهل يجب او يستحب تاخير الجواب [illegible] لان

قبوله

في كيفية القضاء والحكم والاحتياج الى الدعوى والمدعي والمدعى عليه وبيان شأن القاضي ووظيفته الى المتنازعين

يسلم

كتاب القضاء في استماع الدعوى

يسلم الاخرام لا اختار في المسالك الاول اذا لم يبطل الفصل بحيث يخرج عن كونه جوابا للاول والاظهر الثاني لان البدءة بجواب سلام من ابتدأ
بالسلام لا ينافي التسوية عرفا بل يمكن ان يقال ان التاخير ينافيها حيث بادر بجواب احدهما واخر جواب الاخر بل لو قلنا بمنافاة المبادرة بجواب البادي
للتسوية لا يجب التاخير ايضا على القول بالوجوب ولا يستحب على القول بالاستحباب لان وجوبها واستحبابها انما هو فيما اذا علم بتسليمهما معا وغيره
متيقن بعد هي وجوب التسوية او استحبابها مختص بالافعال الظاهرية دون الميل القلبي بمعنى محبة احدهما او الميل الى التكلم معه والقرب اليه في المجلس و
التعظيم له او الميل الى ان يكون حكم الله موافقا لهواه للاصل ولان الحكم على القلب غير مستطاع واما قضية قاضي بني اسرائيل المروية عن الباقر
في صحيحة الثمالي فلا يدل على ان المؤاخذة كانت على الامر القلبي بل كانت على ما قاله بقوله فقلت اللهم الخ حيث اظهر باللسان ما كان في قلبه وان لم
يظهره على الخصمين نعم يستحب الاجتهاد في تطهير السر بحيث يساوي عنده جميع عباد الله ولكنه لا يختص بالقاضي وكلامنا فيما يجب او يستحب على شخص من
حيث هو قاض ولا يختص وجوب التسوية فيما ذكر بحال حضور الخصمين معا بل يجب مع عتاب احدهما ايضا لاطلاقات الروايات وايجابه طمع من يزيد
اكرامه الذي هو علة المنع في الرواية الاولى من الحكم بوجوب التسوية او استحبابها مشروط بما اذا تساوى الخصوم في الكفر والاسلام فلو كان احدهما مسلما
والاخر كافرا جاز قيام الكافر مع جلوس المسلم او كون المسلم اعلى منزلا منه علوا صوريا او معنويا بلا اعرف فيه خلافا ونقل عليه الاجماع ايضا والدليل
عليه مضافا الى اختصاص رواية سلمة والنبوي بالمسلمين واحتمال رجاع الضمير في قوله بينهم في رواية السكوني الى المتراضعين المسلمين وضعف
الاخيرة وخلوها عن الجابر في المقام ما روي ان عليا ع جلس بجنب شريح في حكومة له مع يهودي في درع وقال لو كان خصمي مسلما لجلست معه بين
يديك ولكني سمعت رسول الله ص يقول لا تساووهم في المجلس وضعفه منجبر بالعمل وهل يختص ذلك بالمجلس او يتعدى الى غيره ايضا الظاهر التعدي كما اختاره
في الروضة واليه ذهب والدي في المعتمد واستقربه بعض المعاصرين للاصل واختصاص النصوص بحكم التبادر واختصاص المورد بالمسلمين وخلو ما يتعمم
العموم عن الجابر مع ضعفه **الثانية** قالوا لا يجوز للحاكم ان يلقن احد الخصمين ما يستظهر به على خصمه ويستنصره ويغلب عليه وان يهديه الى
وجوه الحجاج واستدلوا عليه بظاهر الوفاق وبانه منصوب لسد باب المنازعة لا لفتح بابها فتجويزه ينافي الحكمة الباعثة لتعينه وتامل فيه السبزواري ولعل ما
الاردبيلي الى الجواز ان لم يرد بذلك تعليم ما ليس بحق وجنح اليه بعض معاصرينا والحق الحرمة مطلقا سواء كان تلقين احد الخصمين بيانا ما يوجب استظهاره
من غير ان يامره بقوله او فعله مثل ان يقول لمن لا يرضى بالحلف اذا ادعى عليه كل من ادعى بالظن لا يرد عليه اليمين او ان ادعت بالظن لا يجوز لخصمك الرد او
يقول لمن يريد الجواب بالاداء في مقابلة دعوى القرض كل من يجيب بالاداء يجب عليه الاثبات والمنكر ليس كذلك او يامره بالقول والفعل مثل ان يقول
ادع بالظن او انكر القرض او انكل او رد اليمين وسواء كان ذلك مع علم الحاكم بان ما يلقنه مخالف للواقع مثل ان يامره بادعاء الظن مع علمه بانه يدعي
العلم او بانكار القرض مع علمه بتحققه او بتعيين المدعى به مع علمه بكونه مجهولا للمدعي او يعلم انه مطابق للواقع او لا يعلم فيه احد الامرين مثل ان يلقنه بدعوى
الظن فيما لم يعلم انه ظان او عالم لكون الجميع منافيا للتسوية المامور بها وكون بعض صورها اعانة على الاثم وبعض اغراء بالمنكر وتجويز التلقين بما
يوجب التوصل الى الحق ودفع الضرر اذا علم انه لا يهتدي اليه فيضيع حقه ضعيف لانه مع علم الحاكم يحكم بعلمه فلا يحصل ضرر ولما ما ذكروه دليلا على عدم
الجواز مطلقا من ايجابه فتح باب المنازعة فضعيف لمنع عدم جواز فتحها كلية اولا وعدم ايجابه له على الاطراد ثانيا هذا حكم التلقين واما الاستفسار المؤدي
الى تصحيح الدعوى او الجواب فهو ايضا غير جائز لما مر من منافاة التسوية وايجابه في بعض الصور اعانة على الاثم سواء كان قبل تكلم من يستفسر منه كان يستفسر
عن المدعى عليه بعد دعوى القرض عليه هل ما استقرضت او استقرضت واديت وقد يضم معه ما يوجب الجواب بما يستظهره مثل ان يقول او ما استقرضت
حتى يكون البينة على المدعي او اديت حتى يكون البينة عليك او بعد التكلم مثل ان يستفسر عمن يجيب بعدم اشتغال الذمة انه هل اديت او ما استقرضت
والله العالم **الثالثة** اذا دخل الخصمان فان بدر واحدهما بالدعوى سمع منه وان لم يبدر وسكتا فلا يجب على الحاكم الامر بالتكلم ووجهه ظاهر وهل
يستحب ولم اعثر على دليل على الاستحباب وظاهر الحلي عدم الاستحباب حيث قال ولا ينبغي
ذكروا انه يستحب ان يقول هو او من يامره تكلما او ليتكلم المدعي منكما ولم اعثر على دليل على الاستحباب وظاهر الحلي عدم الاستحباب حيث قال ولا ينبغي
للحاكم ان يسئل الخصمين والمستحب له تركهما حتى يبدءا بالكلام فان صمتا فله ان يقول لهما ان كنتما حضرتما لشيء فاذكراه انتهى وقال والدي طاب ثراه في المعتمد
بالاستحباب لو عرف كون الحياء او احتشام مانعا لهما عن المبادرة وليس ببعيد ثم انهم قالوا انه اذا استحب التكلم يكره تخصيص احدهما بالخطاب لمخالفته للتسوية
وفيه منع لعدم منافاته التسوية عرفا لانه ابتداء الكلام ومجرد تقديم الالتفات الى احدهما سيما اذا علم كونه مدعيا لا يخالف التسوية عرفا وبذلك يوجه الحكم
بالكراهة هنا ممن حكم بوجوب التسوية في التكلم وفيه ما فيه ووجهه في المعتمد بان الحكم بالحرمة لاجل الانجبار وهو فيما نحن فيه مفقود فلا يثبت من عموم الاخبار
سوى الكراهة وهو ايضا غير جيد **الرابعة** اذا ازدحم جماعة من المدعين فان جاؤوا على التعاقب وعرف ذلك الترتيب قالوا يقدم الاسبق فالاسبق
وان جاؤوا معا او لم يعرف الترتيب اقرع بينهم وقدم من خرجت قرعته وقيل يكتب اسماء المدعين ويجعلها تحت ساتر ثم يخرج رقعة رقعة ثم يستدعي صاحبها
فيحكم له وهذا ايضا نوع من القرعة وقيل بالاول الا ان يكثروا ويعسر الاقراع فبالثاني وقيل بجواز الامرين مطلقا ونسبه في المسالك الى الاشهر واصل
هذا الحكم مشهور بين الاصحاب مصرح به في كلماتهم بل لم اعثر فيه على مخالف واطلاق عباراتهم يشمل ما لو تزاحموا في مجرد الورود والحضور عند الحاكم و
ان لم يتكلموا بعد ولم يطلبوا الترافع بل كانوا ساكتين وما لو تزاحموا في بيان الدعوى وطلب الترافع ايضا وما بدر واحدهم بطلبه مع سكوت الباقين و
الظاهر ان مرادهم انما هو في غير الصورة الاخيرة لان الحكم بتقديم الاسبق ورودا فيها مشكل جدا لان الحكم والقضاء في الوقايع الخاصة والقضايا الجزئية

في التسوية بين الخصمين

في تلقين الحاكم احد الخصمين

في ما لو ازدحم جماعة من المدعين

لا يجب الا بطلب المدعى وتراضيهم معه يجب فطلب اعلامه يجب الاشتغال بقطع دعواه ولم يجب الاشتغال بقطع ساير الدعاوى بعد فعلى القول بكون وجوب
الاشتغال بعد الطلب فوريا يكون بطلان اطلاق وجوب تقديم الاسبق ظاهرا بل يجب تقديم البادي بالطلب وان لم يكن اسبق ورودا وعلى القول بعدم
الفورية نقول ان ما يجب الاشتغال به بعد لا يمكن ان يجب تقديمه على واجب لو لم يكن فوريا والا انقلب غير الواجب واجبا بل لا يبعد ان يقال ان الصورة
الاولى ايضا خارجة عن مقصودهم لان قطع الدعوى مع سكوت المدعى عدم طلبه ليس بجايز فكيف يحكم بوجوب تقديمه الا ان يقال ان المراد تقديم
الامر بالتكلم واستحبابا اصلة الاينافى وجوب تقديم بعض افراده ولكن حينئذ ان اكثر الاصحاب لم يذكروا على ما حكوا به من وجوب تقديم الاسبق مع العلم
بالسبق والقرعة بدونه دليلا ويظهر من المسالك انه لرعاية التسوية بين الخصوم وفيه ان الثابت من التسوية هو وجوبه او استحبابا بالنسبة الى الخصمين
متخاصمين واما بالنسبة الى خصمين اخرين فغير ثابت واستدل في الكفاية على الاول في المعتمد بالاولوية وعلى تسليمها منع صلاحيتها لايجاب التقديم
وعلى الثاني منع الاشكال لانه انما يكون اذا علم استحقاق احدهما للتقديم ولم يتعين واما اذا لم يعلم الاستحقاق فالحكم التخيير نعم يظهر من السراير انه ورد بهذا الحكم
رواية حيث قال فاذا جلس حكم للاول فالاول فان لم يعلم بالاول ودخلوا دفعة روى اصحابنا انه يتقدم الى من يأمر كل من حضر للتحاكم اليه ان يكتب اسمه واسم
ابيه وما يعرف به من الصفات الغالبة عليه دون الالقاب المكروهة فاذا فعلوا ذلك وكتب اسمائهم واسماء خصومهم في الرقاع قبض ذلك كله وخلطه وجعلها
تحت شيء يستره به عن بصره ثم ياخذ منها رقعة ينظر فيها ويدعوا باسم صاحبها وخصمه فينظر بينهما انتهى وهذه الرواية وان كانت ضعيفة ولكن بملاحظة
اشتهار الحكم عند الاصحاب اشتهارا قويا كاد ان يكون اجماعا لا يبعد القول بثبوت هذا الحكم **فروع** الاول اذا آل الامر الى الاقراع فهل يقتصر الى كتب اسم المدعى وجوبا
او يكتب اسم خصمه ايضا المشهور الاول لانه المستحق للتقديم او التاخير واما المجهول استحقاقه فهو الخصم تابع له نعم لو ثبت للخصوم ايضا استحقاقا عند تعدد
يفتقر الى قرعة اخرى لعدم وقاع منعقد في القرعة الواحدة ولكنه يثبت فللمدعى الاختيار في التعيين مع التعدد ولا يخفى ان هذا الدليل انما يتم لو كان الموجب
للاقراع هنا وضعه لكل امر مشكل ولو كان موجبه الرواية المتقدمة فلا بد من كتب اسم الخصم ايضا تعبد الذكره فيها **ب** صرح في المسالك والتحرير بان المقدم
بالسبق او القرعة انما يقدم في دعوى واحدة فلو قال لي دعوى اخرى مع هذا الخصم او مع غيره لم يسمع الى ان يفرغ القاضي عن سماع دعوى ساير الحاضرين ثم
يسمع دعواه ومستند الحكم غير واضح فالحكم بوجوب التاخير مشكل **ج** يجوز لمن حقه التقديم بالسبق او القرعة اسقاط حقه فيقدم من لم يسبق بعده
او خرجت القرعة له ولو وهب حقه لغيره فهل يجب تقديمه او يجوز او يقدم من له السبق قيل بالاول لان الحق صار له ويحتمل ان الثابت له بنفسه وهو
الشغل بالاشتغال موقوف على الدليل وليس فالظاهر الثالث وهل يجوز للحاكم الشفاعة في الاسقاط او الهبة الظاهر نعم للاصل **د** اذا تحضر الخصمان فسبق
احدهما الى الدعوى ثم قطع المدعى عليه دعواه ابدى دعوى اخرى او قال انا المدعي لم يسمع منه دعواه ابدا الا ان يتم حتى يجيب عن الدعوى وينتهي الحكومة ويمكن بعرفه
ان يستدل عليه بمحل التسوية في عدم الرضا واذا تحاكم خصمان فادعى كل واحد منهما على صاحبه دعوى فالذي يبدء بالدعوى احق من صاحبه ان يسمع منه فاذا
ادعيا جميعا فالدعوى للذي على يمين خصمه وضعفه بالعمل مجبور واستدل في المسالك على هذا الحكم بما سبق من وجوب تقديم السابق وفيه ان هذا
انما يتم لو كان المراد بالسابق فيما سبق السابق بالدعوى ولو ابتداء مطلقا فالمشهور بين الاصحاب كما في لف وغيره انه يسمع الدعوى من الذي على يمين صاحبه
وهو المحكي عن علي بن بابويه في رسالته والمفيد في مقنعه والشيخ في النهاية وادعى عليه الشيخ في الخلاف الاجماع وقال السيد انه مما انفردت به الامامية
وادعى الاجماع عليه ايضا والشيخ بعد ان ادعى اجماع الطائفة مال الى القرعة واستوجهه في المسالك وظاهر الكفاية والمفاتيح التوقف والاصل فيه ما
رواه محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام انه قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله قضى ان يقدم صاحب اليمين في المجلس بالكلام واعترض بجواز ان يكون المراد باليمين يمين الفاضي
كما احتمله في المفاتيح او الحلف كما احتمله الاسكافي لانه صاحب اليمين ان شاء احلف خصمه وان لم يشأ لم يحلف بل يحتمل ان يكون المراد بالتقديم بالكلام
التقديم بتكلم الحاكم معه ورد بالمخالفة للظاهر وبنقل الاتفاق في المسالك على ان المراد منه يمين الخصم وبان الاصحاب حملوه عليه وفهمهم قرينة و
بصحيحة ابن سنان عن الصادق عليه السلام انه قال اذا تقدمت مع خصم الى وال او الى قاض فكن عن يمينه يعني يمين الخصم وفي الاول انا لو سلمنا مخالفة الاول للظاهر
الثاني والثالث ممنوع والاتفاق المدعى غير ثابت والصحيحة لا يفيد اذ لا بد من رجحان التيامن المرغب فيه في كل شيء الا ان الحلي والشيخ في ط قال انه
روى اصحابنا انه تقدم من على يمين صاحبه وكذا يدل عليه الرضوي المتقدم وهما منجبران بالشهرة والاجماع المنقول فلا مناص عن العمل بهما هذا ما ذكر
من تقديم الاسبق انما هو فيما لم يستضر غيره بالتاخر ولو استضر يقدم دفعا للضرر وعدم الشهرة الجابرة ولا يبعد جواز تقديم المرأة مطلقا لعدم
الانجبار وقد ذكروا ان المفتي والمدرس ايضا كالقاضي عند تزاحم المستفتين والطلبة في وجوب تقديم الاسبق او القرعة وماخذ الحكم غير معلوم
الخامسة قد صرح كثير من الاصحاب منهم الشيخ في المبسوط باستحباب ترغيب الخصمين الى الصلح للقاضي ويظهر من السراير ذهاب جمع الى عدم الجواز
حيث قال وله ان يامرهما بالصلح ويشير بذلك لقوله تعالى والصلح خير وما هو خير فللانسان فعله بغير خلاف من محصل وقد يشتبه هذا الموضع على كثير
من المتفقهة فيظن انه لا يجوز للحاكم ان يامر بالصلح ولا يشير به وهذا خطاء من قائله انتهى وتفصيل الكلام ان ترغيب الحاكم في الصلح اما يكون بعد
الحضور للمرافعة وقبل بيان الدعوى او يكون بعد البيان وقبل ثبوت الحق بالبينة او اليمين او الاقرار او سقوطه بالحلف او يكون بعد الثبوت او
السقوط وقبل الحكم والظاهر الثبوت او السقوط او يكون بعده ولا ينبغي الارتياب في استحباب الترغيب في الاوليين ويدل عليه قوله تعالى والصلح خير وقوله
سبحانه انما المؤمنون اخوة فاصلحوا بين اخويكم وقوله جل شانه فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم وقوله عز اسمه ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ان تبروا

في استحباب ترغيب الخصمين الى الصلح

فتتقوا

وتتقوا وتصلحوا بين الناس والمروي في تفسير الامام وهو طويل يذكر فيه كيفية قضاء رسول الله ص وفي آخره فاذا ثبت عنده ذلك لم يهتك ستر الشاهدين ولا عابهما ولا وبخهما ولكن يدعو الخصوم الى الصلح فلا يزال بهم حتى يصطلحوا الحديث وصحيحة هشام بن سالم لان اصلح بين اثنين احب الي من ان اتصدق بدينار ورواية ابي حنيفة سابق الحاج قال مر بنا المفضل وانا وختني نتشاجر في ميراث فوقف علينا ساعة ثم قال لنا تعالوا الى المنزل فاتيناه فاصلح بيننا باربعمائة درهم فدفعها الينا من عنده حتى اذا استوثق كل منا من صاحبه قال اما انها ليست من مالي ولكن ابو عبد الله عم امرني اذا تنازع رجلان من اصحابنا في شيء ان اصلح بينهما وافتديها من ماله والظاهر ان الصلاح ان المستحب للقاضي الترغيب في اصل الصلح واما التوسط فيما يصطلحا به فيحوله الى ثالث ولعله لمخافة ان يحتشما او احدهما عن القاضي فيقع الصلح من غير رضاه واما في الثالث فان اعلم الحاكم المدعي بالثبوت او المنكر بالسقوط فكالاخير ويأتي حكمه والا فان طلب منه تنجيز الحكم او علم مطالبته بشاهد الحال فالظاهر عدم الجواز لمنافاته للفورية الثابتة من مطالبة التنجيز والا فان علم انه لو اظهر الحكم لم يرض من له الحكم بالصلح فلا يجوز ايض لكونه تدليسا وخيانة وان لم يعلم ذلك فلا يبعد الجواز للاصل بل الاستحباب للعمومات المتقدمة ويدل عليه ايض حديث قضاء علي عم بين صاحبي الارغفة الثمانية المروي في الكافي والفقيه والتهذيب قال والدي العلامة في مد بعد الجواز مع جهل صاحب الحق بعلم الحاكم بالحق مط ثم لو ارتكب القاضي المحرم وامر بالصلح او رغب فيه فيما يحرم ورضي به فقال والدي العلامة بصحة الصلح لعدم تعلق النهي به بل بامر الحاكم نعم له خيار الفسخ بعد علمه واما في الاخير فالاستحباب غير واضح لانه حقيقة ليس ترغيبا في الصلح لان الظ منه هو ما يكون قبل ثبوت الحق لاسقاط اليمين او رفع تجشم الاثبات بل هو ترغيب لاحدهما باسقاط الحق او بذل المال لغير مستحقه والظ ان اضافة الاصحاب الترغيب الى ضمير التثنية لتخصيصهم الاستحباب بغير هذه الصورة اذ لا معنى لترغيب الخصمين ح كما لا يخفى وقول المحقق والفاضل في الشرايع والقواعد بكراهة شفاعة الحاكم في اسقاط الحق منزل على ذلك ايض فلا تنافي بين قولهما باستحباب الترغيب في الصلح والكراهة في هذه الشفاعة ولا حاجة في الجمع بينهما الى جعل الصلح متوسطا بين الاسقاط وعدمه او جعله مستثنى او حمله على بعث غيره على ترغيبهما في ذلك كما في المسالك وظ جماعة كالمفيد والنهاية والكامل والمراسم والسرائر عدم جواز الشفاعة ودليلهم رواية السكوني وفيها ولا يشفع في حق امرء مسلم ولا غيره الا باذنه والنبوي لما اشتاحاجة لبعض من خاصم اليه فقال له يا اسامة لا تسئلني حاجة اذا جلست مجلس القضاء فان الحقوق ليس فيها شفاعة والاولى قاصرة الدلالة على الوجوب والثانية غير ثابتة الحجية فالكراهة اولى **فرع** قال والدي العلامة قدس سره في المعتمد ثم من يؤدي اليه شيء بالصلح بالاعطاء او الاسقاط بغير حق فان علم بعدم استحقاقه لحرم عليه ووجب ان يتخلص منه والاثم يحرم عليه لعلمه ظاهرا بكونه حقا له نظرا الى فعل الحاكم انتهى ولي فيه تامل **السادسة** قال جماعة بانه يكره للقاضي ان يضيف احد الخصمين الا ومعه خصمه لرواية السكوني ان رجلا اتى امير المؤمنين ع فمكث عنده اياما ثم تقدم عليه خصومة لم يذكرها لامير المؤمنين ع فقال له اخصم انت قال نعم قال تحول عنا ان رسول الله ص نهى ان يضاف خصم الا ومعه خصمه وظاهرها عدم الجواز وبه صرح ط وهو الاقوى ويدل عليه ايض منافاته للتسوية الواجبة وصرح في عد وغيره بكراهة حضوره ولائم الخصوم وعلل بانه لئلا يزيد احدهم في اكرامه فيميل اليه ويمكن القول بتحريمه اذا كان لاحد المتخاصمين لمنافاته التسوية بل لهما ايض اذا دخل في الرشوة المحرمة **السابعة** يكره ان يشاور القاضي احدا في مجلسه لكونه موجبا للتهمة ولمرفوعة البرقي ومرسلة يه قال امير المؤمنين ع لشريح لا تشاور احدا في مجلسك واما مشاورة احد الخصمين فهي محرمة لمنافاتها التسوية **الثامنة** يكره ان يعنت الشهود اي يدخل عليهم المشقة ويكلفهم ما يثقل عليهم من التفريق والمبالغة في مشخصات القضية اذا كانوا من ذوي البصائر والاديان القوية ولا يجوز للحاكم ان يتعتع الشاهد وهو ان يداخله في التلفظ بالشهادة بان يدخل في اثناء شهادته كلاما يجعله ذريعة الى ان ينطق بما اداه ادخله الحاكم ويعدل عما كان يريد الشاهد او يهديه الى شيء ينفع فيصح شهادته او يضر فيرد شهادته او يتعقبه عند فراغه بكلام يجعله تتمة للشهادة بحيث يصير به الشهادة مسموعة او مردودة بل الواجب ان يصبر عليه حتى ينتهي ما عنده ثم ينظر فيه ويحكم بمقتضاه من قبول او رد واذا تردد الشاهد في شهادته لم يجز له ترغيبه في اقامته لجواز عروض امر يوجب التردد ولا يجوز له تزهيده في الاقامة ولا ان يرده فيها ولا يجوز له ايقاع عزم الغريم عن الاقرار ويجوز ذلك في حقوق الله سبحانه كما بينه عليه في قصة ماعز والوجه في الكل واضح **التاسعة** قالوا يستحب اجلاس الخصمين بين يدي الحاكم وهو كذلك لانه اقرب الى التسوية واسهل للمخاطبة ولقول علي عم حين تواضع مع يهودي في الدرع عند شريح لولا انه ذمي لجلست معه بين يديك غير اني سمعت النبي يقول لا تساووهم في المجالس وروي عن النبي ص انه قضى ان يجلس الخصمان بين يدي القاضي ولو قاما بين يديه جاز قيل ولا يجوز الاقامة ان لم يرضيا وهو حسن ان كان القضاء في مكان مباح لهما او مملوك لمن اذن بالجلوس لهما والا فيجوز ان لم ياذن المالك بالجلوس بل يجب وان اختار احدهما القيام مع جلوس الاخر فقد اسقط نفسه حقه بالتسوية فيجوزه من يرفع الامر بالتسوية حين اسقاط احدهما والحق عدم السقوط كما مر **العاشرة** اذا تعدى الغريمان او احدهما سنن الشرع فان كان بالاتيان بمحرم كفحش او ضرب او ايذاء للغريم او معاونيه او للقاضي بنسبته الى جور او ميل او مثل ذلك فعلى القاضي العمل بمراتب النهي عن المنكر في دفعه عن التعدي واجراء حكم ما صدر فيه من حد او تعزير ان كان مما له حكم وان كان بغير المحرم كاساءة ادب ومثلها فينبغي له وعظه وارشاده برفق ومداراة **الحادية عشر** قالوا من اتى القاضي مستعديا على خصمه والتمس من الحاكم احضاره فان كان خصمه في البلد وكان ظاهرا غير معذور يمكن احضاره وجب على الحاكم اجابته واحضاره مط سواء حرر المستعدي دعواه ام لا وسواء شق عليه الحضور في مجلس الحكم لكونه من اهل الصيانات والمروات ام لا ونسبه في الكفاية الى المعروف من مذهب الاصحاب وفي لك فح يتج ومد وعن ط ادعاء الاجماع عليه قيل لتوقف الحكم الواجب بينهما على ذلك لان

يكره للقاضي ان يضيف احد الخصمين

يستحب جلوس الخصمين بين يدي القاضي

الحاكم منصوب لاستيفاء الحقوق وترك الاحضار تضييع لها واحتاط في الكف في احضاره قبل تحرير الدعوى لان في الاحضار في مجلس الحكم نوع
ابتذال فلعل دعواه كانت غير مسموعة وعن الاسكافي التخصيص بمن لا يشق عليه الحضور من جهة الرفع والشرف واما هو فتوجه الحاكم اليه من
يعرفه الحال ليحضر او وكيله او ان ينصف خصمه بعينه عن معادة الاستعداء وفي ط عن بعضهم ان اما اهل الشرف فيستدعيه الحاكم الى منزله دون مجلس
الحكم لما ورد بعدم منافاة ذلك للشرف فان عليا عليه السلام حضر مع يهودي عند شريح وحضر عمر مع ابي عند زيد بن ثابت ليحكم بينهما في داره وجح المنصور يحضر مع جمالين مجلس الحكم لحلف كان بينهما قالوا وان احتاج الاحضار الى بعض الاشخاص المرتبين على باب القاضي فالظاهر ان مؤنته على الطالب ان لم يرزقوا ذكره
من بيت المال واذا ثبت عند القاضي امتناعه من غير عذر او سوء ادب فللقاضي ان يستعين على احضاره باعوان السلطان فاذا حضر عزره بما يراه وفي
كون مؤنة المحضر والحال هذه على المدعي او على الخصم وجهان جزم بعضهم بالثاني ولا وجه له قالوا ومتى كان للمط عذر مانع من الحضور كالمرض والخوف
من عدو وشبههما فليس للقاضي ان يكلفه الحضور بل يكلفه بعث وكيل ليخاصم عنه او يبعث القاضي من يحكم بين المتخاصمين وان دعت الحاجة الى تحليفه
يرسل اليه من يحلفه قالوا وان كان المط خارج البلد لا يحضره القاضي بمجرد التماس المدعي بل يسأله ان يحرر دعواه عليه فان حررها وكانت دعوى مسموعة
احضره وان كان في بلدة بعيدة منه وان لم يحرر دعواه وحررها وكانت غير مسموعة لم يكلفه الحضور والفرق بين المسئلتين في اعتبار التحرير في الثانية
دون الاولى لزوم المشقة والضرر وعدمهما اذ ليس في احضار الحاضر مؤنة ولا مشقة بخلاف الغايب وخالف في ذلك الاسكافي فلم يوجب الاحضار
بمجرد تحرير الدعوى ايضا بل قال لم يجب الا بعد ان يثبت المستعدى حقه عند الحاكم ومثله قال في ف وفرق في ط بين كونه في بلد تحت ولاية القاضي وغيرها
فيحضر بالتحرير في الاول ويقضي على الغايب في الثاني وفرق في لف بين ما اذا لم يتمكن المدعي من الاثبات وطلب غريمه للاحلاف ولم يكن له مال بل كان
بيد الغريم فلا يمكن استيفاء الحق لو ثبت منه بدون حضوره وبين ما اذا لم يمكن وكان له مال يستوفى منه الحق ان ثبت فيحضر في الاول دون الثاني
وقد تلخص مما ذكر ان في صورة الحضور في البلد ظاهر الاكثر الاتفاق على الاحضار ولو قبل التحرير لغير ذوي الاشراف وان المعاذير نعم ناقش بعض
متاخري المتاخرين في ذلك واحتمل اختصاص وجوب الاحضار مع الحضور بصورة تحرير الدعوى وهو ظ المحقق الاردبيلي بل تامل هو في جواز
الاحضار بدون التحرير ايض وفي صورة الغيبة ولا يحضر قبل التحرير واما بعده فالاكثر على الاحضار والفاضل في لف على التفصيل المذكور والمحقق
الاردبيلي على التفصيل المنقول عن ط هذا في الرجل واما المرءة فقالوا ان كانت برزة كان حكمها حكم الرجل فتحضر حيث تحضر الرجل ولو من غير البلد
ولكن يشترط هنا زيادة على الرجل امن الطريق في هتك عرض ووجود محرم ونحوه وفي الكفاية الاولى البعث اليها للاحضار او التوكيل الا بالنسبة الى
من لا يبالي بالاحضار اصلا قالوا وان كانت مخدرة لم يكلف الحضور بنفسها بل يبعث اليها من يحكم او يامرها بالتوكيل وفي الكفاية لا يعتبر في المخدرة ان لا
يخرج اصلا الا لضرورة بل الظاهر ان التي قد تخرج الى عزاء ذوي الارحام او زيارتهم او الى الحج وزيارة المشاهد احيانا مخدرة بل مع كثرة ذلك و
خروجها الى السوق للبيع والشراء ونحوها كثيرا كالخروج لشراء الخبز والقطن وبيع الغزل ونحوها بحيث لا يبالي بالخروج فهي برزة والمرجع فيه الى العرف و
العادة وعن الشيخ في ط ان البرزة هي التي تبرز لقضاء حوائجها بنفسها والمخدرة هي التي لا تخرج لذلك وهو قريب انتهى قال في عد وشرحه فان اختفى
المدعى عليه المحضر نادى مناد الحاكم على بابه ثلثة ايام ان لم يحضر سمر بابه وختم عليه وجمع اهل مجلسه واشهدهم على اعذاره فان لم يحضر وسال المدعي
ختم بابه ختمها فان لم يحضر بعد الختم بعث الحاكم من ينادي ان لم يحضر اقام الحاكم عنه وكيلا وحكم عليه فان لم يحضر فعل ذلك وحكم عليه ان ثبت عليه
شيء وان لم يحكم عليه حال الغيبة ابتداء انتهى هذا ما ذكره في هذا المقام ولم اجد على اكثر ما ذكروه دليلا ولا ارى له وجها الا اذا قلنا بعدم جواز الحكم
على الغايب مطلقا واما لو قلنا بجوازه كذلك او على الغايب عن البلد فلا وجه لوجوب الاحضار فيما يجوز فيه الحكم عليه لعدم توقف الحكم عليه بل يحكم مع غيبته
فان ادى الى الحلف فان جوز الحلف في غير مجلس القضاء يبعث من يحلفه والا يحضره ح وان ادى الى اخذ مال فيؤديه الحاكم من مال المدعى عليه ان كان و
ان كان ماله عند نفسه يبعث من ياخذه منه او ياتي بنفسه بل يمكن ان يقال بعدم وجوب ذلك ح على الحاكم عينا بل يجب على كل مقتدر على اجراء حكمه كفاية
والتمسك بالاجماع ضعيف لان محققه بعد ما علمت غير ثابت ومنقوله غير حجة واضعف منه التمسك بجريان العمل السلف عليه اذ لم يكن في السلف
للفرقة الناجية قضاة علانية يحضرون ويعزرون غالبا بحيث يثبت منه السيرة والاجماع وكان الحكم بيد المتغلبة وبالجملة لا وجه تاما لوجوب الاحضار
مع جواز الحكم على الغايب فالاقرب التخيير والاولى البعث اليه واخباره بانه اما يحضر او يحكم عليه ثم ان بعض شراح المفاتيح بعد بناء وجوب الاحضار كما تقدم قال
في شرح مسئلة الحكم على الغايب كما يجب على القاضي احضار الخصم مع سؤال المدعي وامكان حضوره كذلك يجوز على المش ان لا يحضره بل يحكم على من غاب
عن مجلس القضاء سواء كان مسافرا او حاضرا في البلد انتهى ولا يخفى ما فيه من التناقض ظاهرا واما بعث المنادي وختم الدار فلم اظفر له على رواية و
يشبه ان يكون ذلك مستخرجا من الاعتبارات التي يستحسنها العامة وان كان شان مثل الفاضل ارفع من ذلك ولولا انه تصرف في مال الغير
بدون اذنه لقلنا باستحبابه لفتوى ذلك الشيخ الجليل والله الهادي الى سواء السبيل

الفصل الثاني فيما يتعلق بالمدعي ودعواه وفيه

فيما يتعلق بالمدعي ودعواه

مسائل **المسئلة الاولى** لما كان يتعلق بالمدعي احكام كتقديم مختاره من الحاكمين وطلب البينة منه ونحو ذلك مست الحاجة الى معرفته
وعرفها الفقهاء بثلث تعريفات احدها انه لو ترك الخصومة والنزاع لترك وخالاه وخلى ونفسه وبعبارة اخرى انه الذي لو سكت ولم يخاصم سكت عنه و
لم يخاصم ولم يتوجه اليه كلام ولم يطالب بشيء وثانيها ان المدعي هو الذي يدعي خلاف الاصل والظ ان المراد بالاصل هو القاعدة دون العدم خاصة

فيكون

كتاب القضاء والشهادات

فيكون مدعي ملكية عين في يد غيره مدعيا وثالثها ان المدعي هو الذي يذكر امرا خفيا بحسب الظاهر اي خلاف الظاهر بحسب المتعارف والمعتاد والمنكر
خلافه المدعي على كل من التعريفات وقد يزيد رابع ايض وهو الذي يدعي الثاني او الثالث نقله في فع ويع وعد وضه قولا ويحتمل ان يكون الترديد
ليبيّن تعدد القول دون انقسام المدعي كما هو الظ من يع وقد يزاد خامس وهو ان المدعي من يكون في مقام اثبات قضية على غيره ذكره في مجمع البحرين قايلا انه
الظ من الحديث وحكى نسبته الى الصدوق ايض وليس المراد بالترك في التعريف الاول تركه مطلقا ولو من غير جهة تلك الدعوى الخاصة التي يدعيها بل
المراد تركه من هذه الجهة ومن تلك الحيثية فان قيد الحيثية في التعاريف ملحوظ بل رجوعها الى ما يقتضيه الحالة السابقة شرعا لولا تلك الدعوى كما صرح
به والد العلامة قدس سره في مد قال المراد بالترك هو عدم الالزام بامر متجددات مع الحمل بالحالة والرجوع الى ما ثبت شرعا قبل الدعوى ويعدم الالزام
بمتجددات لاثبات واقع قبلها انتهى وذكر قريبا منه المحقق الاردبيلي والمراد بالاصل في التعريف الثاني هو القاعدة الثابتة شرعا اللازم اخذها لولا
ثبوت خلافها سواء كان اصل العدم او غيره لا خصوص اصل العدم والاستصحاب وعلى هذا يظهر تساوق المعنيين الاولين واتحادهما وتلازمهما في جميع
الموارد اذ كل من يدعي خلاف اصل بالمعنى الذي ذكرنا لو ترك دعواه يترك ويعمل بالاصل الذي ادعى خلافه وكل من يترك على الحالة السابقة ويعمل بمقتضاها
شرعا لو ترك الدعوى يدعي خلاف الاصل بالمعنى المذكور وما يتوهم فيه افتراقهما من دعوى المديون الرد حيث انه يدعي خلاف الاصل ولا يترك لو ترك
فاسد لانه ايض لو ترك هذه الدعوى يترك من هذه الحيثية ويعمل بمقتضى الحالة السابقة وهي وجوب الرد عليه وكذا الكلام في دعوى المتصرف مال الغير
بنحو من الانحاء الرد فان عدم ترك مدعي الايفاء والرد بعد الاقرار ومواخذته بهما انما هو مقتضى الحالة السابقة المستصحبة ورجوع اليها وقد يتوهم
الافتراق في مثل دعوى عدم كون بايع مال زيد وكيلا عنه مع اقرار زيد بالتوكيل ليرد العين او يسترد الثمن او يبطل البيع وهو ايض فاسد لانه ليس مدعيا في
تلك الدعوى بل هو المدعي للوكالة بعد الاقرار بملكية الغير لانه لو ترك ترك على ما يقتضيه الحالة السابقة شرعا من الرد والاسترداد نعم لو ادعى المشتري
استحقاقا في الرد او الاسترداد مطلقا فيكون مدعيا من تلك الجهة فههنا دعويان احديهما فساد البيع من غير تعرض للتوكيل وعدمه فالمشتري مدع بالمعنيين والاخرى
فساده من جهة انتفاء التوكيل وهو مدعى عليه من هذه الجهة وهكذا في امثاله ومما ذكرنا ظهر ايض اتحاد المعنى الخامس مع الاولين ايض واما تفسيره بمعنى
من يدعي خلاف الظ فهو قد يفارق الاولين كما في مثال اسلام الزوجين الذي ذكروه واذا ادعى احدهما التقارن والاخر التعاقب حيث ان الاصل التعاقب
لاصالة تاخر اسلام كل منهما الى الاخر مما يمكن التاخير اليه وخلاف الظ العلم بالتقارن ويفارقهما ايض في دعوى زيد مالا على عمرو فانه مدع على الاولين دون التفسير
بدعوى خلاف الظ وكيف كان فالظاهر من المعاني المذكورة هو احد الثلثة او جميعها من جهة انه يتحد موارد ها للعرف الذي هو الحاكم في امثال المقام فانه المتبادر
عرفا ولا يعارضه وضع لغوي لعدم ثبوت وضع لغوي مخالف لذلك لمبدأ اشتقاق المدعي الذي هو الدعوى او الادعاء ولا يضر ثبوته لمثل الادعاء والدعوى لاختلاف
اللفظين ولو من جهة الهيئة الاشتقاقية ويدل عليه ايض استقراء موارد استعمال هذه الالفاظ في الاخبار كما لا يخفى على المتتبع واما التفسير بدعوى
خلاف الظ فهو مما لا دليل عليه ولا شاهد له من العرف واللغة ويخالف ما يطلق عليه المدعي في بعض الموارد قطعا كما اشرنا اليه ومع ذلك يجد شأن الظهور
والخفاء انه يحصل بامارات جزئية مختلفة بالنسبة الى الاشخاص كالعدالة والامانة وساير القراين فيلزم ان يكون شخص واحد في دعوى واحدة مدعيا
عند حاكم يعرف ديانة المدعي عليه ومنكرا عند اخر لا يعرفها ويستبعد وضع لفظ وضع المدعي والمنكر لمثل ذلك ولذلك قد يقال بان المراد بالظاهر في ذلك
التفسير هو الظ شرعا اي لولا دليل على خلافه يثبت اخذه شرعا ما لم يثبت خلافه ويرجع الى المعنى الاول بالمعنى الذي ذكرنا للاصل وقد يفسر الظاهر بمقابل
الخفي والاصل باصل العدم والاستصحاب ويجعل الترديد في التعريف كما في فع ويع وغيرهما على الاختلاف في تقديم الاصل والظ عند تعارضهما ففي كل موضع
يقدم الاصل يجعل المدعي من يدعي خلافه وفي كل موضع يقدم الظاهر يجعل من يدعي خلاف الظ وفي كل موضع تساويا في الظهور والخفاء ومخالفة
الاصل وموافقته كما لو ادعى كل منهما عينا في يدهما جميعا يرجع الى التداعي لكون كل منهما مدع من جهة ومدعى عليه من اخرى ولا يخفى ان هذا ايض يرجع الى
التفسير الاول لان الظ الثابت تقديمه شرعا على الاصل هو الاصل بالمعنى الذي ذكرناه ومع ذلك لا يلايم تعريفه بمن يدعي خلاف الظ خاصة وقد
يقوى تعريفه بمدعي خلاف الظ بتعلق اليمين في بعض الموارد على من معه الظ فمقابله يكون مدعيا وفيه انه كلما كان كذلك فانما هو في موضع يكون الظ
حجة شرعا فيكون اصلا ولو سلم عدم حجيته في بعض المواضع فيكون تعلق اليمين ثابتا بدليل خارج كما في اليمين المردودة وجزء البينة والاستظهار وهو
ليس في مطلق تعلق اليمين دلالة على كون مخالفه مدعيا وقد يقوى ايض بان جعل البينة على المدعي قرينة على انه الطرف الاضعف والمنكر هو الطرف
الاقوى ولذا جعلت عليه اليمين ومن معه الظ يقوى طرفه بالظهور فيكون مخالفه مدعيا ولا يخفى ما فيه فانه علة مستنبطة لا حجية فيه مع ان الظهور
ان كان بدون لزوم اخذه شرعا يمنع تقويته والا فيرجع الى الاصل بالمعنى الذي ذكرناه ثم لا يخفى ان توجه اليمين في بعض الموارد على المدعي لا يوجب نقضا
في تعريفه اصلا اذ ليس عدم توجه اليمين جزء من حقيقته ولا ماخوذا في تعريفه وانما هو حكم شرعي ثابت له بالعمومات او المطلقات القابلة للتخصيص و
التقييد فكلما توجه يمين على المدعي العرفي فهو من ذلك الباب مع ان فيما مثلوا به للنقض من الودعي المدعي للرد كلاما مرت الاشارة اليه ولا يخفى ايض
انه يمكن ان يكون شخص واحد مدعيا ومدعى عليه باعتبارين وكل من المتداعيين مدعيا ومنكرا كما مر بعض امثلته في مسئلة تقديم من يختاره
المدعي من الحاكمين ومنه ما اذا ادعى البايع بيع عبده وادعى المدعي شراء امته البايع الى غير ذلك **المسئلة الثانية** يشترط في المدعي ان
يكون بالغا عاقلا فلا يسمع دعوى الصغير ولا المجنون بلا خلاف يوجد كما صرح به طائفة بل بالاجماع كما في مد بل بالاجماع المحقق قيل وللاصل اي اصالة

في تمييز المدعي والمنكر

في معنى الظاهر والاصل

[illegible]

عدم ترتب آثار الدعوى من وجوب سماعها وقبول بينة المدعي وسقوط دعواه بالحلف وثبوتها بالنكول ونحوها عليها الاختصاص ما دل على سماع الدعوى
واحكامها بحكم التبادر بما اذا صدرت ممن اجتمعت فيه الشرائط التي منها التكليف مضافا الى تضمن الدعوى امورا تتوقف على التكليف كاقامة البينة
ونحوها ولا يخفى ما فيه من نظر لمنع التبادر المذكور من مثل قوله كونوا قوامين بالقسط وقوله فاحكم بين الناس بالحق ونحوهما بل مثل قوله البينة على المدعي
لان ذلك حكم وضعي لا تكليفي ومنع توقف ما ذكر على التكليف ولو سلم فينتقل الكلام في دعوى لا يتوقف على ذلك فالمناط الاجماع مضافا الى تضمن الدعوى
كثيرا تصرفا ماليا كاحلاف واقرار لا يجوز نفوذهما الا ان مقتضاها الاقتصار في عدم السماع بما يثبت فيه الاجماع او ما اوجب تصرفا ماليا منه فلو جاء
يتيم لا ولي له الى حاكم وادعى ان فلانا اقتلع عيني او قتل ابي او نزع ثوبي وبيده الفرار ولي بذلك شهود فاسمع شهودي وخذ بحقي لا يمكن الاخذ بعد فراره
فليس فيه تصرف مالي له وتحقق الاجماع على عدم السماع فيه غير معلوم نعم يمكن القول بعدم جواز احلافه ولا قبول حلفه لو رد اليه اليمين بل الحاكم يحلف
المنكر من جهة لو ظن صدق الصغير فتامل وزاد المحقق الاردبيلي ره والد العلامة طاب ثراه وبعض لزوم الرشد ايضا وادعى في المعتمد الاجماع عليه صريحا و
لا ارى له دليلا سيما فيما لا يتضمن دعوى مالية كادعاء القذف والضرب والجرح ونكاح الولي في حال الصغر ونحوها والاجماع مطلقا غير ثابت نعم
لا يسمع دعواه المتضمنة للتصرفات المالية لعدم جوازها من السفيه او لا يسمع الا اذا انتهى الى تصرف مالي او ان يدعي لنفسه او لمن له الولاية عليه
ابوة او حكومة او قيمومة او وصاية او وكالة للاجماع مطلقا اثباتا او في الجملة نفيا وقد يزاد دليلا للنفي ان المدعي من يطالب بحق مالي او غيره ولا حق
لغير من ذكر وحق الغير ليس له مطالبته وفي كون المدعي من ذكر مطلقا وعدم جواز مطالبة حق الغير كذلك ولو بمجرد اثباته نظر وقد يزاد ايضا الاصل فان
الاصل عدم وجوب السماع وعدم جواز اجبار الغريم على الجواب وعدم ترتب سائر آثار الحكم وفيه انه حسن لولا عمومات الحكم نحو قوله سبحانه وان احكم بينهم بما
انزل الله وليحكم بين الناس بما اريك الله وفاحكم بين الناس بالحق وقد انزل سبحانه واراه ان البينة على المدعي والاصل عدم نزول غيره من رد الدعوى
وعدم سماعها ومقتضى الامر بالمحاكمة بينهم هو التحاكم ورفع النزاع مطلقا فالمناط في جانب النفي هو الاجماع فيقتصر فيه على الثابت فيه الاجماع وهو
المدعي عن الغير بلا ولاية ولا وكالة ولا اذن صريح او بالفحوى او شاهد الحال فلو ادعى باحد هذه الوجوه يسمع الدعوى ويحكم بما يقتضيه الشريعة واما ما
على الحاكم بعد السماع وما يجوز للمدعي بعد الدعوى فهو امر آخر اذ يختلف آثار الدعوى في الموارد فانه ليس على الوكيل والوصي الحلف ولا رد اليمين بدون
التوكيل فيه للوكيل او المصلحة للولي ولا ينفذ اقرار الوكيل ولا يجوز له الاخذ بدون التوكيل فيه والحاصل ان المراد هنا بيان شرائط صحة الدعوى وسماعها
واما لوازمها وآثارها فيذكر كل منها في موضعه ثم بما ذكرنا من الاقتصار في النفي بموضع الاجماع يعلم عدم توقف سماع دعوى الوكيل على ثبوت وكالته
كما هو ظاهر في بحث جواب المدعى عليه ان ما في يده ليس له وانه لغائب قال ولو اقام ذو اليد البينة بانه للغائب لم يقض بها للغائب ولو ادعى وكالة الغائب
كان له اقامة البينة عن الغائب وظاهر المحقق الاردبيلي وبعض الفضلاء المعاصرين التوقف حيث قيد السماع بالثبوت وبما ذكرنا من الاكتفاء بشاهد
الحال يصح سماع دعوى الامين الذي بيده مال الغير ولا يمكنه اثبات وكالته في الدعوى مع ايجاب تاخيرها ضياع حق مالكه مع ان في مثله حق للامين ايضا
وهو انه لولا الادعاء للزم التفريط المستلزم للضمان بل له حق الاخذ منه وكذا يصح سماع دعوى مثل الجار الذي ادعى لجاره الغائب الحاضر على شخص بانه
سرق من مال جاره ويريد الفرار او دعوى رد صديقه الغائب المدين الذي يدعيه الدائن عند الحاكم ليأخذ من ماله او ايفاء الميت الذي كان صديقا دينا يدعيه
عليه غيره ويعلمه شخص آخر ويعلم شهوده عليه هذا اذا كانت الدعوى بشاهد الحال بقصد كونه من جانب المالك والا فقد يدخل في باب الشهادة
الثالثة يشترط في سماع الدعوى صحتها وامكان ما يدعيه فلا عبرة بدعوى محال عقلا او عادة او شرعا ولزومه فلو ادعى هبة او وقفا لم يسمع الا
مع دعوى الاقباض وكذا الرهن عند مشترط الاقباض فيه فان الانكار فيما لا يلزم رجوع ولانه مع الاثبات لا يجوز الاجبار على التسليم كذا ذكروا و
فيه نظر لان لاصل الملك شيئا ولزومه امر آخر ولكل منهما فوائد فيمكن دعوى احدهما بدون الآخر واذا اثبت احدهما يبقى الآخر فان سلم المدعى عليه ذلك
والا لا بد من اثبات ذلك الامر ان اراد اللزوم فيمكن ان يثبت او يحلف كما في سائر الدعاوى ولولاه لزم عدم دعوى شراء حيوان الا مع ضم مضي زمان
سقوط خيار الثلاثة وتفرق المجالس والظاهر ان القائل بذلك ولذا تامل في اصل الاشتراط المحقق الاردبيلي معللا بما ذكرنا فلا ينفذ سماع الدعوى
ومع ثبوتها العمل بمقتضاها ولوازمها ان منزلا فمنزلا وان لازما فلازما ولو قلنا بانه ان ذكر فائدة للدعوى او كانت الفائدة موافقة للاصل
يسمع والا فلا كان اقرب بل هو الاظهر كما سيظهر وجهه **الرابعة** يشترط ان يكون المدعى به مما يصح تملكه فلا يسمع دعوى ما لا يملك كحشرات
الارض الا مع التصرف فيه لمنفعة مقصودة للعقلاء كذلك وكالخمر والخنزير اذا كان المدعي مسلما ولو على ذمي في الوجه الظاهر **الخامسة** ذهب
المحقق وجماعة الى انه يشترط في الدعوى كونها بصيغة الجزم فلو قال اظن او اتوهم ان لي او لابي عليك دينارا او انك سرقت مالي لم يسمع
دعواه حتى ادعى اليقين فيما ادعاه وهو المحكي عن ابن زهرة والكيدري والتنقيح ونسبه في الكفاية الى المشهور وفي المعتمد الى الاكثر وحكي عن الشيخ
نجيب الدين محمد بن نما وفخر المحققين والشهيد في النكت ولكن عدم الاشتراط وهو ظاهر المحقق الاردبيلي واختاره بعض فضلائنا المعاصرين ولكن
المنقول عن الاول عدم الاشتراط في التهمة وعن المحقق الثاني عدم الاشتراط فيما يخفى عادة ويعسر الاطلاع عليه كالقتل والسرقة ونحوهما وفي
الاشتراط في نحو المعاملات وهو ظاهر س وض وقيل لعلهم ارادوا بذلك ما ذكره ابن نما فيتحد وهو ظاهر بعض مشايخنا المعاصرين حيث نفى الخلاف في
في الاشتراط فيما لا يخفى قال واما في غيره كالتهمة فقولان ونسب القول بعدم الاشتراط الى الذين ذكرناهم ونقل في شرح تح عن الشهيد الثاني وابن

في اشتراط الجزم في الدعوى وكونها بصيغة الجزم

بما القول

فهم نما القول بعدم الاشتراط مطلقا ثم قال بل الاقوى المحقق الشيخ على عدم الاشتراط فيما لا يخفى عادة وظاهره تغاير القولين ولعل من حكم بالاتحاد من التهمة ما يخفى ومن حكم بالتغاير حمل التهمة على مجرد التوهم الذي هو اعم من الظن وتردد الفاضل في عد وشاد بن وهو ظاهر الصيمري وشيخ و شرح الكف وان كان كلام الاخير الى عدم الاشتراط اميل وقال والد المحقق ره والتحقيق عندي سماع الدعوى لا مع احتمال اقرار الخصم او شهادة بينة لها او ادعاء المدعي سماع احدهما حذرا من تادي عدمه الى الاضاعة المنهي عنها فان تحقق احدهما حكم بمقتضاه والا سقطت الدعوى كسقوطها اولا ان قطع بعدم احتمال شيء منها الى ان قال فالظ ان المشترط للجزم لا ينفي اصغاء الحاكم الى الظان او لا مع تطرق الاحتمالات المذكورة وانما لم يتعرض لذلك مسامحة لو احالة الى الظهور انتهى والاقوى عدم الاشتراط مطلقا سواء كانت في المخفيات وغيرها كما به صرح الفاضل المعاصر لا لما عدا الاشتراط مع صدق الدعوى على غير المجزومة ايض فيقال دعوى ظنية او احتمالية ويدل عليه عدم صحة السلب عرفا فيشملها اطلاقات احكام الدعوى والمدعي ولعموم ادلة الحكم كقوله سبحانه وان احكم بينهم بما انزل الله وقوله جل شانه فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم وقوله عز جاره فاحكم بين الناس بالحق وغير ذلك فيل في دلالة عموم ادلة الحكم نظر اذ لعل الحكم وما انزل الله عدم السماع وفيه انه يتم لولا مثل قوله البينة على المدعي فانه الحق ومما انزل الله والاصل عدم انزال غيره وللروايات المذكورة في باب ضمان الصانع والاجير وغير ذلك الباب كرواية بكر بن حبيب لا يضمن القصار الا ما جنت يداه وان اتهمته احلفته والاخرى اعطيت جبة الى القصار فذهبت بزعمه قال ان اتهمته فاستحلفه وان لم تتهمه فليس عليه شيء وصحيحة ابي بصير عن قصار دفعت اليه ثوبا فزعم انه سرق ما بين متاعه فقال عليه ان يقيم البينة انه سرق من بين متاعه وليس عليه شيء والاخرى لا يضمن الصانع ولا القصار ولا الحايك الا ان يكونوا متهمين فيجيئون بالبينة ويستحلف لعله يستخرج منه شيء وتوهم اختصاص تلك الروايات بالتهمة فلا ينهض دليلا على العموم فاسد لان التهمة يعم جميع المواضع التي ينكر فيها المدعى عليه فانها لا يختص بمثل القتل والسرقة بل يشمل الكذب في الانكار وجلب النفع ودفع الضرر ايض ولا ينفك المدعى عليه المنكر عن اتهامه باحد هذه الامور ولا يضر الا خصاص بالاشخاص المذكورين فيها لان الظاهر عدم الفرق مع ان العلة المذكورة في الاخيرة لعلها عامة ويؤيد المط ايض بروايتا ابي بصير والاصبغ الواردتين في قضية الشاب الذي ذهب مع جمع الى سفر ولم يرجع حيث قضى شريح فيها بالحلف ثم فرق امير المؤمنين بين الشهود فان الظاهر كون دعوى الشاب احتمالية او ظنية ويؤيد المطلوب ايض سماع دعوى الورثة وحلفهم بنفي العلم ببراءة المديون احتج المشترطون بان المتبادر من الدعوى ما كان بالجزم وبان الدعوى يوجب التسلط على الغير بالالزام بالاقرار او بالانكار او التغريم وهو ضرر عليه وبان الدعوى في معرض ان يتعقبها يمين المدعي او القضاء بالنكول وهما غير ممكنين لاستحالة الحلف بدون الجزم وامتناع ثمرة النكول اذ لا يستحل للغريم ان ياخذ بمجرد انكار المدعى عليه ونكوله لاحتمال كونه للتعظيم او غيره وبالاخبار المصرحة بانه اذا رد اليمين على المدعي فلم يحلف فلا حق له كصحيحة محمد وجميل ومرسلتي ابان ويونس واخبار البصري والبقباق ويونس والجواب عن الاول منع التبادر كما مر ولا يشبه حكم الامام في بعض الاخبار برد اليمين على المدعي بالاطلاق لان غايته انه عام خص وعن الثاني منع كون الانكار والحلف ضررا ولو سلم فتخصيص عموم ما نفى الضرر بالادلة الشرعية ليس بعزيز مع انه قد يعارض بضرر المدعي ايض في عدم سماعه كما اذا قطع بان احد هذين اخذ ماله ولم يعلم التعيين فيكون دعواه على كل منهما غير مجزومة وتخصيص السماع بمثل ذلك لعله فصل بلا قائل وعن الثالث منع امتناع ثمرة النكول ومنع عدم الحلية بمجرد النكول فان الشارع قد احل المال للغريم في نظايره كثيرا كما في صحيحة الحلبي في الغسال والصباغ ما سرق منهما من شيء فلم يخرج منه على امر انه قد سرق وكل قليل له او كثير فهو ضامن فان فعل فليس عليه شيء وان لم يفعل ولم يقم البينة وزعم انه قد ذهب الذي قد ادعى عليه فقد ضمنه ان لم يكن له بينة على قوله وصحيحة الاخرى عن رجل جمال استكرى منه ابل وبعث معه بزيت الى ارض فزعم ان بعض زقاق انخرق فاهراق ما فيه فقال انه ان شاء اخذ الزيت وقال انه انخرق ولكنه لا يصدق الا ببينة عادلة والثالثة في جمال يحمل معه الزيت فيقول قد ذهب او اهرق او قطع عليه الطريق فان جاء عليه ببينة عادلة انه قطع عليه او ذهب فليس عليه شيء والا ضمن الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة واذا استحل في هذه الموارد اخذ المال عن الغريم اذا لم يكن له بينة مع احتمال صدقه وعدم علم المدعي بكذبه فلم لا يستحل فيما نحن فيه بالنكول وهل كان المدعي عالما باشتغال الذمة بل هذه الاخبار ايض ادلتنا اذ ليس للمدعي فيها ايض الا دعوى الخيانة او التفريط احتمالا الا ان حكم الامام بالسماع وطلب البينة من المدعى عليه والضمان بدونه وقد يوجد ما يمكن فيه طلب البينة من المدعى عليه فالضمان في غير الدعوى المجزومة ايض كما اذا ادعى عليه انه اخذ او اتوهم عدم رد ما استقرضت مني وبقائه عليك وعن الرابع بانه مخصوص بما امكن فيه الرد قطعا وهو هنا غير ممكن لانه نهى الشارع عن الحلف بدون العلم وبان الظاهر من قوله فلم يحلف انه نكل عن الحلف لا لان الشارع لم يجوز له ذلك بل نقول انه صرح في روايتي ابي بصير ويونس انه لا يستحلف الرجل الا على علمه فيدل على عدم جواز الرد في المورد والاخبار المتقدمة مخصوصة بما يجوز فيه الرد قطعا بل في بعضها ان المدعى عليه يستحلف المدعي وفي اخرى ان الحلف واجبة على المدعي بعد الرد اليه فلا يشمل المورد قطعا بل وكذا كل ما يتضمن رد المدعى عليه فانه يدل على جوازه له فان قيل فتح باب ذلك قد يوجب الضرر ويبسط يد المتغلبة فان كثيرا منهم يقطعون بعدم حلف الاشراف وذوي الشئون للشيء اليسير فيدعون على هذا دينارا وعلى ذلك كذا وهكذا قلنا اولا بالمعارضة بالمثل في الضرر كما مر لمن قطع بالاخذ وتردد في الاخذ بين شخصين او اكثر وثانيا انه ان ظن المدعى عليه او احتمل كذب المدعي في ادعائه الظن او الاحتمال فله ايض حلفه على انه ظان او مجوز والا فلا يكون تغلبا وفتح الباب المتغلب ثم ان مقتضى الادلة التي ذكرنا عموم سماع الدعوى الغير المجزومة سواء كانت ظنية او احتمالية بل وهمية كما يظهر من كلام جمع شمولها لمحل النزاع كالشرايع وشيخ وغيرهما حيث عنونوا محل النزاع بقولهم الظن او التوهم بل ظاهر كل من قال بعدم الجزم في التهمة التعميم اذ لا اختصاص للتهمة بالظن وقال في سر واما الجزم فالاطلاق محمول عليه فلو صرح

خصاص

بالظن والوهم فثالث الاوجه السماع فيما يعسر الاطلاع عليه وهو صريح فى شمول النزاع للوهم ايضا واختصاص بعضهم الدعوى الظنية فى مورد الخلاف
لا وجه له ومن ذلك يظهر جواز تحليف كل من الجماعة التى يعلم عدم خروج الحق من بينهم **فرع** لو انكر المنكر فى هذه الدعوى ظن المدعى عليه او تجويزه ... لما
يدعى علمه بعدم المدعى به او علمه بتحققه من جهة اشتباه عليه وادعى الظن ... عدم التسلط على رد الحلف على مدعى العلم ويتسلط على احلاف المدعى عليه
ظنا ان حلف على انتفاء العلم واما على الثانية فليس له حلف المدعى على انتفاء العلم لانه غايته انه يقول انى لا احلف ولا اريد ادعاء العلم ورد الحلف انما
هو فرع صورة التشبث بالعلم لا غيره وبمجرد النكول عليه لا يثبت تحققه وانتفاء الظن حتى يلغى الدعوى الظنية فيكون دعوى الظنية باقية نعم له ان يحلف
المدعى عليه على انتفاء المدعى به فيتم الدعوى وعلى انتفاء الظن تماما يسقط الدعوى ايضا ان لم يدع بعد العلم وله يمين المنكر وللمنكر الرد ان ادعى العلم
بعد واما تسلط المنكر على المدعى بحلفه على انه ظان فى اصل الدعوى الظنية كما ذكره بعض معاصرينا فلا ارى له وجها **السادسة** هل يشترط فى

فى ان شرط سماع الدعوى كون المدعى به معلوما

سماع الدعوى كون المدعى به معلوما نفسا او بالوصف فى المثلى والقيمة فى القيمى الجنس والنوع والقدر ام يكفى معلوميته فى الجملة كثوب او فرس او مال او شيء
الحق الثانى وفاقا للنافع وشارحه والايضاح والك وشرحه والد العلامة فى مد واكثر متاخرى المتاخرين بل الاكثر مطلقا كما فى ح ... لعموم ادلة الدعوى
والمدعى والحكم ولان عدم سماعه قد يوجب الضرر المعلوم المنفى شرعا لانه ربما يعلم حقه بوجه ما خاصة ويمكنه اثباته ولا يعلم شخصه او صفته فلو لم يسمع
دعواه بطل حقه ويؤيده سماع دعوى الوصية بالمجهول والاقرار به خلافا للمحكى عن ط والسرائر ونسب الى ... وليس كك لانه نقله عن الشيخ ونظر
فيه واستدل على العدم بعدم فائدتها وهو حكم الحاكم لو اقر به المدعى عليه او ثبت بالبينة ويضعف بمنع عدم الفائدة لانه يلزم ببيان الحق المقر
به او المثبت ويقبل تفسيره بمسمى الدعوى ويحلف على نفى الزائد او العلم به ان ادعى عليه احدهما كما ياتى كذا قالوه وهو حسن لو فسره الخصم اما لو لم يفسر
اما لادعائه الجهل ايضا او لاصراره على العدم الواقعى وان الزم به ظاهرا فان كان الجهل فى القدر فيلزم بالقدر المشترك وهو اقل قدر ثبت وان كان
الجهل فى النوع او الوصف فالظاهر الرجوع الى القيمة لان بعد ثبوت العين عليه وعدم امكان استخلاصها يجوز للمدعى اخذ القيمة من باب التقاص كما فى
مسئلة المقاصة وعلى هذا فيرجع الجهل ايضا الى القدر فيؤخذ باقل ما يمكن من الثمن **السابعة** لا يشترط عند كافة اصحابنا على ما صرح به بعضهم
ذكر سبب استحقاق المدعى ولا كشف ما يلزمها او يتعلق بها من الحقوق واللوازم بل يكفى فيها الاطلاق مجردا عن ذكر السبب وغيره لاصالة عدم الاشتراط
وللعمومات المشار اليها مع ان اسباب الاستحقاق كثيرة وضبط جميعها وذكر مقدارها مما يؤدى الى الحرج نعم يشترط فى دعوى القتل من ذكر سبب دعواه
كيفية قتله بانه قتله بنفسه او بامره عمدا او شبه عمد او خطاء للاختلاف الواقع فى احكام القتل باختلاف اسبابه وكيفياته ومن مخالفينا من اشترط فى صحة
الدعوى ذكر السبب وتفصيل جهة لزومه فى ذمة الخصم الا انه خص ذلك بالدعاوى المتعلقة بالعقود فاعتبر فى دعوى البيع مثلا ذكر المبيع ووقوعه منه
او من وكيله وتعيين ثمنه حالا او مؤجلا او غير ذلك من المشخصات وفى دعوى الزوجية ادعاء العقد بخصوصياته وتعيين المهر ومطالبة النفقة
وساير حقوقها ومنهم من اشترط ذلك فى دعوى النكاح خاصة **الثامنة** يشترط فى وجوب سماع الدعوى والحكم عليها ان يكون متضمنة
لوقوع التخاصم والتنازع او الانكار او نحوه صريحا او ظاهرا فلو قال ان لى عشرة دراهم على زيد وهو معترف به يؤديه ولكن اريد منه طلبه وسماع الاقرار منه والحكم
بمقتضاه او اريد اقامة البينة وصدور الحكم لم يجب السماع ولو سمع واقيمت البينة او اقر عنده لم يجب الحكم بل لا يجوز من باب القضاء لتعلق الدعوى فيما كان فيه مخاصمة
ولاختصاص ادلة وجوب القضاء ونفوذه وظهورها فيما كان كذلك فلا يكون ذلك قضاء شرعيا نافذا ولا يترتب عليه اثاره من عدم جواز النقض لو وقع التخاصم
بعد ذلك نعم يكون الحاكم شاهدا اصل ان سمع الاعتراف وفرع واحد ان اقيمت عنده البينة ولذا صرح الفاضل فى التحرير فى بحث القضاء على الغايب بانه لا بد
ان يدعى جحود الغايب فلو اقر انه معترف لم يسمع بينته الا لاخذ المال ولو لم يتعرض لجحوده احتمل السماع وعدمه انتهى وقوله الا لاخذ المال يعنى انه اذا ادعى عدم
ادائه المال او تاخيره وتضرره بالتاخير واراد اخذه جاز سماع دعواه وبينته لذلك فان ذلك خصومة ونزاع واحتمال السماع مع عدم التعرض للجحود لظهور
طلب الحكم وارادة اقامة البينة فى ذلك وعلى هذا فلا يجوز القضاء فيما ليس فيه طرف دعوى موجود كما اذا وقف احد ضيعة بطريق مختلف فيه عند الفقهاء
واراد سد دعوى ساير البطون باصدار الحكم باللزوم والصحة عن فقيه دفعا لادعاء بعض البطون اللاحقة لم يؤثر الحكم فى ذلك وكذا اذا اوصى الى غير عادل و
اراد سد دعوى الورثة بطلب الحكم بالصحة واللزوم عن مجتهد يرى ذلك او طلب الحكم فى دين مؤجل يعترف به الداين احتياطا لانكاره بعد حلول الاجل
الى غير ذلك ولو كان الغريم معترفا ولكن ماطل فى الاداء فيجوز التنازع ولكن الدعوى فى المماطلة دون الانكار واما ما ذكروه من ان جواب المدعى عليه اما
اقرار او انكار فالمراد انه اذا ادعى المدعى انكاره او اطلق الدعوى الظاهرة فى الانكار يسمع الدعوى ويطلب الغريم فان اقر بعد الطلب فحكمه كذا
التاسعة يشترط فى سماع الدعوى ان يكون صريحة فى استحقاق المدعى لما يدعيه فلو ادعى ان هذه ابنة امته لم يسمع لعدم فايدتها لجواز ولادتها
فى غير ملكه وكذا لو قال هذه ابنة امتى وولدتها فى ملكى لاحتمال كون الابنة حرة او ملكا لغيره فما لم يصرح باستحقاق الاخذ لم يسمع وكذا لو ادعى انه اشترى
ضيعتى او غصب دارى او اقرض منى عشرة لم يسمع ما لم يقيدها بما يصرح باستحقاقه الآن لجواز ان يكون اشترى وادى الثمن او ردها او باع بعدا واقرض
وادائه فيجرى ذلك الدعاوى لا يوجبه دعوى حق ولو ضم معه ما يصرح بالحق يسمع فانه بدون الضم لا يدعى استحقاق شيء ولا يطلبه لانه المفروض اما لو ضم مع
ذلك مطالبة المدعى به فهو دعوى الاستحقاق فيسمع ومن ذلك يظهر ان ما ذهب به جماعة هذه المسئلة من حكم تصديق الخصم له فى هذه الدعوى مطلقا او
مع ضم ما ينافى ملكية المدعى من كونه اقرارا اولا والفرق بين تصديق ما ذكر وتصديق ان هذا الغزل من قطنه او الدقيق من حنطته ليس فى موقعه اصلا

لان

لان فرض هذه المسئلة ان المدعي لا يدعي استحقاقا ولا يطالب شيئا ولذا لا يسمع بينة على ما ادعاه فلا يترتب فائدة على كونه اقرارا الا من جهة هذه المسئلة
وليس من متمماتها او فروعها نعم هذا من مسائل كتاب الاقرار ويظهر فائدته فيما اذا ادعى المدعي الاستحقاق فتامل هذا ثم انه قد يناقش في اطلاق حكمهم بعدم سماع
الدعوى فيما لم يكن صريحة في الاستحقاق ايضا بان يقال ان كان مرادهم انه لا يسمع اذا قال اشترى مني ذلك مثلا او لا ادعى شيئا اخر او لا دعوى لي غيرها فهو كذلك
اما لو قال هذه دعواي الان لو جود بينتي عليها الان وادعي تمامها بعد ذلك فلم لا يسمع فلعله يكون له بينة اخرى غير حاضرة على اقرار خصمه باني ما ادعيت
ثمن ذلك ممن اشتريت او ثبت بعد ذلك فساد الشراء او نحو ذلك من الفوايد ومن ذلك يعلم انه لو اطلق الدعوى المذكورة ايضا يجب سماعها لاحتمال ترتب
الفوائد عليها واولى منه بالسماع ما اذا ادعى ان هذا زوجي او هذه زوجتي من غير ضم دعوى حق اخر لاستقلال الزوجية بترتب احكام عليها اذا ثبت
اقول السماع في دعوى الزوجية صحيح لما ذكر الا ان المناقشة المذكورة في عدم سماع الدعوى الغير الصريح ليست بجيدة اذ على ذلك يكون لهذه الدعوى
فردان او افراد بعضها مسموعة وبعضها غير مسموعة فاذا اطلق ولا يعلم انه ادعى المسموعة حتى يجب السماع وطلب الجواب او لا حتى لا يجب فالاصل عدم الوجوب
وكذا لو قيد الدعوى بالان وبقوله انا ادعي تمامها بعد ذلك لان التمام غير معلوم فلعله ايضا لم يوجب السماع بل لو عينه وقال ادعي مطالبة الثمن مثلا بعد ذلك
لم يجب اذ لعله لم يدع او لم يتمكن من الادعاء **العاشرة** لا شك في عدم سماع دعوى بعينها ثانيا بعد رفعها الى الحاكم وحكمه فيها بحكم واما لو ادعى امرا اخر
متعلقا بتلك الدعوى موجبا لنقض الحكم كفسق شهود المشهود له او اقرار الخصم بالحق او رد ما يدعيه المدعي او نسيانه حال النزاع فهل يسمع تلك الدعوى
ام لا فيه خلاف بل وقع الخلاف في الاولين قبل الحكم ايضا فتردد الفاضل في ترك في سماعهما واستشكل في شافيهما وكذا في عدّ في فسق الشهود وجعل الشهيد
في س الاقرب عدم السماع فيه ولكن جعل في قواعده الاقرب السماع فيهما وفي الكفاية عدّ السماع في الاول والتردد في الثاني وقال والدي ره في المعتمد في
الثلثة ان فيها وجهين وقوى ره العدم ويظهر من عد بل س وغاية المراد ان النزاع انما هو اذا اراد الاحلاف دون ما اذا كانت له بينة فانها تسمع وصرح
بعض فضلائنا المعاصرين بذلك كلامه في مسئلة الدعوى على الحاكم ايضا وكيف كان فالحق السماع في غيرها اذا كان بعد الحكم لليمين لعموما سماع الدعوى
والحكم بالبينة واليمين والنكول وقد يستدل له في صورة كون الدعوى بعد الحكم بابتناء الحكم اذا على فاسد لم يعلم فساده وفيه ان قبل السماع لا يعلم الفساد بعد
واستدل الوالد ره بثبوت الحكم على الوجه المعتبر والاصل صحته حتى يقطع ببطلانه ومجرد دعوى الخصم فساده لا يوجب القطع به فلا يلزم السماع وترك ما ثبت في الشرع
اعتباره لاجله وفيه اولا انه لو تم ذلك لجرى في كل دعوى مخالفة للاصل وثانيا انا لا نقول بفساد الحكم قبل القطع شرعا بالبطلان ولا افساده بمجرد دعوى الخصم ولا
ترك ما ثبت اعتباره بمجرد السماع بل يستصحب الصحة ويسمع الدعوى فان وجد ما يوجب الفساد يحكم به والا فلا وثالثا ان العمومات المذكورة مخرجة عن الاصل واما
اذا كان الحكم باليمين فلا يسمع الدعوى بعده للنصوص الا اذا ادعى اقرار الحالف بعد الحكم كما يات **الحادية عشر** يسمع دعوى المؤجل قبل حلول الاجل
اجماعا كما صرح به والدي ره في مد لعمومات ادلة الدعوى والحكم ولانها دعوى حق لازم ولا يصلح التاجيل للمانعية مع ان المنع قد يؤدي الى الاضاعة لامكان الانتقال
قبل الحلول وتعذره بعده لفقد الشهود او الحاكم او مثل ذلك **الثانية عشر** لو ادعى المحكوم عليه فسق الشهود ولا بينة له وادعى علم المشهود له بفسقهم
فعن جماعة عدم تسلطه على حلفه وتحقيق الكلام على نحو مفيد في كل ما كان من قبيل هذا المقام ان من شرط سماع الدعوى على شخص ان يكون بحيث لو ثبت بالبينة
او الاقرار او النكول ثبت على المدعى عليه نفسه حقا لازما فلا يسمع الدعوى الغير المفيدة اصلا كان يدعي على شخص انك ضحكت علي ومن هذا الباب ما لو
ادعى على الشاهد انك تعلم فسق نفسك او اعترفت بذلك لانه لا يفيد لو ثبت لان المعتبر عدالته عند المتخاصمين او الحاكم لا عند نفسه وكذا لا يسمع الدعوى
التي لا يوجب حقا على المدعى عليه كان يقول للحاكم في موضع لا ضمان عليه انك غير قابل او خاطي او جائر للاصل وعدم شمول ادلة سماع الدعوى لمثل ذلك
ايضا مضافا في الاخير الى انه يشترط كون الدعوى بحيث لو اقر المدعى عليه او حلف بعد الرد او النكول يثبت الحق ولا يثبت بشيء من ذلك حق على الحاكم او
الشاهد ولا على المشهود له اذ لا يثبت باقرار الغير ولا نكوله او رده الحلف حقا على الغير ومثلها الدعوى على الشاهد انك كاذب او خاطئ فيما لا ضمان عليه
واما لو كانت هذه الدعاوي في موضع اوجب ثبوتها ضمانا على الحاكم او الشاهد فيسمع كما مر سابقا ولو كانت احدى هذه الدعاوي مع المحكوم له فيسمع
ولذا يقبل منه البينة ولكن يشترط في دعوى فسق الشاهد عليه بيان الموجب للفسق اذ ربما يزعم غير ما يوجب الفسق فسقا ويشترط ايضا دعوى كونه فاسقا واقعا
او عند الحاكم لا عند المدعي فقط لان المشروط هو عدالة الشاهد عند الحاكم لا عند المشهود له خاصة بخلاف فسق الحاكم فان فسقه عند المحكوم له مانع
من نفوذ حكمه له وعليه فلو ادعى عليه بما يوجب فسق الحاكم كالغيبة انا ظن الحاكم كونها صغيرة والمحكوم له كونها كبيرة يسمع ولو كان ما يوجب الفسق عند
احد المتخاصمين دون الاخر كان لكل منهما حكمه ولو ادعى على المشهود له كذب الشهود واراد بالكذب ما هو المشهور في معناه من عدم المطابقة للواقع فان
كانت له بينة على ذلك فهو يرجع الى تعارض البينتين وان لم يكن له بينة لا يسمع الدعوى وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله انما اقضي بالبينات فمن قطعت له من مال اخيه
شيئا فانما قطعت له قطعة من النار وبالجملة دعوى عدم المطابقة للواقع عين اصل الانكار الساقط بالبينة بمقتضى الاخبار فلا يسمع ثانيا بخلاف فسق الحاكم
فان انتفاءه شرط في نفوذ حكمه دون عدم المطابقة للواقع بل صرحت الاخبار بعدم اشتراطه كما مر وان اراد بالكذب عدم المطابقة للاعتقاد الشاهد فقط
فلا يسمع ايضا لعدم ترتب فائدة عليه وكذا ان اراد عدم المطابقة للواقع والاعتقاد معا وان ادعى مواضعة الشاهد والمشهود له على شهادة الزور
فالظ سماع الدعوى وجواز الاحلاف في والحكم بالرد والنكول وكذا لو ادعى اعتراف المشهود له بكذب الشهود فيه ولو ادعى اقرار خصمه بالمدعى به فتردد في
في صحة الزام الخصم بالجواب في عد واستظهر في تلك الالزام وسماع الدعوى وهو الحق اذ اقراره امر يثبت به حقه ظاهرا ولا يجب ان يكون مما يوجب الثبوت واقعا

فيما ادعى بعد الحكم على الحكم ما ينقضه من الدعوى بعينها او غيرها

في انه لا يسمع دعوى المحكوم عليه فسق الشهود ونحوه

عدم سماع الدعوى الغير المفيدة

فيما يتعلق بالمدعى عليه وفيه مباحث الاول في الاقرار

والالم يفد فيما اذا ادعى عليه الحق ايض وعلى هذا فيثبت حقه باقامة البينة على الاقرار او بالنكول واليمين المردودة **الثالثة عشر** اذا تمت الدعوى يطلب الحاكم من المدعى عليه الجواب اما بعد سؤال المدعي كما عن الشيخ وفي يع وعد لانه حق له فيتوقف على مطالبته او من غير مسئلته كما قواه الشيخ ايض في ط وحكاه في لف عن الشيخين والديلمي والحلي وحكي عن التحرير ايض لدلالة شاهد الحال على مطالبة المدعي ويظهر من تعليله انه ايض يشترط طلب المدعي ولكن الخلاف في اشتراط الاذن الصريح او يكفي المطلق والاظهر كفاية المطلق لانه ان اريد بالاذن الصريح ما يدل عليه اللفظ مطابقة فلا دليل عليه وان كان تضمنا ولو بالالتزام العرفي فما طلب ولا يستلزم ذلك عرفا **الفصل الثالث** فيما يتعلق بالمدعى عليه وجوابه وما يترتب عليه وهو لا يخرج عن اقسام لانه نحو اما يقر او ينكر او يسكت او يدعي الرد او الابراء او نحوهما او يقول لا ادري او هذا ليس لي ونحوه او يكون المدعى عليه غايبا فههنا ابحاث **البحث الاول** في الاقرار وفيه مسايل **المسئلة الاولى** متى تحقق الاقرار بجميع المدعى به وكان المقر جامعا للشرايط المقررة في بابه من البلوغ والعقل وعدم الحجر في الماليات لزم عليه ما اقر سواء حكم الحاكم به ام لا لان اقرار العقلاء على انفسهم جايز بخلاف ما اذا اقام المدعي بينة فانه لا يثبت بمجرد اقامتها لانها منوطة باجتهاد الحاكم في قبولها وردها ويظهر ثمرة الفرق بين المقامين بذلك في جواز مقاصة المدعي حقه اذا ادعاه ظنا او احتمالا فيجوز بالاقرار وان لم يحكم الحاكم بعد دون البينة فانه يتوقف على الحكم وفي جواز اخذ المقر به عنه لكل احد من باب النهي عن المنكر وفي جواز الحكم لقاض اخر بعد علمه بالاقرار بخلاف البينة المعدلة عند القاضي الاول فانه لا يجوز الحكم للثاني بل بعد التعديل عند نفسه والحاصل ان الاقرار علة تامة لثبوت الحق عليه بخلاف البينة فانها مع الحكم علة او يقال ان الاقرار حجة مطلقة لكل احد والبينة لم يثبت حجيته الا للحاكم فان قيل كما ان ثبوت الحق بالبينة يتوقف على ثبوت حجية البينة اولا وادلتها ثم النظر في حالها من العدالة والجرح ونحوهما ثم النظر في دلالة اللفظ المؤدي به الشهادة فكذلك الثبوت بالاقرار فانه يتوقف على جواز اقرار العقلاء بانفسهم وثبوت الرواية وفهم المراد من الجواز ثم النظر في حال المقر من كونه بالغا عاقلا رشيدا غير مكره ثم النظر في حال لفظ الاقرار فان في الالفاظ حقايق ومجازات ولها قراين ولذا عنون الفقهاء مسايل كثيرة في تحقيق معاني الاقرارات ولا يمكن ان يقال ان ادلة حجية البينة يختص بحجيتها للحاكم دون دليل ثبوت الاقرار لانه لا فرق بينهما من هذه الجهة وانما يختص الحكم بالحاكم لا دلة اختصاص الحكم به وعدم جوازه لغيره قلنا فرق بينهما اولا في المقدمة الاولى فان حجية الاقرار لا يثبت بالحديث المذكور خاصة بل هي صارت ضرورية لكل احد خاصي وعامي فلا يحتاج الى اجتهاد في حجية الاخبار سندا ومتنا والفحص عن المخصص والمعارض ونحوهما بخلاف ادلة البينة فان قلت حجية البينة ايض صارت اليوم ضرورية قلت نعم ولكن للحاكم يعني ثبت على كل احد انها حجة للحاكم لا لكل احد بخلاف الاقرار وثانيا في المقدمة الثانية فان ما يحتاج معرفته من حال البينة امور شرعية توقيفية خلافية صعبة الماخذ يحتاج الى الاجتهاد في ماخذه من العدالة والتهمة والاصرار على الشهادة ومن معرفة من لا يجوز شهادته ومن يجوز ونحو ذلك بخلاف حال المقر غالبا فان معرفة احواله بالنسبة الى المجتهد وغيره متساوية نعم لو كان المقر في حالة اختلافية شرعا بحيث يحتاج معرفته الى الاجتهاد والفقاهة من علامات البلوغ او الرشد او نحوهما فنقول يتوقف الثبوت بالاقرار على الحكم ايض وثالثا في المقدمة الثالثة فان فهم الاقرار انما هو كفهم ساير معاني الالفاظ العرفية التي يتساوى فيها العامي والخاصي وحجة على كل احد بخلاف ما يؤدي به الشهادة فان فيها اختلافات كقبول الشهادة العلمية والاستصحابية ونحوهما نعم لو فرض ثبوت الحق بالتواتر بالفاظ محكمة على نحو يظهر على كل احد فنقول انه كالاقرار ولكنه فرض نادر ومع ذلك ليس اثباتا بالبينة التي يقابل الاقرار **فرع** اثبات الاقرار بالبينة كالاقرار في لزوم الحكم به الا ان في الاقرار لا يسمع دعوى عدم الاستحقاق لانه انكار بعد الاقرار الا اذا اقر بالاشتغال سابقا ويسمع في اثباته والمراد بسماعه في اثباته انه يسمع لو ادعى سبب عدم الاستحقاق كرد او ابراء وح ينقلب مدعيا وله احلاف المدعي على نفيه ولعل فلذلك مراد الفاضل في عدم حكمه بجواز احلاف المنكر المدعي

بالبينة المثبت لاقراره بالنسبة على نفي الاستحقاق **الثانية** واذا اقر المدعى عليه فان التمس المدعي الحكم به له عليه فالظاهر عدم الخلاف بينهم في وجوبه وان اختلفوا فيه قبل سؤال المدعي وفيه ان بعد ما تقرر عندهم في المسئلة الاولى من عدم كون الحكم هنا جزء السبب لثبوت الحق وجواز اخذ المدعي بنفسه بدون الحكم قهرا او تقاصا وجواز اخذ ساير المقتدرين فلا وجه للحكم بوجوب الحكم لسؤال المدعي مطلقا لعدم دليل عليه نعم يصح ذلك لو توقف الوصول الى الحق عليه فالصحيح التقييد به لا يقال عموما وجوب الحكم بما انزل الله يثبته هنا ايض قلنا لا شك انها مقيدة بصورة التوقف لان الحكم من الواجبات المشروطة بالحاجة فانه لو فرض ان بعد التنازع وقبل الحكم وقع الصلح بين المتداعيين او اعطاه حقه او نحو ذلك لا يجب الحكم على الحاكم ثم على القول بوجوبه مطلقا او في صورة التوقف فهل يجب بعد سؤال المدعي او قبله فيه قولان والاولى والاحوط التوقف بالسؤال ولو بشاهد الحال بل مقتضى الاصل عدم الوجوب بدونه بل يمكن القول بعدم الجواز ايض وعدم ترتب الاثر عليه لان الحكم الزام مخالف للاصل **الثالثة** واذا وجب عليه الحكم فيحكم عليه بما يفيد انشاء الزامه من الالفاظ ولا يكفي مثل قوله ثبت عندي في ترتب الاثر لانه ليس حكما بل اخبار ولو طلب المدعي كتابة الحجة على المدعى عليه ليكون في يده ففي وجوب اجابته وعدمه قولان اشهرهما كما صرح به في تنقيح وشرحه وغيرهما الوجوب وحكي في ط قولا بعدمه واختاره بعض من المتاخرين للاصل وهو الحق لانه ان كان لانشاء الحكم فقد حكم لفظا ولا يجب غيره وان كان لاستمراره والدوام عليه بعد ذلك فاي دليل على وجوب ذلك فانه قد لا يحتاج اليه بعد ذلك ولو احتاج فقد لا ينسى الحاكم او الشهود على الحكم وان نسيه فقد لا يتذكر بملاحظة الكتابة ولذا اقتصر جمع من المتاخرين في ايجاب الكتابة بما اذا توقف ايصال الحق المحكوم عليه وهو ايض غير سديد لانه لا يختص بالكتابة ولا بالحاكم بل يجب على كل احد الايصال بما امكنه من باب الامر

بالمعروف

بالمعروف فلا وجه للتخصيص بالكتابة فانه قد يحصل الاثر بنصب احد على الاخذ منه او اعلام مقتدر برسالة او برفع صوت وغلظة عليه او بتخويف او غير ذلك من الوجوه وقد يتوقف على احد هذه الامور فذكر الكتابة وايجابها بخصوصها لا وجه له هذا مع ان ترتب الاثر على الكتابة غالبا يكون بارائتها المقتدر على اجراء الحكم فيجريه فهو ان اجرته بمجرد الكتابة من غير ضم بينة معها كما هو المتعارف في هذه الازمنة فهو غير جايز والكتابة لاجل ذلك يكون نوع اعانة على الاثم وان ضم معها البينة فهي بنفسها كافية الآن يفرض كون الكتاب قرينة موجبة لحصول العلم بضم خبر عدل اتفاقا او توقف المقتدر الايصال بالكتابة ثم انه اذا لم يجب الكتابة وطلبها المدعي واجابه الحاكم استحبابا فله اخذ الاجرة عليه وثمن القرطاس والمداد ومتى وجب لم يجز له اخذ الاجرة لعدم جوازه في الواجبات العينية ولا الكفائية كما مضى في كتاب التجارة بل لا يجوز له طلب ثمن القرطاس ونحوه ايض ومن القائلين بوجوب الكتابة اذا توقف اثر الحكم عليها من لم يجوز الاجرة على الكتابة وجوز اخذ نحو القرطاس وهو غير جيد لان اعداد ما يتوقف عليه الكتابة الواجبة ايض يكون كاصل الكتابة مما يتوقف عليه الواجب فيكون اعداده واجبا عليه لعلم يؤده المدعي فان اراد جواز الاخذ منه لو اعطاه فهو كذلك لانه ايض نوع اعداد وان اراد انه يجوز ان يفاوق الكتابة على اخذه منه فلا ثم اذا كتب الكتاب ينبغي بل يلزم عليه ان يكتبه على نحو يخصص المدعي والغريم ويميزهما عن غيرهما بحيث لا يقبل الاشتباه ويأمن عن التزوير سواء ذلك المقصود بكتابة النسب او الحلية او هما معا والخلاف في هذا المقام في انه هل يكفي الاول او الثاني ونحو ذلك لا وجه له اذ ليس في ذلك منوطا بدليل شرعي وانما المقصود رفع الاشتباه والامن من التزوير وقد يحصل التزوير بالاكتفاء بالحلية ولابد في النسب ايض الى ذكره بقدر لا يقبل اللبس عادة فقد يتعدد زيد بن عمرو بن بكر الاصفهاني مثلا او قد يتواطئان على تشهر احدهما بتلك النسبة في بلد اخر بحيث يحصل العلم لكثير من اهل ذلك البلد وينتهي مسببه الى كتابة اسمه ونسبه او قول المكاذبين او نحوهما ولابد من تمييز المدعي ايض كما ذكرنا اذ قد يقع التزوير من جهته فيتواطئان على ادعائه وحكم الحاكم له واخذه المدعي به بحضوره لدفع خصومة شخص اخر

الرابعة واذ حكم الحاكم عليه فان ادى المحكوم عليه الحق بنفسه فهو والا فان كان ذا مال فيكلف بالاداء فان امتنع ومطل بلا عذر مقبول كان للمدعي اخذه منه قهرا ولو بالملازمة وان لم يقدر فيجب على كل من يقدر كفاية فان احتاج الايصال الى عقوبة له من حبس او اغلاظ في القول ونحوهما فيجب على الحاكم والظ عدم جوازه للغير ولو نفس المدعي اما جوازه للحاكم فلتوقف ايصال الحق عليه وهو واجب وللخبر المشهور المنجبر لي الواجد يحل عقوبته وعرضه والمستفيضة الواردة في حبس المماطل كموثقة عمار كان امير المؤمنين ع يحبس الرجل اذا التوى على غرمائه ثم يامر فيقسم ماله بينهم بالحصص فان ابى باعه فيقسم بينهم يعني ماله ونحوها ذيل رواية الاصبغ **اقول** الالتواء من اللي وهو سوء الاداء والمطل وتنبي غياث الاولى ان عليا ع كان يفلس الرجل اذا التوى على غرمائه ثم يامر به فيقسم ماله بينهم بالحصص فان ابى باعه فقسمه بينهم يعني ماله والثانية ان عليا ع كان يحبس في الدين فاذا تبين له افلاس وحاجة خلى سبيله حتى يستفيد مالا وقريبة منها صدر رواية الاصبغ ورواية السكوني ان عليا ع كان يحبس في الدين ثم ينظر فان كان له مال اعطى الغرماء وان لم يكن له مال دفعه الى الغرماء فيقول لهم اصنعوا به ما شئتم ان شئتم فآجروه وان شئتم فاستعملوه ويهذه الاخبار المعتضدة بلزوم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مثل رواية جابر الطويلة في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فانكروا بقلوبكم والفظوا بالسنتكم وصكوا بها جباههم ومرسلة زيب قد حق لي ان اخذ البريء منكم بالسقيم وكيف لا يحق لي ذلك وانتم يبلغكم عن الرجل منكم القبيح ولا تنكرون عليه ولا تهجرونه ولا تؤذونه حتى يتركه وغير ذلك يخصص ادلة نفي الضرر ونحوها واما صحيحة زرارة كان علي ع لا يحبس في السجن الا ثلاثة الغاصب ومن اكل مال اليتيم ظلما ومن ائتمن على امانة فذهب بها وان وجد له شيئا باعه غائبا كان او شاهدا حيث دلت من جهة الحصر المسمى من الحصر على عدم حبس غير الثلاثة فهي اعم مطلقا مما مر فيجب تخصيصها واما وجوبه على الحاكم فلكونه امرا جايزا يتوقف عليه واجب هو ايصال الحق وما يتوقف عليه الواجب واجب بل يدل عليه الروايتان الاخيرتان وما بمعناهما في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واما اختصاص وجوبه بالحاكم فلاختصاص غير الخبر الاول من اخبار الحبس بفعل الامام ع والاول مجمل حيث انه حكم بحل العقوبة ولم يبين انه على من يحل فيقتصر فيه على المتيقن واما اخبار الامر بالمعروف وان كانت عامة الا انها مخصصة بمثل رواية مسعدة بن صدقة سئل عن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اواجب هو على الامة جميعا فقال لا فقيل ولم قال انما هو على القوي المطاع العالم بالمعروف من المنكر لا على الضعفة الذين لا يهتدون سبيلا الى ان قال والدليل على ذلك كتاب الله عز وجل قول الله عز وجل ولتكن منكم امة يدعون الى الخير يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر فهذا خاص غير عام الحديث ومن ذلك يعلم انه اذا ال الامر الى العقوبة والايذاء لا يجوز لغير الحاكم لانها اعمال غير جايزة في الاصل يجب الاقتصار فيها على موضع الرخصة ولان غيره لا يعلم قدر الجايز منها فيتعدى عن الحق

فروع أ هل يجوز للحاكم الاذن لغيره ولغيره المباشرة باذنه بقدر ما اذن فيه الظ نعم لانه يكون عاملا كما ورد في رواية مسعدة

ب هل يجوز للمباشر الايصال مع العقوبة او بدونها اخذ الاجرة عليها الظ لا لما مر في كتاب التجارة الا اذا لم يكن له كفاية لمعاشه لو اشتغل بالايصال اي تضرر ضررا بينا فيسقط عنه الوجوب لمعارضة ادلته مع ادلة الضرر والاجرة على بيت المال ان كان والا على المدعي ان طلب واراد ولا يجوز الاخذ من المدعى عليه

ج اذا ماطل المحكوم عليه ولم يقتدر الحاكم على الايصال وطلب المدعي من الحاكم كتابة الحكم او اشهاد الشاهدين عليه او نحوهما حتى يوصله ويجري الحكم من يقدر عليه يجب عليه كما مر وان لم يعلم تحريم من يقدر عليه كالتعدي من الجابر في الايذاء من قذف وضرب واخذ مال ومطالبة من قرابته ونحوها وان علم ذلك فان كان مقصود الحاكم ايضا ان يفعل المدعي كذلك فهو معاونة على اثمين اثم المدعي حيث ان اخذه ذلك ليؤدبه الى المقتدر الجابر المتعدي معاونة على الجابر على اثمه واثم الجابر وان لم يكن مقصوده ذلك وان علم ان المدعي يفعل كذلك فلا معاونة منه على اثم الجابر كما بيناه في العوائد لكنه معاونة على اثم المدعي ولكن لا يحرم على الحاكم مع ذلك لتعارض ادلة حرمة المعاونة على الاثم مع ادلة وجوب دفع المماطل واخذ الحق منه فيرجع الى اصل الجواز بل يمكن القول بذلك في حق المدعي ايض لمعارضة ادلة نفي الضرر في حقه مع ادلة

نوع

من الجابر

في انه يجوز للحاكم عقوبة المماطل

حرمة المعاونة فتدل العقوبة المجوزة للحاكم في حق المماطل لا يختص بالحبس والاغلاظ بل قد ينتهى الى الاكثر منه من ضرب فيجوز ايضا لاطلاق العقوبة وقوله صلى الله عليه وآله
حاباهم وقوله ولا يؤذونه ويجب الاقتصار على الاقل وانما اطنبنا في ذلك المقام للاحتياج اليه في امثال تلك الازمنة هـ لو لم يفد العقوبة في ادائه
ولم يمكن بيع ماله يحبس حتى يؤدي او يموت او يبرئه الغريم الخامسة كما يجوز للحاكم عقوبة المماطل الغير المؤدى للحق فهل يجوز له اعطاء ماله للمحكوم له
من غير اذنه اذا امكن وكان من جنس الحق وبيعه واعطائه الثمن ان لم يكن من جنسه ام لا واذا جاز فهل هو مقدم على العقوبة يعني ان العقوبة انما يكون اذا
لم يمكن اعطاء المال او بيعه او مخير بينهما او يتأخر فيعاقب فان ابى مع العقوبة ايضا يعطى او يبيع لم يحضرني الان تصريح بذلك من الاصحاب الا ما ذكره بعض الاجلة
في شرحه على عد حيث قال وان عرف كذبه في دعوى الاعسار حبس حتى يخرج من الحق بنفسه او يباع عليه ماله ويعطي صاحب الحق انتهى فان كان قوله يباع
عطفا على حبس يكون تخييرا بين الحبس والبيع وان كان عطفا على يخرج يكون حكما بتأخير البيع عن العقوبة وقال بعض الفضلاء المعاصرين ثم ان كان المقر
للمال فيلزم باعطائه ولو بحبس الحاكم واغلاظ القول او بان يبيع ماله في اداء دينه لو لم يمكن الاستيفاء الا بذلك انتهى فان كان قوله بذلك اشارة الى الحبس
والبيع معا يكون قولا بالتخيير وان كان اشارة الى البيع يكون قولا بتأخير البيع عن الحبس اقول كما ان العقوبة مخالفة للاصل لا يرتكب الا مع الدليل فكذلك
اعطاء ماله او بيعه لان تمييز ما في ذمة شخص من بين امواله بيده وبيع غير المالك لا يجوز والدليل على حلية العقوبة موجود كما مر ولا دليل على الاعطاء او البيع
الا كونه مما يتوقف عليه ايصال الحق الواجب وهو قبل الياس بالعقوبة المنصوصة جوازها ممنوع فلا يجوز الا بعد عدم تاثير العقوبة ويدل عليه ايضا الروايات
المتقدمة المصرحة بتأخير البيع عن الحبس نعم اذا لم يمكن العقوبة لغيبته او تخفيه او فراره يجوز البيع والاعطاء او لا لكونه مما يتوقف عليه الايصال وهل يباع
بغير اذن الغريم او يجوز البيع مع اذنه ايضا الظاهر الثاني للاصل ولا يتوهم ان الظاهر من الروايات البيع بالغير حيث قال باعه فيقسم لانه يمكن ان يكون الفاء تفصيلية
اي باعه بان يقسمه بين الغرماء فيبيع كل منهم فلا حصة بل هو الظاهر من قوله يعني ماله فان الظاهر ان الغاية لبيان المقسوم بينهم نفس المال دفعا للتوهم تقسيم
الثمن لا انها لبيان ان المبيع نفس المال لدفع توهم بيع المديون لانه ليس محلا للتوهم هذا مضافا الى كون تقدير الثمن في قوله يقسمه خلاف الاصل السادسة
لو ادعى المحكوم عليه بالاقرار او بغيره الاعسار فان علمه الحاكم او اقر به المحكوم له فيثبت اعساره والا فاما لا يعلم له مال اولا حتى ما اخذه من المحكوم له ونحو ذلك
بان يكون الدعوى على نفقة زوجة او صداقها او دية جرح او مال مصالحة دعوى غير ثابتة او نحوها او يعلم له مال ويعلم تلفه ايضا كان يعلم ان ما اخذه من
المحكوم له وذلك يكون بان يكون الدعوى النفقة او اخذ منه قهرا او سرقة ونحو ذلك ولا يعلم ما سواه او يعلم له مال غير معلوم التلف ولو كان هو ما اقرضه من
الغريم او اشتراه منه فعلى الاولين فان ادعى المحكوم له علمه بكذبه في الاعسار وكونه ذا مال يطلب منه البينة لانه مدع والبينة على المدعي فان جاء بها واثبت
عليه مالا موجودا يؤخذ منه وان لم يؤده كان حكمه حكم الواجد للمال وقد مر وان اثبت عليه مالا قبل ذلك ولم يعلم تلفه يصير من القسم الاخير وياتي حكمه وان
لم يكن له بينة احلف المحكوم عليه لانه منكر والبيمين على من انكر وان لم يدع علمه بكذبه بل ظن ذلك او جوزه لما مر سابقا من سماع الدعوى بالظن والاحتمال
فيكون المحكوم له مدعيا والمحكوم عليه منكرا فاليمين عليه وتامل فيه المحقق الاردبيلي قال بعد تامله وعدم احلافه اظهر لظاهر اية النظرة ولعدم الدليل على
الاحلاف الا في الصورة الاخيرة وفيه ان مدلول الاية انظار ذي العسرة وعسرته بعد غير معلومة لا واقعا ولا شرعا فكيف يستدل بحكم الاية والدليل على
ما اخترناه من سماع دعوى المظنونة والموهومة ظاهر لصدق المدعي والمنكر نعم ليشكل ذلك على القول بعدم سماعها لعدم الدليل ونصريحهم بالاحلاف هنا
ايضا مؤيد لما اخترناه وهل له رد الحلف اذا كان غريمه جازما في دعوى اليسار ام لا فيه اشكال ينشأ من عموم ما دل على الرد وعدم المانع ومن ان فائدة الرد الخروج
عن عهدة المدعي به اذا حلف المدعي فان قوله رددت عليك اليمين معناه ان حلفت اخرج عن عهدة دعواك وهو يثبت هنا بعدم القدرة عليه فكيف يرد
بل في شمول عموم ما دل على الرد لمثل المقام تامل ايضا ولعل الاول اظهر اذ يظهر الفائدة في نكول المدعي فيسقط دعواه وفي حلفه فان انكاره القدرة لا يثبت انتفائها
واقعا فيثبت عليه اليسار بعد حلف المدعي ويعمل معه ما يعمل مع الواجد من الحبس والغلاظ الى ان يؤدي او يموت او يبرئه المدعي وان لم يرد الحلف اما
لعدم امكانه كما اذا كانت دعوى يساره غير جزم ومنها او لم يرد الرد فان حلف على عدم اليسار حكم له بالاعسار وان نكل ولم يحلف فقال في عد وحكى عن كره
انه يحلف مدعي اليسار فيحكم بيساره ويعمل معه عمل الواجد من الحبس وقال بعض الفضلاء المعاصرين انه يعمل به عمل الواجد فيحبس من غير ذكر حلف المدعي ولعله
مبني على الخلاف في ان مع نكول المنكر هل يثبت حق المدعي او يرد الحاكم اليمين على المدعي وياتي تحقيقه وعلى الاخير وهو ان يعلم له مال وادعى تلفه فقبول الدعوى
الى تلف المال والاصل بقائه فيصير المدعى عليه بالحق مدعيا لتلف المال فيطلب منه البينة فان اقامها يحكم له بالاعسار ويعمل معه عمل ذي العسرة وياتي
ان لم يقم البينة فقال الجماعة منهم يع وعد والكف وغيرها بل قال بعض متاخري المتاخرين بحجة الاول رواية غياث الثانية وصحيحة زرارة والاصبغ و
رواية السكوني المتقدمة جميعا في المسئلة الرابعة ودليل الثاني لعموم ما دل الاتية المصرحة بانه اذا لم يكن للمدعي بينة فيمين المدعى عليه او المنكر اقول
مقتضى الاخبار الاولى الحبس مطلقا سواء كان المدعى عليه منكرا اجازما بعدم التلف ولا بل كان يقول لا ادري كما هو الاكثر ولكنها مخصوصة بالدين بل
من لم يثبت حاله من الاعسار وعدمه ومقتضى العموم ما دل الثانية حلف المدعى عليه في خصوص صورة الانكار ودعوى عدم التلف ولكنها عامة في الدين و
العين وسائر الحقوق فيتعارضا بالعموم من وجه في صورة انكار المدعي ولا ترجيح هنا وكل من الحبس والاحلاف مخالف للاصل يحتاج الى الاذن الشرعي
والقاعدة التخيير بين الحبس او لا والاحلاف ثم الحبس الا اني لم اجد به قائلا ولكن اثبات الاجماع المركب في امثال المقام مشكل والاحوط الاحلاف ثم الحبس في
دليل تجويز الاحلاف في ادلة الاحتياط كما بيناه في موضعه ولكن يحصل الاشكال للحاكم لو لم يحلف المنكر لعدم التلف فهل يحكم بنكوله ويثبت به الاعسار

او يحبس

او يحبس ولندرة الفرض من جهة انّ الاغلب عدم علم المدّعى ولو فرض احيانا فنكوله نادر ولو فرض النكول فتمكن الحبس للحاكم فى هذه الازمنة مشكل
وجواز غيره من العقوبات هنا غير ثابت فصرف الوقت فى حال الحج ليس بذلك المهم وكيف كان فلو لم ينكر المدعى عدم التلف فحبس للروايات المتقدمة الخالية
عن المعارض هذا وللمحقق الاردبيلى ههنا كلام اخر حيث قال قد لا يكون له بينة ويكون معسرًا الاماطلا وبمجرد وجود مال سابقا لا يستلزم بقائه والرواية
ضعيفة ودلالتها غير ظاهرة وقد يكون ظاهر حاله انّ الاقر كان يستقرض ليخرجه فى مؤنته مع حاجته او وجد عنده وكان يحتاج كل يوم الى نفقة وكيف
ياتى بالبينة باخراج كل درهم درهم فيمكن عدم الحبس بل احلافه على عدم بقائه عنده ويخلى سبيله الى الميسرة ويؤيده ظاهر الاية فان الظاهر منها كونه ذا عسرة
بحسب الظ لا نفس الامر وهو ح كذلك فيمكن عدم اليمين ايض لذلك الا انّه لما ادعى عليه المال وعلم وجوده ولم يكن للمدّعى اثبات البقاء والاستصحاب يقتضى
البقاء وانكر هو وجوده احلف انتهى **اقول** اما دعوى ضعف الرواية بعد اشتهار العمل بمضمونها فلا يضر واما عدم ظهور دلالتها فلا يتحقق وجهه واما
ظهور اعساره فان بلغ ذلك الى حد يعتبر شرعا فلا كلام لحصول التبيين المذكور فى الروايات واما اذا لم يبلغ ذلك فلا وجه لاعتباره وترك النص لاجله ولفظ
ذى العسرة موضوع للمعنى الواقعى غاية الامر تقييده بالعلم ايض واما بامثال ذلك الظهور فلا واحلاف مدعى التلف لا وجه له وجعله منكرا للبقاء لا يجعله
منكرا والا لجرى ذلك فى كل مدع فكلامه غير سديد **فروع ثلثة** ا البينة التى تقام على الاعسار يلزم ان تشهد بتلف المال علما او حسا على اختلاف
القولين فى مسئلة الشهادة وح يقبل لانه بينة الاثبات اما لو شهد بمطلق الاعسار فهو راجع الى النفى فلا يقبل نعم اذا كان مراقبا لاحوال المشهود له
مطلعا على خفايا امره فله ان يشهد بما ضبط واطلع من احواله واعماله الكاشفة عن العسر فان علم الحاكم بها عسره يحكم به واما قوله شهادته بانه ذا عسرة
او معسر فلا وجه لقبولها الا اذا اكتفينا بالشهادة العلمية وقلنا بان ذلك شهادة اثباتية والمزعونات ممنوعتان **ب** مؤنة المحبوس حال الحبس من ماله
ووجهه ظ ويشكل الامر لو لم يكن له شئ ظاهر وكان ينفق كل يوم بقرض او كسب قدر مؤنته او سؤال او كل على غيره ونحوها بل قد يغتنم الحبس لذلك كذا
الاشكال فى مؤنة الحبس فانه يحتاج الى مكان ومراقب ليلا ونهارا لئلا يهرب فان كان هناك بيت مال فالمؤنتان عليه والا فان بذله خصمه من ماله فلا
اشكال ايض والا فتحميله على الحاكم ضرر عليه منفى شرعا فيعارض بادلته ادلة الحبس فيرجع الى الاصل عدم وجوب الحبس عليه او يقال بالتخيير فله اطلاقه ولا يجب
عليه شئ **ج** اذا لم يكن للحاكم محبس ولا اعوان ينصبها للمراقبة وساير ما يحتاج اليه للحبس كما هو الغالب فى تلك الازمنة فله بعثه الى محبس السلطان ونحوه
وللسلطان ونحوه الحبس باذن الحاكم لانه يصير ح محبسا للقاضى ولو لم يتمكن من ذلك ايض سقط عنه **السابعة** ثم اذا حكم للمدّعى عليه بالاعسار
بالبيّنة او علم الحاكم او اليمين او الاقرار فذهب جماعة الى انه ينظر ويمهل ويخلى سبيله حتى يحصل له مال وهو مذهب المفيد والشيخ فى ف والحلى والمحقق فى
لك والمهذب والصيمرى وغيرهم بل هو المش كما فى لك والكف وح عد للهتك ومد وغيرها للاصل وقوله تع وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة
وروايتى غياث والاصبغ المتقدمتين ومفهوم الحصر فى صحيحة زرارة السابقة ورواية السكونى ان امراة استعدت على زوجها انه لا ينفق عليها وكان
زوجها معسرًا فابى ع ان يحبسه وقال ان مع العسر يسرا وعن الشيخ فى يه انه يسلم الى الغرماء ليوجروه ويستعملوه ويستوفوا حقهم مما يفضل من قوته و
قوت عياله لرواية السكونى المتقدمة فى المسئلة الرابعة ووضعها فى لف بالمش وعن ابن حمزة قول ثالث مفصل بين ما اذا كان المعسر ذا حرفة يكتسب بها
فالثانى وما اذا لم يكن كذلك ونفى عنه البعد فى لف فالاول للرواية الاخيرة كما فى لف او جمعا بينها وبين الروايات السابقة كما قيل ولانه يتمكن من
اداء ما وجب عليه وايفاء الحق صاحبه فيجب عليه كالسعى فى المؤنة وحيث يتمكن من الكسب لا يكون معسرًا لتحقق اليسار بالقدرة على تحصيل المال ولهذا
الحق القادر على الكسب بالغنى فى باب الزكوة **اقول** قد يخالجنى فى التمسك بهذه الاخبار فى تخلية سبيله حتى يستفيد مالا او فى ايجاره واستعماله شئ
وهو انه قد استفاضت الاخبار على انّ الامام يقضى دين المديونين عن سهم الغارمين ففى مرسلة العباس الامام يقضى عن المؤمنين الديون ما
خلا مهور النساء وفى رواية ابى نجار جعلت فداك انّ الله عز وجل يقول وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة اخبرنى عن هذه النظرة التى ذكرها الله عز
وجل فى كتابه لها حد يعرف اذا صار هذا المعسر اليه لا بد من ان ينظر وقد اخذ مال هذا الرجل وانفقه على عياله وليس له غلة ينتظر ادراكها ولا دين ينتظر
محله ولا مال غايب ينتظر قدومه قال نعم ينتظر بقدر ما ينتهى خبره الى الامام فيقضى ما عليه من الدين من سهم الغارمين الحديث وغير ذلك من الاخبار و
اخبار المسئلة واردة فى فعل على ع وهو امام مبسوط اليد بيده بيت المال والزكوات فكان عليه الاداء فما التوفيق بين هذه الاخبار وهلا يؤدى
الامام ديونهم ولا يمكن حمل اخبار المسئلة على صورة عدم حضور سهم الغارمين عنده لانه ليس قضية فى واقعة بل يصرح بانه ع كان يفعل ذلك
وهو دال على التجدد الاستمرارى والذى اراه ان اخبار قضاء الامام مخصوصة بمن لم يكن له طريق الى الوفاء ولا يمكنه استفادة المال من استغلال او
تكسب او عمل كما يشعر به رواية ابى نجار ايض واخبار المسئلة مخصوصة بمن امكنه استفادة المال كما يصرح به قوله حتى يستفيد المال وقوله ليستعملوه اى
يطلبوا منه العمل ويكون لفظة حتى تعليلية اى يخلى سبيله ليستفيد المال ويؤدى الدين والتوفيق بين رواية السكونى وساير روايات المسئلة ان
مورد ساير الروايات انما هو ما اذا كان المديون بحيث يعلم من حاله انه يستفيد المال بنفسه من غير حاجة الى استعماله فيها واجباره عليها كما هو
المستفاد من قوله حتى يستفيد ومورد رواية السكونى انما هو ما اذا لم يكن كذلك ولم يبال بعدم اداء الدين وعدم الاستفادة اذ من الظ ان من يعلم
من حاله انه يستفيد بنفسه لا حاجة فيه الى المواجرة والاستعمال وبما ذكرنا يرتفع التنافى بين الاخبار ظ ثم نقول بما ذكرنا ظهر عدم صلاحية شئ من
اخبار المسئلة المش لانّ المش انه يخلى سبيله ويترك بحاله مط سواء كان قادرا على الاستفادة ولو بالكسب ام لا وهو لا يلائم مع قوله يخلى سبيله

فروع البينة التى تقام على الاعسار

فى امهال المدعى عليه اذا حكم الحاكم باعساره

اسند كلامهم

حتى يستفيد اى يستفيد فان التخلية انما كانت لذلك ولو منعت من ارادة هذا المعنى لاحتمال كون حتى للغاية فنقول باحتمال التعليلية يسقط
واما صحيحة زرارة فلا دلالة لها اصلا لان الظاهر المتبادر من الحبس اسحابه في سجن الامام واما اشتغاله بالكسب فليس حبسا قطعا ومنه يظهر حال رواية السكوني
الاخيرة واما الاية الشريفة فكما مرت اليه الاشارة لا تدل على مرادهم اصلا لان من يقدر على استفادة المال ولو بالتكسب الذي لم يكن شاقا عليه ولا هو
حرفته وعليه معاشه لا يصدق عليه انه ذو عسرة اصلا لا لغة ولا عرفا ولو سلمنا صدقه عليه فنقول الانظار المامور به هو ترك مطالبة اداء الدين حال
العسرة فاذا تركه واخره ما نظره ولو امره بالتكسب وتحصيل اليسار ثم الاداء الا ترى انه يصح ان يقال امهله حتى يشتغل ببيع ضياعه وياخذ ثمنه ويعطيه فيصدق
الانظار لانه هو الامهال والتاخير ويمكن ان يكون المراد امهاله في اداء الدين وتاخير مطالبته واما الاصل فانما يفيد لو لم يكن دليل مخرج عنه ولا شك
ان قضاء الدين على كل متمكن منه واجب والقادر على العمل والتكسب متمكن فيجب عليه ولازمه وجوب العمل والكسب من باب المقدمة ولازمه جواز امره به
وحمله عليه بل وجوب ذلك وظهر مما ذكرنا خلو المشهور عن الدليل وكذا قول النهاية ان اراد دفعه الى الغرماء مطلقا سواء امكنه الاستفادة بعمل ام لا و
سواء ادى ما يجب عليه بنفسه مع الامكان اذ ظاهر ان الرواية مخصوصة بصورة قدرته على عمل يحصل منه اجرة وشيء والا فلا فائدة فيه كشيخ هرم اعمى ومفلوج
واعرج واشل وبصورة عدم اشتغاله بنفسه بوفاء الدين ومنه يظهر خلو قول ابن حمزة ايضا عن الدليل لو اراد الاطلاق فالحق كما هو ظاهر المحقق الاردبيلي
وصاحب الكفاية وبعض مشايخنا المعاصرين وفضلائهم انه وان لم يتسلط الغريم على استيفاء منافعه واجارته ابتداء ولكن يجب على المديون المتمكن
من العمل والكسب ولو ترك هذا الواجب وتولى منه بحيث يترتب عليه ضرر الغرماء على الحاكم اجباره وامره بالمعروف ودفعا للضرر ولو راى انه لا ينجع فيه
امره وجبره واقامته على الفعل الواجب الا بالدفع الى الغرماء امكن الجواز بل الوجوب بل يجب ان امكن **فروع** أ اذا امر بالتكسب او استعمل يوضع مما
استفاده مؤنته ومؤنة عياله الواجب نفقتهم بالمعروف ويصرف الزايد في الدين ب التكسب يشمل جميع الصنايع والحرف والاشتغال ولو مثل الاحتطاب
والاحتشاش اذا كان ممن يتمشى منه ذلك ويليق بشانه وحاله ولا يعد شاقا عليه عرفا ويقتصر في زمان التكسب بما هو متعارف سائر الناس في حرفهم
وصنايعهم ج لو رضى الغريم بامهاله حتى يحصل له مال وعفى عن تكسبه فله ذلك ولو تعدد الغرماء ورضى بعضهم دون بعض امره من لم يرض بالتكسب ويكون
جميع فاضل مؤنته مما استفاده لذلك د لو ارتاب الحاكم بالمعسر وشك في بلوغه او عقله او رشده او اختياره او شبه ذلك مما هو شرط في صحة الاقرار
توقف في الحكم حتى يستبين حاله ووجهه واضح **البحث الثاني في الانكار** اعلم انه اذا انكر المدعى عليه ما ادعى عليه فلا يخ اما ان يكون الحاكم
عالما بالحال اولا وعلى الثاني فاما يكون للمدعي بينة ام لا فههنا مقامان **المقام الاول** فيما اذا كان الحاكم عالما وقد عرفت ان الحق انه يقضي
بعلمه مط ولكن بقيت ههنا مسائل ينبغي التنبيه عليها **المسألة الاولى** لو كان الحاكم حكم في الواقعة بحكم سابقا بعلمه او بغيره من
الاقرار او البينة او اليمين وتذكره يقضي بمقتضاه سواء تذكر مسند الحكم السابق ام لا لان حكمه ايضا حجة تامة ومسند شرعي فهو عالم بحكم الواقعة
مثل قولهم م ورجل يقضي بالحق وهو يعلم وسائر عمومات الحكم وان لم يتذكر الحكم فان شهد عدلان بحكمه به فالاصح لزوم القضاء به وفاقا لوالد العلامة
ره لعموم قبول شهادة العدلين كما ياتي وقيل بالمنع لامكان رجوعه الى العلم وفيه منع كلية الامكان اولا ومنع صلاحيته للمنع ثانيا وانما هو اذا كان العمل
بالشاهدين من باب الظن ويختص حجيته هنا بصورة انسداد باب العلم وظاهر ير التردد في المسألة حيث نقل القولين من غير ترجيح ولو لم يكن شاهد
وكان هناك خطه وخاتمه لم يحكم به وان امن التزوير للاصل نعم لو ضم معه قراين اخرى موجبة للعلم بحكمه يلزم الحكم والوجه واضح **الثانية** لا يمنع
لزوم حكمه بما حكم اولا مع تذكر الواقعة او شهادة العدلين ان يعلم عدم تبدل رايه في بعض جزئيات الواقعة او كلها او لم يعلم او علم التبدل لانه قد
ثبت الحق بالحكم السابق فيجب استصحابه ولا يصلح تبدل الراي لرفعه كما اذا لم يحصل التنازع بعده وكذا ان ظهر له طريان الفسق للشهود بعد الحكم الاول
بعده **الثالثة** لو تذكر ثبوت الحق عنده اولا من غير حكم به او شهد بذلك الشاهدان فان تذكر مسند الثبوت او شهد به الشاهدان يجب ان
يحكم بمقتضاه لا لاجل الثبوت السابق لعدم كون مجرد الثبوت بدون الحكم ملزما للخصم بل لاجل المسند لعدم دليل على وجوب مقارنة قيام المسند
لحال الحكم ولكن يشترط ح عدم تبدل رايه فلو ثبت عنده اولا بشهادة النساء مثلا او بشهادة رجل ويمين المدعي ولم يحكم وتبدل رايه قبل الحكم عن قبول
ذلك في مثل تلك الواقعة لا يحكم به للاصل لعدم تعلق حق على الخصم حتى يستصحب والثبوت السابق بدون الحكم غير ملزم نعم لو طرء فسق الشهود
لم يمنع من الحكم والفرق ان المعتبر في عدالة الشاهد انما هو حال الاداء وفي فتوى المجتهد حال الحكم وان لم يتذكر المسند ولم يثبت بمثل العدلين
ايضا فلا يحكم للاصل اذ لم يثبت ان مجرد الثبوت عند الحاكم من غير ظهور المسند الثابت اعتباره شرعا من مسندات الحكم فان قيل الثبوت عند
الحاكم قائم مقام علمه فاذا جاز حكمه بعلمه جاز بالثبوت ايضا قلنا لا نم ان مطلق الثبوت عنده قائم مقام علمه بل الثبوت مع الحكم واما بدونه فلا واما
الحكم بعد الثبوت بالمسند فليس لاجل الثبوت بل لاجل المسند **الرابعة** لو لم يتذكر الواقعة ولكن شهد عدلان بشهادته فيها فهل يجوز حكمه
بمقتضى شهادته هذه ام لا قال والد العلامة ره في مستند نعم ولعله لاجل انه اذا جاز حكم الحاكم بشهادة نفسه جاز بما ثبت به شهادته ايضا لانه حكم بشهادة
نفسه ايضا وفيه انه انما يصح لو كان حكمه بشهادة نفسه لاجل انها شهادة نفسه كما في شهادة الشاهدين وليس كذلك لعدم دليل عليه وانما هو لاجل
علمه حين الحكم وهو منتف هنا فالاصح عدم جواز الحكم بها للاصل **الخامسة** لا يجوز للحاكم العالم بالواقعة فيما يجوز حكمه بعلمه قطع النظر عن
العلم وايقاف الحكم على غيره من البينة او اليمين لان معنى الايقاف انه لو كان الغير مخالفا للعلم عمل به وهو غير جائز اذ قبول البينة انما هو اذا لم يعلم

مخالفته

كتاب القضاء والشهادات

مخالفته للواقع والا فلا يقبل اجماعا ولانه موجب للحكم بخلاف ما يعلم بل بغير ما انزل الله باعتقاده بل نقول ان المتبادر من عموم ما طلب البينة واليمين انما
هو في صورة اشتباه الواقعة وعلى هذا فلا يكون بناء العمل على الغير مشروعا ايضا ومنه يظهر عدم جواز طلب البينة او اليمين لانه الزام للمطلوب منه بدون
ملزم شرعي يتوقف على التوقيف ويجوز طلب البينة من غير امر والزام بان يقول ان كان لك بينة واردت اقامتها فلك ذلك لاصالة جواز الاتيان بها
وجواز اخبارها وجواز استماع خبرها والله العالم **المقام الثاني** فيما اذا لم يكن الحاكم عالما بالحال والحكم حينئذ انما يكون باليمين او بالبينة او بهما
معا وتفصيل الكلام فيها في ثلثة مواضع بعد ذكر مقدمة **المقدمة** اعلم ان من القواعد الثابتة المسلمة بين الامة المدلول عليها بالاخبار ان
الدعاوى تقطع بالبينة واليمين قال الله سبحانه ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله وفي رواية ابي ضمرة احكام المسلمين على ثلثة شهادة عادلة
او يمين قاطعة او سنة ماضية من ائمة الهدى وفي مرسلة ابان اقض بينهم بالبينات واضفهم الى اسمي يحلفون به وفيها ايضا ثم اوحى الله تعالى اليه
الى داود ان احكم بينهم بالبينات واضفهم الى اسمي يحلفون به وفي صحيحة سعد وهشام قال رسول الله صلى الله عليه وآله انما اقضي بينكم بالبينات والايمان الحديث
وفي تفسير الامام ع كان رسول الله صلى الله عليه وآله يحكم بين الناس بالبينات والايمان في الدعاوى الى غير ذلك ثم ان هذا حكم مجمل وقاعدة مبهمة ومن القواعد
المسلمة بين الامة الثابتة بالاخبار المستفيضة المفصلة لذلك المجمل ان البينة على المدعي واليمين على المنكر ففي صحيحة الحلبي وجميل وهشام البينة
على من ادعى واليمين على من ادعى عليه وفي صحيحة الحلبي الحقوق كلها البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه الا في الدم خاصة الحديث وفي
رواية ابي بصير ان الله حكم في الدماء ما لم يحكم في شيء من حقوق الناس لتعظيمه الدماء لو ان رجلا ادعى على رجل عشرة الاف درهم او اقل من ذلك او
اكثر لم يكن اليمين على المدعي وكانت اليمين على المدعى عليه الحديث وفي صحيحة ان الله حكم في دمائكم بغير ما حكم به في اموالكم ان البينة على المدعي واليمين
على المدعى عليه الحديث وغير ذلك مما ياتي ثم من القواعد المسلمة كذلك ايضا الثابتة كذلك ان البينة واليمين ليستا بمجتمعتين بل يمين المدعى عليه
انما هي اذا لم يقم المدعي البينة فالبينة مقدمة على اليمين واليمين بعد عدم البينة ففي صحيحة سليمان بن خالد احكم بينهم بكتابي واضفهم الى اسمي تحلفهم
به ثم قال هذا لمن لم يقم له بينة وفي مرسلة يونس استخراج الحقوق باربعة وجوه بشهادة رجلين عدلين فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فان لم
تكن امرأتان فرجل ويمين المدعي فان لم يكن شاهد فاليمين على المدعى عليه فان لم يحلف ورد اليمين على المدعي فهي واجبة عليه ان يحلف ويأخذ حقه فان ابى
ان يحلف فلا شيء له وفي تفسير الامام كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا تخاصم اليه رجلان في حق قال للمدعي الك بينة فان اقام بينة يرضاها ويعرفها انفذ الحكم على
المدعى عليه وان لم يكن له بينة حلف المدعى عليه بالله ما لهذا قبله ذلك الذي ادعاه ولا شيء منه الحديث الى غير ذلك مما ياتي ثم ان ما ذكرنا من القواعد
الثلث مطردة عند اصحابنا في جميع الدعاوى المسموعة التي يتعين فيها جواب المدعى عليه بحيث لو اقر الزم بالحق سواء كانت الدعوى مالية او غير مالية
كالنكاح والطلاق والرجعة والعتق والنسب والولاء وغيرها وخالف في ذلك بعض العامة ولم يثبتوا اليمين على المنكر فيها سوى الدعاوى المالية غالبا
وعموم ما مر يرده نعم هذه القاعدة غير مطردة في الحدود اذا كان حق الله المحض خاصة بلا خلاف يعرف كما في الكف وغيره بل بالاجماع كما صرح به المحقق الاردبيلي
للنبوي لا يمين في حد وفي مرسلة الصدوق تدرؤوا الحدود بالشبهات ولا شفاعة ولا كفالة ولا يمين في حد وفي مرسلة البزنطي اتى رجل امير المؤمنين ع برجل
فقال هذا قذفني ولم يكن له بينة فقال يا امير المؤمنين استحلفه فقال لا يمين في حد ولا قصاص في عظم ونحوها في مرسلة ابن ابي عمير وفي رواية غياث بن
ابراهيم لا يستحلف صاحب الحد وفي رواية اسحق بن عمار ان رجلا استعدى عليا ع على رجل فقال له انه افترى علي فقال علي ع للرجل افعلت ما فعلت فقال لا
ثم قال علي ع للمستعدي الك بينة قال فقال ما لي بينة فاحلفه لي قال ع ما عليه يمين ويدل عليه ايضا الاصل واختصاص ما دل من النص والفتوى غالبا
بالمنكر لما عدا الحد من الحقوق المالية ونحوها مما يستحقها المدعي مع الحد ان اذن صاحب شرط في سماع الدعوى ولم ياذن الله سبحانه فيها بل ظاهره الامر بالستر و
الاخفاء والكف عن التتبع وكشفها ودرء الحدود بالشبهات ويستفاد من اكثرها انه اذا كانت الدعوى مما اشترك فيه حق الله وحق الناس كالقذف والزنا
ولا بينة للمدعي غلب حق الله على حق الناس ولا يستحلف المدعى عليه كما عليه الاكثر ويدل عليه ايضا قوله سبحانه والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم
دلت على انه اذا لم يات مدعي الزنا بالشهود يحد ولا يستحلف وعن الشيخ في ط ترجيح حق الادمي فيستحلف المدعى عليه الزنا فان حلف حد القاذف وان رد و حلف
القاذف فيثبت الزنا في حقه بالنسبة الى حد القذف دون ثبوت حد الزنا واستحسنه في شرح والاصل والكتاب والسنة يرده نعم اذا كانت الدعوى مركبة من
حقين كالسرقة المستلزمة للغرامة والقطع يسمع في حق الادمي خاصة ويستحلف يترتب عليه ثمرة بالنسبة الى الغرامة وياتي ان شاء الله تحقيقه في موضعه
ثم ان ما ذكرناه من القواعد انما هو على الاصل في المحاكمات وقد يتخلف في بعض الموارد بالدليل كضم اليمين مع البينة في الدعوى على الميت وكالدعوى على قيم الصغير
حيث لا يمين عليه وياتي كل في موضعه وعليك بملاحظة الاصول المذكورة الى ان ياتيك الدليل واذ علمت ان على المدعي البينة اولا فاذا لم يلق المدعى عليه
بالانكار فيقول الحاكم للمدعي الك بينة كما قاله النبي في المروي عن تفسير الامام المتقدم والولي في رواية اسحق المتقدمة راجحا مطلقا للاطلاق ورواية التفسير
ووجوبا ان جهل المدعي بان عليه البينة لتوقف الحكم عليه فان قال ليس لي بينة استحلفه على ما حكم به الله قال نعم استحضرها منه كذلك وان قال لي بينة واحدة
استحضرها واستحلفه وحكم في كل من الصور بما يقتضيه حكم الله كما نبينه في المواضع الثلثة **الموضع الاول في الحكم باليمين** وفيه مسائل **المسألة
الاولى** اذا قال المدعي انه لا بينة لي عرفه الحاكم ان له اليمين على خصمه المنكر لحقه فان التمس المدعي منه احلافه احلفه ولا يجوز للحاكم تحليفه الا بعد سؤال المدعي
بلا خلاف بينهم كما في الكفاية وشرح وقولا واحدا كما ذكره بعضهم واتفاقا كما في شرح عد للهندي بل بالاجماع كما في مد بل هو اجماع محقق فهو الدليل عليه مضافا

في بيان قطع الدعاوى بالبينة واليمين

في بيان الحكم باليمين وفيه مسائل

الى ان حق المدعى متوقف على مطالبته وليس هنا شاهد حال بل على رضائه باحلاف القاضى او حلف المنكر بنفسه اذ ربما يتعلق الغرض بان لا يحلفه
ليبقى دعواه توقعا لوجود شهود له او تذكره او لردعه عن الانكار او انتظارا لزمان اخر صالح للدعوى او الاحلاف وطى الدعوى بالصلح ببعض المدعى به او اخذ ماله
تقاصا او غير ذلك ويمكن ان يستدل له بصحيحة ابن ابى يعفور اذا رضى صاحب الحق بيمين المنكر لحقه فاستحلفه فحلف ان لا حق له قبله ذهبت اليمين بحق المدعى
فلا حق له قلت وان كان له بينة عادلة قال نعم فان اقام بعد ما استحلفه بالله خمسين قسامة ما كان له حق وكانت اليمين قد ابطلت كل ما ادعاه قبله مما
قد استحلفه عليه فانه علق اذهاب اليمين بالحق برضى صاحب الحق وايضا اشترط استحلافه الذى هو طلبه الحلف فلا يذهب الدعوى بدون طلبه وعلى هذا يدل على
المطلوب اخبار اخر متضمنة لقوله استحلفه كرواية خضر بن عمرو فى الرجل يكون له على الرجل مال فيجحده قال ان استحلفه فليس له ان ياخذ منه بعد اليمين شيئا الحديث
حيث شرط عدم جواز الاخذ باستحلافه والاخبار بهذا المضمون كثيرة وبها يقيد اطلاقات حلف المدعى عليه وعلى هذا فان تبرع المنكر بالحلف واحلفه الحاكم
بدون اذنه لغى واعيد ثانيا مع التماس المدعى **الثانية** كما انه لا اعتداد باحلاف الحاكم بدون اذن المدعى كذلك لا اعتداد باحلاف المدعى بدون اذن
الحاكم وحكمه به ولا يحلف المدعى عليه بدونه كما هو المصرح به فى كلام الاصحاب من دون ذكر خلاف ولا ظهور مخالف وقال بعض مشايخنا المعاصرين من غير خلاف
بينهم اجده بل ظاهر الاردبيلى نسبته الى الاصحاب كافة انتهى وقال فى موضع اخر بلا خلاف بل ظاهرهم الاجماع عليه كما يستفاد من كثير انتهى وقال بعض الفضلاء
المعاصرين ولم نعرف فى ذلك خلافا والظاهر انه كذلك واحتج له تارة بانه وظيفته وهو لا يخلو عن مصادرة وثانيه بانه من تتمة الحكم ولا حكم لغيره وهو ايضا لا يخلو عن
خدشة اذ يمكن ان يقال انه من مقدمات الحكم لا من اجزائه كاحضار البينة فلا يثبت اختصاصه به من اختصاص الحكم به وثالثه بانه المتبادر الى الفهم من الاستحلاف
فى الروايات وفيه ان المذكور فى الروايات استحلاف المدعى دون الحاكم ورابعه باستصحاب عدم لزوم ما يترتب على الحلف من سقوط الحق ونحوه الا بالمتيقن وفيه
انه كان حسنا لولا العمومات والاطلاقات بالترتب على حلف المدعى عليه مثل قوله فى رواية البصرى فان حلف فلا حق له وفى مرسلة يونس فهى واجبة عليه
ان يحلف ويأخذ حقه الى غير ذلك والقول بان غاية ما فى الاخبار الاطلاق وهو منصرف الى ما هو الغالب فى الحلف فى مقام الدعاوى من كونه باذن الحاكم
مع انها مسوقة لبيان حكم اخر غير ما يراد اثباته قابل للخدش والمنع فان الاختصاص بالاطلاق ثم غلبة ما ذكر حين صدور الاخبار وورودها مورد حكم آخر ثم
عدم افادة مثله لو سلم للاطلاق والعموم مما يقبل المنع فلم يبق دليل للمسئلة الا ظاهر الاجماع وهو حسن ويدل عليه ايضا رواية محمد بن قيس ان نبيا من
الانبياء شكى الى ربه كيف اقضى بامور لم اخبر ببيانها قال فقال ردهم الى واضفهم الى اسمى يحلفون به ونحوه فى مرسلة ابان وفى صحيحة سليمان بن خالد
ويؤيده ايضا المروى فى تفسير الامام المتقدم فى المقدمة حيث نسب التحليف الى رسول الله صلى الله عليه وآله وبعض الاخبار المتضمنة لقضاء امير المؤمنين فان الثابت من
تلك الاخبار ان ذلك وظيفة الحاكم وانه ما لم يأت بذلك لم يتم حكمه فلا يجوز له الحكم ويتحقق الاذن من الحاكم بمجرد الامر بالحلف ولا يحتاج الى تلقينه الفاظها
للاصل **الثالثة** صرح جماعة منهم الحلى والمحقق والفاضل وغيرهم بانه يجب ان يكون الحلف فى مجلس القضاء والحكم ونفى عنه بعض مشايخنا المعاصرين
الخلاف بل قال ان ظاهرهم الاجماع عليه الا ان ظاهر الفاضل فى التحرير عدم اشتراط ذلك ولا وجوبه حيث قال وان امسك المدعى عن احلاف المنكر ثم اراد
احلافه بالدعوى المتقدمة جاز لانه لم يسقط حقه منها وانما اخرها واما قوله فى باب الحلف لا ينبغى للحاكم ان يحلف احدا الا فى مجلس حكمه الا فى حق المعذور
فلا يدل على الحرمة ولا الاشتراط بل لفظ لا ينبغى ظاهر فى الكراهة والى ذلك مال بعض فضلائنا المعاصرين قال واما لزوم كونه فى مجلس الحكم كما يظهر
من بعض العبارات فوجهه غير معلوم وان كان هو المنساق من ظاهر الروايات لكنها لا يفيد الاشتراط بل ما يدل على استحباب تغليظ اليمين بما يدل على جوازه
فى غيره ايضا سيما مع الكراهة فى بعضها انتهى واستدل للوجوب بعض مع دليلا على لزوم كونه باذن الحاكم وقد عرفت ما فيه وقد يستدل بما ترى فى الاخبار
المستفيضة من امر الحاكم باضافة المدعى عليه الى الاسم فيحلف به فان المتبادر من ذلك انه يلزم ان يكون فى حضوره ولا اقل من عدم العلم بالامتثال بدون
ذلك وفيه منع ظاهر لصدق الاضافة الى الاسم بالامر بالحلف به كيف ما كان وقد يقال ان المتبادر من قوله اضفهم الى اسمى فيحلفون به ان اللازم الحلف
لاجل طلب الحاكم فلو حلف المدعى عليه لا لذلك لم يكن معتدا به ولا يعلم كونه لذلك الا بتصريح المدعى عليه او بقرينة يدل عليه والتصريح لا يفيد لكونه
جالبا به النفع دافعا للضرر فلا بد من ان يستدل عليه بالقرائن وليست الا كونه فى حضوره بعد طلبه اذ المستفاد من ذلك انه اوقعه لاجله بل لا يمكن
تحقق ازيد من ذلك فلا بد من الاتيان به فان قيل الاتيان بالحلف بعد طلب نائب الحاكم فى الاحلاف ايضا كذلك قلنا نعم لو قلنا بجواز الاستنابة فيه ولكنه
غير معلوم لانه امر به الحاكم والاصل عدم جواز الاستنابة فيه وعدم كفايته وفيه انه يتحقق الاضافة بالامر بالحلف ووجوب كون حلفه بقصد امر الحاكم به
فلا دليل عليه فاذا وكل عليه احد الياتى بالمامور به يصدق عليه الحلف بامر الحاكم وليس فى ذلك استنابة فى الحلف مع انه لو تم ذلك لدل على لزوم كون
الحلف فى مجلس الحاكم دون مجلس الحكم وهو غير مطلوبهم **فروع** القائلون بوجوب كونه فى مجلس الحكم استثنوا من ذلك المعذور كالمريض والمزمن اللذين
لا يمكنهما او يشق عليهما الحضور الى الحاكم والخايف وغير البرزة من النساء والحايض والنفساء مع كون الحاكم فى موضع لا يجوز لهما المكث فيه او الدخول
قالوا فيستنيب الحاكم من يحلفه لاستلزام الحضور مع ذلك العسر والحرج فى الزام الحاكم بمباشرة الاحلاف بالمسير اليه مستلزم للنقص فيه او الفائت فى
ضيق وشدة وعسر مع عدم كونه معهودا فى الازمنة السابقة واحتمل بعض الاصحاب وجوب ذلك على الحاكم الا اذا اوجب النقص **اقول** لا زم ادلة نفى العسر
والحرج احد الامرين اما جواز الاستنابة او جواز ايقاف الحكم الى ارتفاع العذر الا فى عذر لم يرج زواله فالحكم بالاول مطلقا لا وجه له الا ان يقال
بالتخيير ووجهه الى جواز الاستنابة ايضا ولكن هذا انما يتم على ما هو المشهور من عدم جواز اذن الحاكم لمقلده العادل فى الحكم فى واقعة مخصوصة اما على

فانه يجب ان يكون الحلف فى مجلس القضاء

ما اخترناه

ما اخترناه من جوازه فيرتفع العذر بالاذن لمن يقولون باستنابته في الاحلاف ان يحكم ويستحلف نعم لو فرض عدم امكان ذلك لتم الحكم بالتخيير المذكور فيه قد ظهر من عدم اشتراط كون الحلف في مجلس الحكم جواز تاخير المدعي احلاف المنكر الى وقت اخر كما نقل عن ير ولا يشترط اعادة الدعوى ثانيا بل لا يلزم احضاره عند الحاكم ايض ج قال في يع ولو قال ابرءتك من هذه اليمين سقط حقه منها في هذه الدعوى وله ان يستانف الدعوى لان حقه لا يسقط بالابراء عن اليمين فان استانف الدعوى وانكر الخصم فله احلافه لان هذه دعوى مغايرة للتي ابرءه من اليمين فيها انتهى وهو كذلك لانا لو قلنا بسقوط حق هذه اليمين الحاصل بحكم الحاكم بسبب تلك الدعوى لا يوجب سقوط حقه الذي كان يدعيه للاصل ومع بقائه يجوز له دعويه ثانيا ومع الدعوى يجب على الحاكم استماعها والحكم بمقتضاها فاذا حكم بالحلف يكون هذا حقا ثانيا ثبت بالدعوى الثانية وان شئت قلت لم يثبت من الاسقاط الا سقوط اليمين الثابتة بذلك الحكم دون غيره

الرابعة ثم المنكر الذي وجه الحاكم اليه الحلف اما ان يحلف حلفا معتبرا شرعا كما ياتي بيانه او يرده على المدعي او ينكل و يابى عن احد الامرين فان حلف سقطت الدعوى عنه في الدنيا ولكن لا يبرء ذمته من الحق في نفس الامر لو كان كاذبا بل يجب عليه فيما بينه وبين الله تع التخلص من حق المدعي بلا خلاف بل بالاجماع له وللاستصحاب حيث لم يثبت من ادلة سقوط الدعوى ازيد من سقوطها ظاهرا وللمعتبرة من الاخبار كصحيحة سعد وهشام قال رسول الله ص انما اقضي بينكم بالبينات وبعضكم الحن بحجته من بعض وايما رجل قطعت له من مال اخيه شيئا فانما قطعت له قطعة من النار والمروي في تفسير الامام ع فقال رسول الله ص يا ايها الناس انما انا بشر وانكم تختصمون ولعل بعضكم يكون الحن بحجته وانما اقضي على نحو ما اسمع منه فمن قضيت له من حق اخيه بشيء فلا ياخذه فانما اقطع له قطعة من النار ويستفاد منها مثل ذلك في جانب المدعي لو شهدت له البينة الكاذبة وبخصوصه وردت اخبار كثيرة منها رواية المناهي المشهورة المروية في يه وفيها انه نهى عن اكل مال بشهادة الزور ثم بما ذكرنا يخصص الاخبار المتضمنة لنفي الحق للمدعي عن المنكر بعد حلفه او ثبوته له بعد بينته بالحقوق الدنيوية فانها يسقط عن المنكر بعد الحلف المعتبر فلا يجوز له المطالبة ولا المقاصة بما له كما كان له قبل الحلف ولا العود في الدعوى ولو عاد اليها لم يسمع منه بلا خلاف فيه يوجد بل باتفاق المسلمين كما قيل للنصوص المستفيضة كصحيحة ابن ابي يعفور المتقدمة في المسئلة الاولى وفي اخرها قال رسول الله ص ومن حلف لكم بالله فصدقوه ومن سالكم بالله فاعطوه ذهبت اليمين بحق المدعي ولا دعوى له ورواية خضر بن عمرو المتقدمتين فيها ايض ورواية البصري المروية في الفقيه عن الرجل يدعي قبل الرجل الحق فلا يكون له بينة بما له قال فيمين المدعى عليه فان حلف فلا حق له وان رد اليمين على المدعي فلم يحلف فلا حق له ومرسلة ابرهيم ابن عبد الحميد في الرجل يكون له على الرجل المال فيجحده اياه فيحلف له يمين صبر اله عليه شيء قال ليس له ان يطلب منه وصحيحة سليمان بن خالد عن رجل وقع لي عنده مال وكابرني عليه وحلف ثم وقع له عندي مال فاخذه لمكان مالي الذي اخذه واجحده واحلف عليه كما صنع فقال ان خانك فلا تخنه ولا تدخل فيما عبته عليه ورواية عبد الله بن وضاح كان بيني وبين رجل من اليهود معاملة فخانني بالف درهم فقدمته الى الوالي فاحلفته فحلف وقد علمت انه حلف يمينا فاجرة فوقع له بعد ذلك عندي ارباح ودراهم كثيرة فاردت ان اقتص الالف درهم التي كانت لي عنده فاحلف عليها فكتبت الى ابي الحسن ع فاخبرته اني قد احلفته فحلف وقد وقع له عندي مال فان امرتني ان اخذ منه الالف درهم التي حلف عليها فعلت فكتب لا تاخذ منه شيئا ان كان ظلمك فلا تظلمه ولولا انك رضيت بيمينه فحلفته لامرتك ان تاخذه من تحت يدك ولكنك رضيت بيمينه لقد مضت اليمين بما فيها فلم ياخذ منه شيئا واما حسنة الخضرمي رجل لي عليه دراهم فجحدني وحلف عليها ايجوز لي ان وقع له قبلي دراهم ان اخذ منه بقدر حقي قال فقال نعم الحديث فهي اعم مطلقا مما مر لشمولها للحلف قبل استحلاف المدعي والحاكم ايض فيجب تخصيصها بما مر مع انها لا يصلح لمعارضة ما مر لاشهريته رواية وشذوذها ومقتضى صريح الصحيحة الاولى واطلاق البواقي او عمومها عدم الفرق فيما ذكر بين ما لم يقم بعد الحلف بينة او اقامها كما هو المشهور واختاره الشيخ في ف وبه وموضع من ط ونسبه الاسكافي الى الصادقين ع وعن ف والغنية الاجماع عليه خلافا للمحكي عن موضع من ط فيسمع البينة مط ولعله لاطلاقات سماع البينة وفيه انها بما مر مقيدة سيما مع شذوذ ذلك القول بالمرة والمحكي عن المفيد وابن حمزة والقاضي والديلمي فيسمع الا اذا شرط الحالف سقوط الحق باليمين الحاقا لها بالاقرار فكما يجب الحق به بعد الحلف كما ياتي يجب ايض وهو قياس مع الفارق فان الاجماع في الاقرار موجود دون البينة وايض الاقرار تمام العلة في ثبوت الحق بخلاف البينة فانها لا يثبته الا بعد الحكم ومع ذلك فهو اجتهاد في مقابلة النص وللمحكي عن موضع اخر من ط والحلبي والحلي ومال اليه في لف فيسمع لو احلف مع نسيان البينة او عدم علمه بها ولا يسمع مع العلم بها والرضا به عنها لان الاحلاف لظن عجزه من استخلاص حقه بالبينة وجوابه ظاهر مما مر ومقتضى اطلاق اكثر الاخبار او عمومها وكذا الفتاوى عدم الفرق في ذلك بين دعوى العين والدين ولازمه انه لو ظفر صاحب العين بها بعد الحلف لم يجز له اخذها ولو اخذها كان ضلالا حراما كما هو مقتضى قوله فلا حق له الا انه يمكن ان يق ان المستفاد من قوله قطعت له قطعة من النار ولا بما من ثبت في صحيحة سعد وهشام وتفسير الامام انه لا يملكه الحالف ولا يملكه غيره ايض فالعين باقية على ملكية المالك البتة ضرورة عدم تملك غيرها بل يدل قوله لا ياخذه ان للمالك التصرف فيه فيكون له فيه حق وليس جميع انواع الحقية الدنيوية منفية عنه وبه يحصل نوع من الاجمال في الحق المنفي فيقتصر فيه على المصرح به في الاخبار من الادعاء والمطالبة والتقاص ويبقى غير ذلك وهو مقتضى الاستصحاب ايض فلا يخرج العين عن ملكية المالك فله التصرف فيها واخذها لو امكن بدون الدعوى والمطالبة والتقاص ولا يجوز لغيرها العالم بالحقيقة ابتياعها عن الحالف ولا ردها اليه لو وقعت في يده ويجب على وارث الحالف المطلع ردها وعلى الغير اجبار الحالف على الرد من باب النهي عن المنكر وكذا في الدين فانه يجب على العالم بالواقع نهيه عن ذلك المنكر هذا ثم انهم قالوا لو اكذب الحالف نفسه او ادعى سهوه او نسيانه او ابانه بالحلف للعجز عن الاداء حين الترافع واعترف بالحق المدعي كلا او بعضا

في سقوط الدعوى بحلف المنكر وعدم جواز ... للمدعي بعد الحلف

الحق

بهام

والنهي عن الاكل

جاز للمدعي المطالبة فضلا له المقاصة قال المحقق الاردبيلي ولعله لا خلاف فيه وقيل بل الخلاف ظاهر بينهم وعن المهذب والغنية دعوى الاجماع عليه

وصرح بالاجماع والد العلامة في مد فان ثبت الاجماع فهو والا فالاخبار المتقدمة ترده ودعوى انصرافها بحكم التبادر الى غير محل الكلام واهية والوجوه

التي استند اليها التخصيص الاخبار غير تامة منها ما ذكره في لك بقوله لنصّها صح على بقاء الحق في ذمة الخصم فلا وجه للسقوط وما ذكره المحقق الاردبيلي من

عموم اقرار العقلاء على انفسهم جايز ومن عموم ادلة جواز المقاصة وما ذكره غيرهما من خصوص صحيح الخبر اني كنت استودعت رجلا مالا فجحدنيه فحلف لي ثم انه جاء بعد

ذلك بسنين بالمال الذي كنت استودعته اياه فقال هذا مالك فخذه وهذه اربعة الاف درهم ربحتها في مالك فهي لك مع مالك واجعلني في حل فاخذت

منه المال وابيت ان اخذ الربح منه واوقفت المال الذي كنت استودعته حتى استطلع رايك فما ترى فقال خذ نصف الربح واعطه النصف وحلله ان هذا رجل

تايب والله يحب التوابين واذا اعطيت رجلا مالا فجحدك وحلف عليه ثم اتاك بالمال بعد مدة وبما ربح فيه وندم على ما كان منه فخذ منه راس مالك ونصف الربح ورد

عليه نصف الربح هذا رجل تايب لضعف الكل غايته اما الاول فلكونه اجتهادا في مقابلة النص او مصادرة على المط واما الثاني فلان مقتضى جواز الاقرار

الحكم بتعلقه بما في ذمته واقعا ولا دلالة على ذلك على جواز المطالبة او التقاص اصلا فانه ليس باقوى من علم المدعي نفسه بذلك مع انهم صرحوا بانه اذا لم

يقر لا يجوز له المطالبة او التقاص وصرحوا بانه لا يبرء ذمة الحالف في نفس الامر ومع ذلك قالوا ان المحلوف له المطلع على ذلك الامر النفس الامري ليس له المطالبة

والتقاص مع ان الثابت من الاقرار ليس الا تعلقه في ذمته قبل الحلف واما بعده وبعد تصريح الاخبار بان اليمين اذهب حقه فلا ومن ذلك ظهر ما ضعف

قيل من ان التعارض بين عموم الاقرار وما مر من الاخبار بالعموم من وجه والترجيح للاخير فان قيل معنى جوازه انه يؤخذ به فيحصل التعارض قلنا بل معناه انه مثبت

للحق عليه فكما ان الثبوت الواقعي المعلوم للمدعي لم يكن يجوز المطالبة والتقاص فكذا ذلك واما الثالث فلان ادلة التقاص اعم مطلقا من صحيحة سليمان بن خالد

ورواية ابن وضاح المتقدمتين والقاعدة تخصيصه بهما واما الرابع فلان محل الكلام جواز الدعوى والمطالبة والتقاص دون جواز الاخذ لو بذل الحالف

المال فانه جايز مع عدم الاقرار ايضا وكيف وهم صرحوا بان على الحالف مط ابراء ذمته عن الحق المحلوف عليه ونهي في الاخبار كما مر عن اخذ ما حلف به لو

كان كاذبا وعلى هذا فالحكم المذكور مشكل غاية الاشكال ولذا تردد فيه صاحب الكف بل يشعر منه الميل الى خلافه حيث قال لو اكذا وظاهر الروايات بل

على خلافه انتهى والاحوط ان بذله الحالف اخذه كما في غير الاقرار ايضا والا فلا يقتص ولا يطالب ولا يدعيه **فرع** على القول بجواز المطالبة مع اكذاب نفسه

لو ادعى صاحب الحق ان الحالف اكذب نفسه فانكر كانت دعوى مسموعة وطالب فيها بالبينة والمنكر باليمين والوجه ظاهر **الخامسة** اذا لم يحلف المدعى

عليه بل رد اليمين على المدعي جاز وصح بالاجماع محققا ومحكيا له وللنصوص المستفيضة كمرسلة يونس المتقدمة في المقدمة ورواية البصري المتقدمة في

المسئلة الرابعة وقوله في اخر تلك الرواية ولو كان حيا لالزم اليمين عليه وصحيحة محمد في الرجل يدعي ولا بينة له قال يستحلفه فان رد اليمين على صاحب الحق

فلم يحلف فلا حق له ورواية عبيد في الرجل يدعي عليه الحق ولا بينة للمدعي قال يستحلف او يرد اليمين على صاحب الحق فان لم يفعل فلا حق عليه ومرسلة ابان

في الرجل يدعي عليه الحق وليس لصاحب الحق بينة قال يستحلف المدعى عليه فان ابى ان يحلف وياخذ ماله وصحيحة هشام يرد اليمين على المدعي ورواية

ابي العباس اذا اقام الرجل البينة على حقه فليس عليه يمين فان لم يقم البينة فرد عليه الذي ادعي عليه اليمين فان ابى ان يحلف فلا حق له ونحوها موثقة

جميل ومرسلة ابان الى غير ذلك ثم بعد الرد ان حلف المدعي باليمين المردودة استحق واخذ الحق بالاجماع له ولمرسلتي يونس وابان المتقدمتين المنجبرتين

لو كان فيهما ضعف بالارسال **فروع أ** اذا رد المنكر اليمين على المدعي فليس للمدعي الرد ثانيا بلا خلاف لاستلزامه التسلسل ولان جواز الرد امر توقيفي

ولا دليل عليه والتصريح المرسلتين المتقدمتين بتوجه اليمين عليه وهل للمنكر استردادها وحلفه بنفسه فان كان بعد حلف المدعي فليس له بلا

اشكال وخلاف وعن لك الاجماع عليه ولثبوت الحق على المنكر بحلفه بمقتضى الاخبار المتقدمة فيجب على الحاكم الحكم به ولا يسقط الحق الثابت باليمين وان

كان قبل حلفه فعن الشيخ كما في س وغيره انه ايض كذلك اذا لم يرض به المدعي وهو الاصح لان كلا من الحلف والرد والاسترداد امور شرعية موقوفة على

التوقيف ولا توقيف هنا فان قيل جاز للمنكر الحلف قبل الرد فيستصحب قلنا يعارض جوازه للمدعي ايض بعد الرد فيستصحب ولا يمكن استصحابهما معا لعدم

امكان اجتماع الحلفين فان قيل يمكن ان يكون جوازه للمدعي مقيدا بعدم الاسترداد قلنا يعارضه امكان تقييد جوازه للمنكر ايض بعدم الرد مع ان المصرح به

في الاخبار كما مر وجوبه على المدعي وذلك يستلزم سقوطه عن المنكر حال وجوبه عليه لعدم امكان بقائهما معا فلا يبقى شيء يستصحب بل يستصحب عدمه في حقه

وظاهر س ان له ذلك ونفى بعض الفضلاء المعاصرين عنه البعد محتجا بان الرد في معنى الاباحة لا الابراء والاصل بقاء الحق وفيه انه ان اريد انه اباحة لا

ابراء فمع انه لا معنى محصل له نقول انه ليس بشيء منهما بل امر شرعي كمطالبة المدعي او لاعنه الحلف فانه ليس باباحة ولا ابراء وان اريد انه في معناهما من جهة عدم

اللزوم فهو مصادرة محضة ولما اصل بقاء الحق فقد عرفت حاله ثم بما ذكرنا ظهر عدم جواز الاسترداد مع رضا المدعي ايض لجريان الادلة فيه ايض وفي

دعوى الاجماع في امثال تلك المسايل مجازفة **ب** اذا رد المنكر اليمين على المدعي فهل للمدعي الزام المنكر باحضار المال قبل اليمين قال في لف لا نص فيه

وعن الحلبي القطع بان له وعن الشهيد الثاني العدم وهو مختار والدي وهو الاظهر لعدم ثبوت حق عليه بعد والقاعدة على الاثبات ليس شيء ج اختلفوا

في ان حلف المدعي باليمين المردودة فهل هي بمنزلة البينة او الاقرار وفرعوا على ذلك الخلاف فروعا كثيرة مذكورة في مواضعها والحق كما ذكره

المحقق الاردبيلي وصاحب الكف ووالدي العلامة في مد عدم مستند مقبول يصح الاتكاء عليه لشيء من القولين واللازم ارجاع كل فرع فرع الى الاصول

والقواعد واعتبار الادلة فيها **السادسة** مقتضى ما ذكرنا من توقيفية الرد واصالة عدم جوازه بلا دلالة قوله واليمين على المدعى عليه في الاخبار

المتكررة

في جواز رد اليمين على المدعي

او الحق او رد اليمين م

في عدم جواز رد اليمين ثانيا على المنكر بعد ردها على المدعي

للتكثرة على عدم الرد لاختصاصه بمورد الاجماع والنصوص وكلاهما مخصوصان بما اذا كان المدعي صاحب الحق وادعى لنفسه الحق اما الاول فظاهر واما
الثاني فللتصريح في جميع الاخبار المتقدمة بقوله حقه او لا حق له او صاحب الحق او ما له حتى الخبر ورواية البصري كما يظهر بما تقدم على ما نقلنا عنه وما تاتي
نعم ظاهر صحيحة هشام اطلاق المدعي ولكن انصرافه الى الغالب هو المدعي لنفسه كما يستفاد من ساير الاخبار ايض بل نادر منه وعدم ظهور قوله بالاطلاق
بل ظهور انطباق الاصحاب على خلافه واجمال قوله يرد حيث انه ليس المراد منه الاخبار الذي هو حقيقته ولا الطلب لا الرجحان بل مجاز اخر وهو يمكن ان يكون
مطلق الجواز وان يكون الجواز المطلق والثاني غير معلوم والاول لا يفيد الاطلاق ومعارضتها مع الاخبار المتكثرة القائلة بان اليمين على المدعى عليه
وعلى هذا فلا دليل على جواز الرد على من يدعي لغيره حقا حيث يجوز له الدعوى ولذلك صرح الاصحاب من غير خلاف بينهم بوجه باستثناء جواز الرد فيما
اذا كان المدعي وصيا ليتيم او قيما له او لغايب او وليا لاحدهما او لمجنون او سفيه او وصيا لحج او خمس او زكوة او نحو ذلك وعلى هذا فيلزم على المنكر على
تقدير الانكار اما دفع الحق على المدعي او اليمين له يعني انه لم يحلف يحكم عليه بوجوب الاداء لما ياتي من الحكم على ثبوت الحق بالنكول لعموم البينة على المدعي
واليمين على من انكر الخالية عن معارضة الرد هنا ومنهم من حكم في غير الاخير بانه يتوقف حتى يبلغ الطفل ويفيق المجنون ويرجع الغايب فيحلف وفي
الاخير يحبس المنكر حتى يحلف او يقر وليسا بوجه اما الاول فلانه ترك لادلة الحكم بالنكول بل اموجب واما الثاني فلذلك مضافا الى عدم دليل على جواز
الحبس نعم لو كان المدعي وكيلا يرد اليمين ويحلف الموكل لانه المدعي حقيقة والوكيل آلته بخلاف الوصي والقيم وكذا يشترط في جواز الرد عدم مانع من
يمين المدعى عليه فان كان هناك مانع منه لا يكون رد اذ جواز رد اليمين فاذا لم يجز لم يجز ولذا خص الاصحاب جواز الرد ايض بما اذا كانت الدعوى
مجزومة واما اذا كانت مظنونة او موهومة على القول بسماعهما لا يكون رد لان اليمين لا يكون الا على البت واليقين كما ياتي فلو لم يحلف يحكم عليه لما
مر **الثامنة** لو لم يحلف المدعي بعد رد اليمين اليه فان كان عدم حلفه تركا له وامتناعا عنه بان يقول لا احلف او لا اريد ان احلف لكون الحلف
مكروها او تركه مرغوبا اليه سقط حقه وبطلت دعواه في ذلك المجلس اجماعا وفي غيره ايض على الاشهر الاظهر بل عليه اكثر من تقدم وعامة من تاخر
للاخبار المتقدمة جميعا فليس له مطالبة الخصم بعد ذلك ولا استيناف الدعوى في مجلس اخر ولا مقاصته وحكى بعض الاجلة الخلاف فيه عن ط وعن موضع من
عد فيسمع دعواه في مجلس اخر والاخبار المذكورة يدفعه ولا فرق في سقوطه مطلقا بين ما اذا لم يقم بعده بينة او اقامها للاطلاق النصوص والفتاوى وفي ير
وعن الشهيدين وبعض من تبعهما سماع دعواه اذا اتى ببينة واختاره والدي في مستند ولعله لاجل ان معنى قوله في الروايات المتقدمة ان لم يكن شاهد اولا
بينة له او ليس له بينة ونحوها انتفائها في نفس الامر وانحصار الحجة المثبتة لحقه في اليمين وفيه انه لو سلم ذلك فلا يجري في رواية ابي العباس وموثقة جميل
ومرسلة ابان فانها متضمنة لقوله فان لم يقم بينة الشامل لجميع صور عدم اقامة البينة سواء كان لعدمها او عدم تذكرها او عدم ارادتها او غير ذلك واستدل
والدي بانصراف اطلاق اخبار المسئلة الى صورة عدم البينة وفيه منع ظ وان لم يكن عدم حلفه امتناعا وتركا بل كان استمهالا لاجل ان ينظر في الحساب او يسال
الشركاء او غيرهم او كان لاجل توقع حضور بينة او احضارها او قال احضر البينة ترك ولم يبطل حقه على الاصح كما في لك وغيره لاصالة بقاء حقه وعدم
فورية اليمين وظاهر التحرير عدم السماع ح ايض واستشكل فيه المحقق الاردبيلي وصاحب الكف لعموم الادلة وفيه منع العموم فان معنى قوله ابى ان يحلف
كما في طائفة من الاخبار المذكورة ترك الحلف والامتناع منه ولا يتوقف للمستمهل للقصد انه ابى بل هو الظ من قوله فلم يحلف كما في طائفة اخرى لان
الظ من عدم الحلف الامتناع منه سيما بملاحظة الطائفة الاولى فيبقى الاصل والاستصحاب بحاله وح فهل يقدر الامهال بقدر ام لا الظ الثاني
وفاقا للمسالك للاصل وعدم الدليل واصالة عدم اللزوم بالتقدير ولان اليمين هنا لاثبات حقه واليمين حقه فله تاخيره ما شاء بخلاف المدعى
عليه **الثامنة** لو لم يحلف المدعى عليه ولم يرد اليمين بل ابى عن احد الامرين ونكل عن الحلف قالوا يقول له الحاكم ان حلفت والا جعلتك
ناكلا او قال ان حلفت او رددت اليمين والا جعلتك ناكلا او على القول برد الحاكم اليمين بعد النكول الى المدعي يقول حلفت او رددت والا رددت
وجعلتك ناكلا قالوا ويستحب تثليث ذلك وعن ط وس وجوب المرة الاولى ثم اعترض عليه بانه لا دليل عليه كما اعترف به بعض اخر ايض والاصل ينفيه كما ينفي
استحباب التثليث بل المرة ايض الا ان يثبت بفتوى الفقهاء حيث يتسامح في ادلة السنن ولكن فيه ايض في المقام اشكال لان مقتضى الاخبار ثبوت الحق
عليه او ثبوت الرد على المدعي بترك الحلف فسقوطهما بعد قول الحاكم ما ذكر وقبوله الحلف بنفسه مناف لتلك الاخبار يحتاج الى الدليل ولذا
قالوا بعدم قبول يمين المنكر بعد الحكم بالنكول فانه لا فرق في ذلك بين قبل الحكم وبعده لان النكول يوجب الحكم والحكم احد الثبوتين فما يدل
على عدم قبول الحلف في اسقاط ما ثبت على المنكر بالحكم بعده يدل على عدم قبوله في اسقاط ما ثبت على الحاكم من الحكم بالنكول قبله ايض ولو قال له قبل
اظهار عدم الحلف لكان اولى وكيف كان فاذا نكل واصر عليه ففي حكمه خلاف فذهب الصدوقان والقاضي والمفيد والشيخ في يه والديلمي في المراسم
والقاضي في الكامل وابي الصلاح والمحقق في يع وفع والمع والفاضل في التخليص والمحقق الثاني الى انه يقضي عليه بمجرد نكوله وهو قول ابن زهرة في الغن
بعد ما ذكر في موضع منه ما يدل بظاهره على القول الاخر كما حكي عنه حيث قال في موضع اخر بعده وان نكل المدعى عليه عن اليمين الزمه الخروج عن
حق خصمه مما ادعاه واختاره من متاخري المتاخرين جماعة كالكف وتيح وشرحه ووالدي العلامة وبعض الفضلاء المعاصرين وهو ظاهر الشهيد الثاني
وذهب الاسكافي والشيخ في ط وف والقاضي في المهذب والحلي وابن حمزة والفاضل في اكثر كتبه والشهيد الى انه يرد الحاكم اليمين على المدعي فان حلف ثبت
حقه وان نكل بطل واختاره بعض مشايخنا المعاصرين ونسبه بعضهم الى اكثر المتاخرين وعن ف والغن الاجماع عليه وفي السرائر انه مذهب اصحابنا عدا الشيخ

يضعف جوازه

فرع جواز اليمين

في سقوط حق المدعي اذا لم يحلف وكان عدم حلفه نكولا وامتناعا

اذا لم يحلف المدعى عليه ولم يرد اليمين فيجعله الحاكم ناكلا

فى هذا الحق هو الاول لاستصحاب عدم ثبوت الحلف على المدعى وعدم توقيفية الرد من الحاكم لصحيحة رواية البصرى المروية فى كا و يب عن الرجل يدعى قبل
الرجل الحق فلا يكون له بينة بما له قال فيمين المدعى عليه فان حلف فلا حق له وان لم يحلف فعليه وذيلها المروى فى كا و يب و يه وفيه ولو كان حيا
لالزم اليمين او الحق او يرد اليمين عليه الحديث وفى كل من صدرها وذيلها دلالة على المط اما الصدر ففى قوله فان لم يحلف فعليه واما الذيل ففى قوله
لالزم اليمين او الحق او يرد اليمين فالايراد عليها تارة بضعف السند وهو بعد وجودها فى الكتب الاربعة عندنا باطل مع انه متلقى بالاصحاب لها منجبر والقول
بانه جابر لخصوص ما تلقوه لا جميعا فاسد لانه انما هو اذا كان الانجبار مخصوصا بالمدلول لا ما مع الانجبار المعنى فيكون حجة فى جميع ما يدل عليه الكلام كما
بيناه فى موضعه واخرى باختلاف النسخ فان الرواية على ما فى الفقيه خالية عن قوله وان لم يحلف فعليه بل بدله وان رد اليمين على المدعى فلم يحلف فلا
حق له وعلى هذا فلا دلالة فيها على الحكم وفيه ان الاختلاف انما يوهن اذا كان فى النسخ من الكتاب الواحد اما من الكتب المتعددة فلا لان الاصل فيه تعدد
الرواية دون نسخ الرواية الواحدة هذا مع ان ذيله الذى هو ادل على المط من صدره اتفقت عليه كتب المشايخ الثلثة وثالثة بضعف الدلالة اذ لا
قائل باطلاق ثبوت الحق عليه بعدم الحلف بل لا بد اما من تقييده بالنكول عن الرد او بما اذا رده على المدعى وحلف والاول ليس بارجح من الثانى
وفيه ان مقتضى الاطلاق ثبوت الحق بعدم الحلف على المنكر سواء اريد مع ذلك اليمين او رده وحلف المدعى او رده ولم يحلف خرج الاخير بالدليل
فبقى الباقى ومثل ذلك فى الاستدلال جار فى اكثر ابواب الفقه وليس من باب احتمال التقديرين او التجوزين حتى يحتاج الى الترجيح ويحصل الاجمال بدونه
ورابعة باحتمال كون المبتدأ المقدر لقوله فعليه الحلف والضمير المجرور للمدعى اى فالحلف على المدعى ويكون المبتدأ المقدر الحق المالى وهو الدعوى
والضمير للمنكر وفيه انه خلاف الظ وفتح باب فى تلك الاحتمالات يسد باب الاستدلال غالبا وخامسة باحتمال التقية فيه لكون ذلك مذهب جمع من
العامة ومنهم ابو حنيفة وفيه انه انما يفيد فى موضع المعارضة ولا معارض للرواية هذا مع ان غير الاخير من تلك الوجوه لا يضر فى دلالة الذيل
وتضعيف دلالته باحتمال كون قوله او يرد اليمين عليه بصيغة المجهول لغيراه رد الحاكم سخيف غايته لانه لا يسبق الى ذهن من له ادنى انس بالكلام مثل ذلك مع
ان رد الحاكم على المدعى ليس منوطا بالحيوة وايض لو كان كذلك للزم ان يقول ويرد بلفظة الواو دون او على ما هو بصدده ثم يكون الالزام بالحق مع رد الحاكم
فلا معنى للتقسيم بالاقسام الثلثة وهذا ظاهر ويدل على المط ايض صحيحة محمد عن الاخرس كيف يحلف قال ان امير المؤمنين ع كتب له اليمين وغسلها وامره بشربها فامتنع
فالزمه الدين وظاهر انه لم يرد اليمين على المدعى كما يدل عليه لفظة الفاء فانها يدل على ترتب الالزام على الامتناع من غير حاجة فى بيان عدم الرد الى توسط
فيها تاخير البيان عن وقت الحاجة ولا قائل بالفرق بين الاخرس وغيره والايراد عليها تارة بمثل ما مر من لزوم تقدير لعدم جواز الالزام بالامتناع عن اليمين الا
مع الامتناع عن الرد ايض وتقديره ليس باولى من تقدير رد الحاكم على المدعى وفيه ان لزوم تقديره انما هو اذا قلنا ان النكول وعلة الالزام بالحق هو الامتناعان
معا وليس كذلك بل النكول والموجب للالزام هو الامتناع عن اليمين الا اذا رده مع ذلك الى المدعى فاذا امتنع نكل والزم ما لم يظهر رده فلا يحتاج الى تقدير
عدم الرد وذكره لان الامتناع كاف فى الالزام ما لم يظهر منه الرد واخرى بانه قضية فى واقعة فلا يكون عامة وفساده ظ لانه ان اريد بعدم عمومها عمومها
بالنسبة الى رد اليمين بعد الامتناع وعدمه فقد عرفت ان لفظة الفاء الدالة على الترتب المثبت لعلية الامتناع فقط يدل على ان الالزام مترتب على
الامتناع وان اريد عمومها بالنسبة الى غير هذا الاخرس او الشخص المخصوص فعدم القول بالفصل كاف فى التعميم وثالثة بانه فرع العمل به فى كيفية احلاف
الاخرس ولم يقل به غير نادر قليه اولا انا نقول بالعمل به فيها وان لم يكن مشهورا وثانيا ان مخالفته المشهور انما هو اذا قلنا ان العمل بهذه الكيفية لخصوصيتها
واما لو قلنا بكونه لاجل انها احد افراد الاشارة المفهمة لم يخالف الشهرة كما لا يخفى ورابعة بمنافاتها لما ذكر من نقل الجمهور بخلافه فى النكول عن على ع وفيه انه اى
اعتماد على نقل الجمهور وكم من هذا القبيل كما لا يخفى على من لاحظ اسنادهم فى الفرائض اليه ومما يدل على المط ايض رواية ابى بصير المتقدمة فى المسئلة حيث قال فيها لو
ان رجلا ادعى على رجل عشرة الاف درهم او اقل من ذلك او اكثر لم يكن اليمين على المدعى وكانت اليمين على المدعى عليه فان قوله لم يكن اليمين الخ شامل لما
اذا نكل المدعى عليه عن اليمين او لم ينكل ورد اليمين على المدعى او لم يرد خرجت صورة الرد بالاجماع والنص فيبقى الباقى ومنها ما اذا نكل المدعى عليه فلا يمين
على المدعى ح بمقتضى الرواية فلا يخ اما يلزم المدعى عليه بالحق او المدعى بترك الدعوى او يوقف الحكم والاخيران باطلان بالاجماع فبقى الاول وهو المط
وبتقرير اخر اذا نكل المدعى عليه فليس الا يمين المدعى او الا الزام المدعى عليه اجماعا والاول باطل بعموم الرواية فبقى الثانى وهو المط وقد يستدل له ايض بقولهم ع
البينة للمدعى واليمين على من انكر وفى تمام دلالته اشكال احتج الاخرون بالاجماع المنقول واستصحاب برائة ذمة المنكر والنبوى العامى انه صلعم رد اليمين على
طالب الحق وروايتى عبيد وصحيحة هشام المتقدمتين فى المسئلة الخامسة وبنقل الجمهور نسبة ذلك القول الى امير المؤمنين ع والاول مردود بعدم الحجية
سيما مع مخالفة فحول الطائفة قبل المدعى بل مخالفة الناقل نفسه قبلها كالشيخ او بعدها كابن زهرة ولذا جعل فى الك ومع هذا الاحتجاج من غرائب
الاحتجاج والثانى بما عرفت مع انه يدفعه من الاستصحاب المتقدمة ثم برائته بما ذكرنا من الادلة والثالث بعدم الحجية ثم بعدم الدلالة لكونه قضية فى واقعة
لا يعلم حالها انها فى اى واقعة والرابع بعدم الدلالة لان الظاهر ان فاعل يرده هو المدعى عليه لمناسبته لضمير يستحلف المقارن له ولا اقل من الاحتمال
المسقط للاستدلال والخامس بذلك ايض لما مر من تعدد مجازه وعدم تعينه ولعله انه قد يجوز الرد والسادس بعدم حجية نقلهم وان اطبقوا عليه وقد
استدل بوجوه اخر بينة الوهن فلا فائدة فى التعرض لها **فرعان** ا لو سكت المدعى عليه بعد عرض الحاكم عليه اليمين فهل هو نكول ام لا قال فى التحرير نعم
بعد تعريف القاضى انه اذا عرض عليه اليمين ثلثا وامتنع بسكوت او غيره استوفى الحق بيمين المدعى عليه **اقول** الاولى الرجوع فى ذلك الى العرف فان سكوته

قد يكون

التعريف

قد يكون لتدبر وتامل فى الواقعة او لدهش او تعظيم للحلف فان دلت القراين الحالية على انه تارك للحلف يصير ناكلا ولعله لذلك جعل فى ير تنكيله بعد
ثلثا الزمع ذلك بحكم العرف بترك الحلف وظاهر عبارات الاصحاب كما قيل ومنهم الفاضلان عدم الالتفات الى قول المنكر لو بذل بعد نكوله اليمين بان
حلف او يقول ندمت من النكول بل احلف وخصه المحقق فى فع والفاضل فى ير بما اذا كان ذلك بعد الحكم عليه بالنكول ونفى بعضهم الخلاف فيه فى هذه
الصورة على القول المختار وفى صورة احلاف الحاكم المدعى على القول الاخر مستدلا بثبوت الحق على المدعى عليه بذلك فيستصحب الى تيقن المسقط واختصاص
السقوط بيمينه بحكم التبادر وغيره بيمينه قبل الحكم عليه بنكوله واستشكل بعض اخر فى عدم الالتفات اذا كان ذلك قبل الحكم ومنهم من حمل اطلاقهم
على ما فى فع ايضا اقول بل يمكن حمل كلام فع على اطلاقهم فانه قال لو بذل المنكر اليمين بعد الحكم بالنكول لم يلتفت اليه وكما يمكن ان يكون الباء سببية
يمكن ان يكون المصاحبة اى بعد ثبوت النكول وتحققه وكيف كان فالعلة المذكورة لعدم الالتفات مشتركة لانه كما ان الحكم بسبب النكول او احلاف
المدعى علة لثبوت الحق عليه فيستصحب فكذلك اصل النكول سبب وعلة لثبوت حق الحكم ووجوبه او جوازه بالحق او بالرد على الحاكم فيجب استصحابه والحاصل ان
بعد الحكم يستصحب ثبوت الحق وعلى المدعى عليه وقبله على الحاكم ولا فرق واما ما ذكره الاردبيلي ردا على اطلاقهم من انه فرع ثبوت الحق بالنكول فورا ولا دليل
عليه ففيه انه وان كان كذلك ولكن ثبت ما على الحاكم عليه فورا اذ يمكن ان يقال فى ثبوت الحق بتوقفه على الحكم واما وظيفة الحاكم فلا يتوقف ثبوتها على
طول مدة قطعا الا ان يقال انه يمكن ان يكون ما على الحاكم مقيدا بعدم الرجوع عن النكول فلا يمكن استصحابه ولا يجرى ذلك فى ثبوت الحق فى ذمته فانه
لا يقبل التقييد لكن ذلك يصح على القول بتوقف ثبوت الحق على الرد على المدعى واما على المختار فالظ ثبوته بالنكول وحكم الحاكم جزء لسبب ثبوته على الناس
لا فى الواقع او على الحاكم فبالنكول يثبت الحق على الحاكم فيحكم به لا شاته على الغير فتامل **الموضع الثانى فى الحكم بالبينة** وفيه ايضا مسائل **المسئلة
الاولى** ان قال المدعى لى بينة استحضرها الحاكم منه وجوبا ان علم جهل المدعى بان له الاحضار وجوازا مطلقا كما عليه الاكثر كما صرح به جماعة ومنهم
الشيخان والديلمي والحلبي والقاضى فى احد قوليه للاصل وخلافا للمبسوط والمهذب والسرائر فلم يجوزوه مطلقا لانه حق له فله ان يفعل ما يرى وفيه انه لا امر هنا
للارشاد دون الايجاب ومنهم من فصل بين علم الحاكم بمعرفة المدعى بما له وجهله به والظ ان ذلك ايضا مراد ط ومن تبعه كما ان الظ ان مرادهم نفى جواز الامر
الايجابى ومراد المجوزين الارشادى فيعود نزاع الكل الى اللفظى ثم بعد حضور البينة يجى الوجهان فى سؤال الحاكم عنها قبل طلب المدعى وعدمه ولعل الاقرب الجواز
الثانية لا يتعين على المدعى اذا كان له بينة غائبة احضارها ولا حاضرة اقامتها بل يجوز له الاحلاف ح ايضا بمعنى ان المدعى الذى له بينة يخير
بين اقامة البينة والتحليف وللحاكم تخييره بينهما وصرح بنفى تردد ونفى بعض مشايخنا المعاصرين عنه الخلاف فى صورة عدم حضور البينة ثم قال بل ذكر جماعة
من دون خلاف بينهم ثبوت الخيار للمدعى بين احلافه وبين اقامة البينة ولو كانت حاضرة لان الحق له فله ان يفعل ما يشاء منها انتهى ونسب بعض
فضلاء المعاصرين تخييره مطلقا الى المستفاد من الادلة وقال فلا يتوهم انه مع امكان اقامة البينة لا يجوز التحليف انتهى **اقول** ويدل عليه صحيحة
ابن ابى يعفور المتقدمة فى المسئلة الاولى من الموضع الاول حيث حكم فيها بذهاب اليمين بحق المدعى كما يحكى بيمين المنكر بل صرح بانه كذلك وان كانت
له بينة عادلة واطلاق رواية محمد بن قيس المتقدمة فى المسئلة الثانية منه ولا ينافيها صحيحة سليمان بن خالد المتقدمة فى المقدمة حيث قال هذا لمن
لم يقم له بينة لان المشار اليه للفظ هذا هو ما تقدم من الامر بالاضافة الى الاسم الدال على تعيينه يعنى تعيينه لمن لم يقم له البينة وهو كذلك مع ان
المذكور فيها عدم اقامة البينة لا عدم وجودها واما بعد قيام البينة فلا شك فى عدم الحلف ولا مرسلة يونس المتقدمة فيها ايضا حيث قال فان لم يكن
شاهد فاليمين على المدعى عليه لان جزاء الشرط هو كون اليمين متعينا او لازما على المدعى عليه كما يدل عليه لفظة على ولا شك انه فرع عدم البينة
واما معها فلا يتعين عليه بل المدعى بالخيار ولا المروى عن تفسير الامام المتقدم فيها ايضا حيث علق تحليف الرسول المدعى عليه بقوله وان لم يكن له
بينة لان المراد منه وان لم يقم البينة بقرينة ما تقدم عليه من قوله فان اقام بينة ولان المعلق على عدم البينة هو تحليف الرسول وهو لا ينافى اختيار
المدعى فان الحاكم ليس له خيار وعلى ما ذكر فلو كان للمدعى بينة واعرض عنها والتمس اليمين او قال اسقطت البينة واكتفيت باليمين فهل يجوز الرجوع قبل
الحلف الاظهر الاشهر كما صرح به بعض من تاخر نعم لاصالة بقاء الخيار وعدم دليل على اللزوم بذلك الاختيار ولما انه عدم السقوط بذلك الاسقاط
ولا يعارضها استصحاب بقاء ما ثبت للحاكم بالتماسه من جواز تحليف المنكر او وجوبه لان المسلم ثبوته له هو ثبوته ما دام المدعى عليه باق على ذلك الاختيار
الثالثة ان قال المدعى لى بينة غائبة خيره الحاكم بين الصبر الى حضورها وبين الاحلاف المعروف من كونه مخيرا بينهما فان اختار الاول قيل ضرب
قالوا له اجل وبعضهم له وقت بمقدار احضارها ومنهم من لم يذكر التاجيل ويدل على الاول رواية سلمة بن كهيل المتضمنة لما ذكره امير المؤمنين عليه السلام
واجعل لمن ادعى شهودا غيبا امدا بينهما فان احضرهم اخذت له بحقه وان لم يحضرهم اوجبت عليه القضية والقضية التى امر بايجابها عند عدم
الحضور لا تخلو عن اجمال فيمكن ان يكون حلف المنكر وان يكون اسقاط الحق وان يكون غيرها الا ان الظ احد الاولين لعدم معهودية غيرهما بل عدم تصور
ويدل على التاجيل ايضا انه ربما احضر المدعى عليه من بلد بعيد لعدم وجود اهل التراضى فى بلدهما او بتضرر المدعى عليه بالمكث حتى اراد المدعى احضار البينة
وبالرجوع والعود ايضا ولا يمكنه التوكيل للحلف فلا بد من تعيين الامد هو الاظهر والحق انه ليس للمدعى مطالبة غريمه بالكفيل حتى يحضر البينة ولا
ملازمته ولا حبسه وفاقا للمبسوط وف والاسكافى والحلى والقاضى فى احد قوليه وعليه اكثر المتاخرين بل عامتهم كما قيل ونسبه بعضهم الى المشهور
مطلقا للاصل فان مطالبة الكفيل قبل ثبوت الحق امر بلا دليل سيما مع جواز الحكم على الغائب وملازمته وحبسه عقوبة قبل حصول السبب بلا دليل

فقد يقال ايضا بان عدم الالتفات قبل الحكم اوجه لان الامر ح انما هو جواز اعراض الحكم او وجوبه على الحاكم ويكون النكول علة للمدعى عليه او المدعى عليه فاذا ادعى علما به ولما لو لم يحرز عليه نقول انه يستكمل فيكون الحكم بالنكول ايضا غلط ان هذا بحكم النكول يستشكل حكمه عند وفيه ان ذلك القضاء الظاهر انه حكم تكليفى محض وليس احكاما بل وضعى والاستشكال هنا الكلام الاستشكال الذى نحن فيه على من كسر واستغرب مع الجهل الذى ترد القرينة به وعلى القول بعدم الالتفات مطلقا او بعد الحكم فهل يتمكن الحاكم من تخليص المدعى من يمينه امر ولا امر الاظهر نعم والاظهر لانه امر شرعى له او عدمه التخصيص احد اخذ بحط رضا رضاه مع

عليها او عن المقنعة والنهاية والقاضي في قوله الاخر والوسيلة والغنية جوازه لم ار عن الاخر نفي الخلاف فيه حفظ الحق المدعي حذرا عن ذهاب
الغريم بدليل زوم مراعاة حق المسلم في نفس الامر فيجب التكفيل من باب المقدمة وفيه انه لم يعلم ثبوت حق نفس امري له بل هو مجرد احتمال وهو لا يصلح دليلا لاثبات
الحق الواجب مراعاته حتى يكون التكفيل مقدمة له **الرابعة** بعد حضور البينة لا يقول الحاكم لهما اشهدا لانه ايجاب بلا دليل على الوجوب بل يقول من كان
عنده كلام او شهادة او ان كان عندكما شهادة فليذكر ما عنده ان شاء فان اجابا او شهدا فلينظر في امر الشهادة فان لم يكن الشهادة جامعة لشرائطها التي
كالمطابقة للدعوى او الخلافية على الموافق للراجح في نظره من الحسية والعلمية او الاصلية والفرعية او الاستصحابية والحالية كما ياتي كلها في باب الشهادات
فليطرحها وان كانت جامعة لها فلينظر في حال الشاهدين فان علم عدم كونهما جامعين للشرايط الاتية في باب الشهادة من العدالة وانتفاء الشركة و
التهمة والعداوة وكثرة النسيان والبلوغ ونحوها مما ياتي فليطرح شهادتهما ايضا وان علم اجتماعهما لجميع الشرائط قبل شهادتهما وحكم وان جهل كل ما لهما
او بعضها استكشف عنها بما هو طريق الاستكشاف فاذا انكشف الحال فليعمل بمقتضاها من القبول او الرد ولو لم ينكشف فليعمل بمقتضى نظره في حال كل
من الشرايط من اصالة وجوده او عدمه او اشتراط العلم بالوجود او عدم العلم بالخلاف او نحو ذلك مما ياتي ويعمل بمقتضاه **الخامسة** ان عرف الحاكم
فسقهما لا يطلب التزكية من المدعي لان الجارح مقدم ولا العمل بعلمه الان يكون معرفته استصحابية او مستندة الى ظاهر حال يمكن التخلف فلو اراد المدعي
في الاول اثبات زوال الحالة الاستصحابية وتوبته من الفسق المعلوم يسمع وكذا لو اراد في الثاني اثبات ما يخالف الظاهر كما اذا كان الشاهدان او احدهما
من شركاء العاشر فان ظاهر حاله الفسق واراد المدعي اثبات انه مجبور على ذلك وعمله مقصور بما هو مجبور فيه او ان مقصوده من الشركة دفع الظلم
عن المعشور من ماله او بذل حصته او اخفاء ماله او نحو ذلك ونحوه اثبات ان مدمن الخمر مجبور او المرض منحصر علاجه فيه معذور ويمكن الاكتفاء
باشتراط معرفة الحاكم في ذلك لان معرفته انما يكون اذا كان باب تلك الاحتمالات مسدودة عنده عادة واما مع احتمال ولو بعيدا فلا يكون عالما
ولو لم يحتمل الحاكم ولكن ادعى المدعي اثباته وخطاء الحاكم **السادسة** قد اشرنا الى انه ان عرف الحاكم عدالتهما واجتماعهما للشرائط حكم بشهادتهما
ولا اعرف في ذلك خلافا بل صرح بانتفائه جماعة منهم صاحب الكف ويدل عليه قوله في المروي في تفسير الامام المتقدم ذكره في المقدمة فان قام بينة
يعرفها ويرضاها انفذ الحكم على المدعى عليه ولما مر من حكم الحاكم بعلمه مطلقا بل فرعه فمن لم يجوز عمله بعلمه استثنى هذه الصورة ولا يلزم عليه
ح سؤال المدعى عليه انه هل لك جرح فيه او كلام للاصل وهل يجوز له ذلك الظ نعم لعدم دليل على المنع فان قال المدعى عليه لا كلام لي انفذ الحكم وان قال نعم
سمع دعواه لكونه دعوى فيجب سماعها وكذا لو ادعى عليهما الجرح من غير سؤال الحاكم فان اثبت ما ادعاه يطرح الشاهدان والا فيحكم بمقتضى علمه اذ لم يرد عليه
ما يزيله ولا حلف له على احد ولو على المدعي لو انكر ما ادعاه من الجرح ثم يعزر المدعى عليه او يحد ان كان جرحه الذي لم يقدر على اثباته مما يوجب احدهما وهل
يقبل ح قول المدعي فقط ولو لم يمكن عادة اذا ذكر ما يوجب حصر الجهل بانه يوجب الجرح او لغير ذلك ياتي تحقيقه في باب الشهادات عند بيان ما يثبت
العدالة والجرح وهل معرفة الحاكم الكافية في المقام المعرفة العلمية او يكفي الظنية بعد كونها معتبرة شرعا كتزكية العدلين قبل ذلك الظ انه لا ينبغي الريب
في الثاني لان الظ منه لا ينبغي الريب في الثاني لان الظن المعتبر شرعا قائم مقام العلم **فرع** لو بنى الحاكم فيهما بالعدالة الاستصحابية وحكم ثم ظهر فسقهما
حال الحكم ينقض الحكم كما صرح به لان فقد الشرط يقتضي عدم المشروط ووجوده العلمي انما هو مفيد لوجوب الحكم حال العلم وقد حكم لا لتاثير الحكم
بعد الانكشاف **السابعة** وان جهل الحاكم حالهما من اجتماع الشرائط وعدمه استكشف عنه بما هو طريق الانكشاف في كل شرط وقد يكون
مما يعمل فيه بالاصل كما ياتي في موضعه وهل يكون اقرار الخصم بالعدالة وباجتماع ساير الشرائط كافيا في الاستكشاف ومثبتا لوجود الشرط ام لا فيه
خلاف ياتي تحقيقه في باب الشهادات وان لم ينكشف من قول الخصم وكان محتاجا الى الاستكشاف طلبه من المدعي حتى تبين الحال بالبينة
المقبولة او نحوها وهل يتعين ذلك على كشف المدعي واقامته البينة حتى لو قال لا بينة لي على تزكية الشهود مثلا او لا اعرف شاهدا عليها
او قال يتعسر علي ذلك او قال لا افعل سقطت الشهود ويطرح الحاكم شهادتهما او طلبه من المدعي احد طرفي فحص الحاكم فله الفحص من غير جهة المدعي
بل عليه ذلك لو لم يفعل المدعي الظاهر الثاني كما ياتي في باب الشهادات ويدل عليه فعل رسول الله صلى الله عليه وآله المروي في تفسير الامام ثم لو اقام المدعي البينة
على التزكية او استكشف الحاكم من جهة غيره قالوا يطلب الحاكم من المنكر الجرح لو كان حيث ان اهمال ذكره يوجب بطلان حقه مع تامل فيه ايضا وان
اراد واجوازه فهو كذلك ثم ان اعترف المنكر بعدمه حكم وان ادعاه بعد طلب الحاكم او بنفسه قبل الطلب يؤمر باحضار الجارح فان احضره يعمل معه كما يعمل
مع بينة المدعي من الرد والقبول والاستكشاف وان استنظر واستمهل قالوا يمهل ثلثة ايام اما الامهال فقالوا لانه مقتضى العدل ولرواية سلمة
المتقدمة في المسئلة الثالثة وفيهما نظر اما الاول فلان العدل يحصل بالحكم ثم الاستماع ان اثبت الجرح بعد ذلك ايضا بل هو اقرب الى العدل واما الثاني
فلان الظ من قوله في الرواية فان احضرهم لخذت له بحقه ان المراد شهود المدعي المطالب بالحق فتدبر واما تقديره بثلثة ايام فلم اقف على ما يدل عليه وتستشم
من كلام بعضهم احتمال الاجماع عليه واستشهد له بعضهم بالامهال بذلك القدر في بعض الامور الاخر وضعفه ظ ولذا قيل لو ادعى ان شهوده على الجرح
على مسافة لا يصلون الا بعد الثلثة يمهل الازيد وفيه اشكال بل في الثلثة ايضا لثبوت العدالة بالبينة واصالة عدم الجرح وامكان التلافي لو اثبته بعد
الحكم ولو قلنا بالامهال وطلب المدعي التكفيل فيما يحتمل الفرار او الاختفاء او نحوهما فقيل له هنا اولى منه في امهال المدعي لاحضار البينة والظ ان لا زلك
هنا الثبوت حقه **فرع** لا باس بتفريق الشهود اذا ارتاب الحاكم او احتمل غلطهم للاصل بل ربما يستحب تاسيا بالنبي صلى الله عليه وآله وقيل محل التفريق قبل الاستزكاء ولا باس

في عدم طلب الحاكم تزكية الشهود اذا علم فسقهما

كتاب القضاء والشهادات

به لوجوب الحكم فوراً بعده اذا طلب المحكوم له **الثامنة** اذا اقام المدعي البينة المستجمعة للشرائط فلا يمين عليه بلا خلاف فيه كما في الكف وغيره بل بالاجماع كما عن ف وبه صرح بعض فضلاء المعاصرين ويدل عليه الاصل والاخبار المستفيضة المتضمنة لقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه فان التفصيل قاطع للشركة وصحيحة محمد عن الرجل يقيم البينة على حقه هل عليه ان يستحلف قال لا ونحوها رواية وكذا موثقة ابي العباس وموثقة جميل ورواية ابي العباس ومرسلة ابان المتقدمة جميعاً في المسئلة الخامسة من الموضع الاول واما قول امير المؤمنين عليه السلام لشريح في رواية سلمة ورد اليمين على المدعي مع بينته فان ذلك اجلى للعمى واثبت في القضاء فلا يصلح للمعارضة لما ذكر لشذوذه مع انه اما يحمل على الاستحباب بقرينة نفي الوجوب في الاخبار او على البينة الواحدة اما لعمومها وخصوصية ما مر او للجمع بينها وبين ما مر لشهادة ما يدل على ضم اليمين مع الشاهد الواحد واما مكاتبة الصفار الصحيحة هل يقبل شهادة الوصي للميت بدين له على رجل مع شاهد آخر عدل فوقع عليه السلام اذا شهد معه آخر عدل فعلى المدعي يمين فلا ينافي ما مر لانها محمولة على عدم قبول شهادة الوصي ثم ان ما ذكر انما هو على الاصل وقد يستثنى منه بعض المواضع بالدليل والله الهادي الى سواء السبيل **التاسعة** لو قال المدعي بعد اقامة الشهود كذبت شهودي بطلت الشهود فلا يسمع شهادتهم في حقه ولكن لا يبطل دعواه كذا قالوا والوجه فيه ان الكذب على المشهور وان كان مخالفة الواقع وعليه فيكون التكذيب اقراراً على انتفاء الحق ولكن الظاهر المتفاهم منه في العرف انه مخالفة الاعتقاد ولا اقل من اجمال ذلك فلا يسقط الدعوى به ولا فرق في ذلك بين ما اذا كان التكذيب قبل الحكم او بعده اذ بعد الحكم ينكشف بطلان المستند لان اقرار صاحب الحق دليل شرعي

الموضع الثالث فيما يحكم فيه بالبينة واليمين معاً وهو ما يستثنى من القاعدة المتقدمة من عدم تعلق اليمين بالمدعي ويخرج عن تحت ذلك الاصل بدليل وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** مما استثنى من القاعدة الدعوى على الميت فان المدعي اذا اقام البينة يستحلف معها على بقاء الحق في ذمة الميت استظهاراً على المعروف من مذهب الاصحاب كما في الكف بل بلا مخالف يظهر منهم كما فيه ايض بل بلا خلاف مطلقاً كما في تبج وشرحه وغيرهما بل بالاجماع كما في لك وضه وح يع للصيمري بل بالاجماع المحقق له ولرواية البصري المتقدم صدرها وان كان المطلوب بالحق قد مات فاقيمت البينة عليه فعلى المدعي اليمين بالله الذي لا اله الا هو لقد مات فلان وان حقه لعليه فان حلف والا فلا حق له لانا لا ندري لعله قد اوفاه ببينة لا نعلم موضعها او بغير بينة قبل الموت فمن ثمة صارت عليه اليمين مع البينة فان ادعى ولا بينة له فلا حق له لان المدعى عليه ليس بحي ولو كان حياً لالزم اليمين او الحق او يرد اليمين فمن ثمة لم يثبت له حق ويجوز ارادة البينة الواحدة وكون اليمين يمين جزء البينة خلاف الظاهر بل يأباه التعليل والايراد بان اليمين على الوجه المغلظ المذكور فيها ليست بواجبة اجماعاً فلا يكون قوله فعلى المدعي للايجاب فلا يثبت المطلوب مردود بانه لا دلالة فيها على ارادة الاتيان باليمين على هذا الوجه بل يجوز ان يكون توصيفه تعظيماً لله لا لاجل ذكره في اليمين ومكاتبة الصفار الصحيحة المتقدم صدرها او يقبل شهادة الوصي على الميت بدين مع شاهد آخر عدل فوقع نعم من بعد يمين **فروع** هل يختص ذلك الحكم بالميت او يتعدى الى ما يشاركه في المعنى كالطفل والمجنون والغائب الاكثر كما في لك وشرح الصيمري والكف على الثاني وح تبج ومنه وغيرها الى التعدي وهو مذهب الفاضل في جملة من كتبه منها بر ووالد العلامة في مد للعلة المنصوصة او اتحاد طريق المسئلتين لا من باب القياس الممنوع وفيه ان احدى العلتين المنصوصتين هي كون المدعى عليه ليس بحي واختصاصها بالميت ظاهر مع انها علة لانتفاء الحق مع عدم البينة لا لثبوت اليمين والاخرى لانا لا ندري لعله وفاه ببينة لا يعلم موضعها وهي ايض مختصة به لقوله بعد ذلك قبل الموت مع عدم امكان تحقق الايفاء من الطفل ومعارضته في الغائب مع مرسلة جميل الغائب يقضى عليه اذا قامت عليه البينة ويباع ماله ويقضى عنه دينه وهو غائب وعلى هذا فكما يحتمل كون العلة عدم الوصول الى العلم بالحال بالفعل يمكن ان يكون عدم امكان الوصول بعد ذلك فيختص بالميت فلا يمكن الاعتماد بذلك التعليل في غير مورد النص وبما ذكرنا يظهر حال اتحاد الطريق مع ان مورد النص وهو الميت اقوى من الفرع والاستدلال لا يصدد صحيح الصفار المتقدمة قبل ذلك بحمل الرجل على الغائب او تعميمه واخراج غير المذكورين بالدليل خلاف الظاهر وموجب للتخصيص الغير الجائز وهو اخراج الاكثر مع احتمال كون ضم اليمين فيها لعدم قبول شهادة الوصي كما مر ولذا ذهب المحقق وجماعة منهم اكثر متأخري المتأخرين الى العدم وهو الاقوى ويجب لما كان الحكم المذكور اي ضم اليمين مع البينة مخالفاً للاصل يجب الاقتصار فيه على المتيقن وهو ما اذا كانت الدعوى على الميت ديناً فلو كانت عيناً في يده بعارية او غصب او نحوهما دفعت اليه مع البينة من غير يمين كما صرح به جماعة منهم عد ولك والتنقيح لاختصاص النص بالدين اما الصحيح فلتصريحها بلفظ الدين واما الرواية فلظهورها فيه ايضاً لمكان لفظ الحق ولعليه ووفاه نعم صحيحة الصفار مطلقة على ما نقلها في الكف حيث لم يذكر فيه لفظ بدين ولذا استشكل في المسئلة لذلك الاطلاق ولكن النسخ المصححة التي كانت عندنا كلها مشتملة على لفظ بدين وعلى هذا فلا اشكال في المسئلة ولو كان بمجرد اختلاف النسخ واما ما قيل من ان النص وان كان مخصوصاً بالدين الا ان مقتضى التعليل وهو الاستظهار العموم ففيه ان العلة هي احتمال الايفاء وهو في العين التي بيده غير جار بل الجاري فيه النقل بالبيع ونحوه وغير ذلك من التعليل مستنبط لا يعتنى به ولو لم يوجد العين المدعى بها في التركة وحكم بضمانها على الميت للمالك ففي الحاقها بالعين نظراً الى الاصل او بالدين لانتقالها الى الذمة وجهان اظهرهما الثاني لصيرورتها ديناً بعد الفقدان فيشملها الاخبار نعم لو فقدت بعد الموت ولم يعلم انها فقدت حال الحيوة او بعدها فحكم المدعى به حكم العين لعدم معلومية الانتقال الى ذمة الميت ج لو اقر له قبل الموت بمدة لا يمكن فيها الاستيفاء عادة بل قد يعلم عدمه كما اذا اقر عند جماعة ومات بعد الاقرار بحضورهم من غير غيبتهم ففي وجوب ضم اليمين الى البينة وجهان رجح في لك والكف ومد العدم لعدم جريان التعليل المذكور في الخبر هنا وفيه ان التعليل لا يوجب تخصيص الاطلاق لان العلل الشرعية معرفات لا ينتفي المعلول بانتفائها فانه قد يكون وجود

فيما يحكم بالبينة واليمين معاً

في اعتبار البينة مع اليمين

كان ضم اليمين الى البينة خلاف الاصل (ه)

النصوص

العلة فی بعض الافراد للحکم فی الجمیع مع ان التعلیل کما قیل یمکن ان یکون من باب ابداء النکتة والتمثیل فان احتمال الابراء ایضا قائم وکذا احتمال نسیان
المقر للایفاء وتذکره ولو کان حیا حین الدعوی ولذا قوی بعض فضلائنا المعاصرین الضم لاطلاق النص وهو حسن الا ان فیه ان النص معارض باخبار اخر واردة
فی اقرار المریض وفی الوصیة بالدین کصحیحة منصور عن رجل اوصی لبعض ورثته ان له علیه دینا فقال ان کان المیت مرضیا فاعطه الذی اوصی له وصحیحة ابی ولاد
عن رجل مریض اقر عند الموت لوارث بدین له علیه قال یجوز ذلک ورووا السکونی فی رجل اقر عند موته لفلان وفلان لاحدهما عندی الف درهم ثم مات علی
تلک الحال فقال ایهما اقام البینة فله المال وان لم یقم واحد منهم البینة فالمال بینهما نصفان ومکاتبة الصهبانی امرأة اوصت الی رجل واقرت له بدین ثمانیة
الاف درهم الی ان قال فکتب بخطه ان کان الدین صحیحا معروفا مفهوما فیخرج الدین من راس المال الی غیر ذلک فان هذه الاخبار شاملة لصورة عدم
حلف المقر له ایض فیتعارض ما مر بالعموم من وجه واذ لا ترجیح فیرجع الی القاعدة المتقدمة المکتفیة للمدعی بالبینة وهو الاصح بل مقتضاها عدم اشتراط
عدم امکان الاستیفاء ایض بل یکون الحکم ذلک اذا اقر عند الموت او اوصی بالوفاء عند الموت الا ان الظ ان ذلک مختص باقرار المیت فلو شهد شاهدا
بانتقال شیء الیه قبل موته بمدة لا یمکن الاستیفاء یجب ضم الیمین لاختصاص النص بالاقرار والحقها والذکرة بالاقرار ایض وهل یلحق بشهادة البینة
ببقاء الحق ان قبلناها قال فی الذکرة نعم والاظهر العدم لشموله دلیل الیمین وعلتها له ایض ک هل یختص ضم الیمین بما اذا کان الثبوت بالبینة کما هو مورد
النص او یضم لو کان الثبوت بعلم الحاکم بالقضیة ایض وحکم بها قیل ولا یبعد ترجیح الضم وهو کک للعلة المنصوصة ولیس ذلک من قبیل الدعوی علی غیر
المیت لاختصاص العلة بالمیت ولکنها غیر مختصة بالبینة وان کان المع مخصوصا واحتمال الابراء او مقاصة المیت لدین له او غیر ذلک قائم هنا ایض وقیل
نعم لو فرض انتفاء جمیع الاحتمالات راسا عند الحاکم لا یتجه عدم ضم الیمین اقول بل یکفی فی عدم الضم ح احتمال الایفاء فاذا انتفی معا فلا وجه للضم
ح وجعل التعلیل تمثیلا ای جعله من باب ذکر فرد من امثلة الاحتمالات والسکوت عن الباقی انما یحسن مع شمول المورد واما بدونه فلا فائدة له وان اراد
من التمثیل ذکر فرد وارادة کل ما هو مثله فلا وجه له اصلا فعدم الضم ح اقوی فیختص عدم الضم بما اذا کان الاثبات بعلم الحاکم لا من جهة البینة خاصة
حتی لا یشمله اطلاق المورد وعلم الحاکم عدم الایفاء حتی لا یشمله التعلیل وذلک یتحقق باقرار المیت عند الحاکم فی زمان لا یحتمل الایفاء بعده وقد
یعلم عدم الایفاء بالقراین الخارجیة ه لو علم المدعی ببقاء حقه علی المیت له المقاصة ولا یمین علیه ح و الیمین المتوجهة الی المدعی ح یمین
واحدة سواء کان الوارث واحدا او متعددا فلا یکلف الحلف لکل وارث یمینا علیحدة قصرا للحکم المخالف للقاعدة علی القدر المتیقن ولانه دعوی واحدة
علی مال المیت ز لو کان للمدعی شاهد واحد وحلف یمینا لجزء البینة فهل یحتاج الی یمین اخری للاستظهار ام لا الاصح فی شرح الشرایع عدمه وعلل بان الشاهد
والیمین حجة بنفسه فلا یحتاج الی ضم شیء اخر وبانه غیر مورد النص لانه انما اثبت الحکم بالبینة وبانه لا فائدة فی تکرار الیمین والاول معارض بالشاهدین
والثانی مردود بعموم التعلیل والثالث بالفرق بین الیمینین فان الاولی علی حصول الاشتغال والثانیة علی بقاء الحق نعم لو حلف اولا بما یفید البقاء
ایضا ای علی الوجه المذکور فی الروایة یمکن الاکتفاء بها لعدم الفائدة وعدم شمولها للعلة المذکورة وافادتها لها ح ح لو اقام البینة ففقد الحاکم
او غاب قبل الحلف لا یثبت له حق واحتمال ان یکون له ان یاخذ حقه ویقول انا باذل الیمین فاحلفنی علی الوجه الشرعی لا وجه له ط قال المحقق الاردبیلی
لا یسقط الیمین باسقاط بعض الحق فلا یمکن ان یسقط من مال الطفل شیء للیمین فیقضی الباقی بغیر یمین لان الثبوت موقوف علیها وقد صرح
فی الروایة بانه اذا لم یحلف لا حق له کما لا یمکن اسقاط شاهد واحد باسقاط البعض نعم اذا کان الوارث ممن یصح صلحه ینبغی المصالحة وکذا مع الولی وصیا
او حاکما باسقاط البعض باسقاط الیمین فانه اصلح من الاحلاف واعطاء جمیع الحق والولی لا یترک مصلحة انتهی اقول ما ذکره من عدم تبعیض الحق
بتبعیض الحجة وعدم ثبوت شیء الا بتمام الحجة صحیح ظاهر وکذا ما ذکره من جواز اسقاط الولی بعض الحق باسقاط الیمین اذا رای فی ذلک المصلحة وهو انما
یکون اذا قطع بل او ظن ان المدعی یحلف ویاخذ الجمیع فان لم یحلف ح اسقاط بعض الحق باسقاط الیمین او المصالحة ببعض الحق لان له ان یفعل للمولی علیه ما تری
مصلحة له کما یدل علیه صحیحة ابن رئاب حیث قال فی اخرها فلیس لهم ای للصغار ان یرجعوا فیما صنع القیم لهم الناظر لهم فیما یصلحهم وصحیحة ابن سنان فی قول
الله عز وجل فلیاکل بالمعروف قال المعروف هو القوت وانما عنی الوصی او القیم فی اموالهم وما یصلحهم وصحیحة الاخری وفی اخرها فلیاکل بالمعروف الوصی لهم
والقیم فی اموالهم ما یصلحهم ولو علم عدم اتیان المدعی بالحلف او ظن ذلک بل لو احتمله لا یجوز له اعطاء البعض لعدم تحقق المصلحة ی قیل لو ادعی وارث
زید علی وارث عمرو باشتغال ذمة عمرو بحق زید واقام البینة فهل یکون تحت النص وح یحلف المدعی علی نفی العلم باستیفاء مورثه او الابراء او علی البت
اذ الاستیفاء والابراء من المدعی ایض منصور لانه یعد مورثه صاحب الحق لم اجد فیه تصریحا والظ دخوله تحت الروایة لکون الدعوی علی المیت ووجود
العلة المنصوصة بل هی هنا اغلظ وفی کیفیة الحلف هنا ظن انه لو قلنا بالحلف علی نفی العلم ببراءة ذمة عمرو من هذا الحق مطلقا لکان له وجه انتهی وقال
والذکرة فی مدایض بضم یمین نفی العلم الا مع اعتراف وارثی المیت بعدم علم المدعی فیسقط الیمین ح انتهی اقول لا شک فی دخول هذه الصورة
ایض تحت الروایة موضوعا وتعلیلا ولکن القول بیمین نفی العلم لیس له وجه اصلا لانها لیست من الیمین التی ذکرها فی الروایة ولا یدل علیها دلیل
اخر وانما هی تثبت فی کل موضع ادعی احد علی غیره علما مثبتا للحق علیه او نافیا للحق منه علی غیره لولا ذلک العلم لثبت فیشمله ادلة ثبوت الیمین علی المدعی
علیه ولم یفرض هنا ادعاء علم علی وارث الطالب بالحق ولو فرض لم یکن علمه علی نفیه مثبتا للحق علیه ولا نافیا له حقا من الغیر لولا ذلک العلم لثبت اذ الکلام
بعد ذلک والنزاع فی اشتراط العلم ببقاء الحق والیمین علیه لا عدم العلم بعدم البقاء والتحقیق انه کما ذکره هذا القایل صار صاحب الحق وطالبه ح

في عدم سقوط اليمين باسقاط بعض الحق

وارث

في الشهادات وكتاب القضاء

في كفاية البينة اذا كان المدعي على الميت وليا او وصيا له

في ضم الحلف على البينة اذا كانت واحدة

علي ع

وارث زيد فان علم هو بالبقاء يحلف عليه على النحو المذكور في الرواية ويأخذ الحق والا فلا حق له كما نص به في الرواية كما كان مورثه ايضا كذلك ولو لم يتحقق بسبب لصبره فالوارث اقوى من المورث ولا يتوهم ان الاحكام مشروطة بالامكان معلقة عليه فاذا لم يمكن منهم ينتفي الحكم ولما لم يمكن للوارث الحلف على البت فينتفي عنه الحلف راسا لا بالبت ولا بنفي العلم ويكون ذلك خارجا عن تحت الرواية مندرجا في اصل القاعدة لان ذلك انما يتم في التكليفيات دون الوضعيات فلو كان اثبات الحلف في المورد من باب التكليف لكان ذلك ولكن هو وضع لاثبات الحق فهو سبب له فغايته ان حال عدم الامكان لا يتحقق المسبب لا ان يخرج ذلك الموضوع عن تحت الرواية فانه اذا قال الشارع كل من نجس ثوبه يجب عليه غسله يحكم بخروج من لا يتمكن من غسله لعدم الماء عن تحت الموضوع وليس هذا الحكم له لكونه تكليفيا بخلاف ما لو قال كل من نجس ثوبه فتطهيره انما هو بالغسل فاذا لم يغسل لم يغسل لم يطهر فاذا لم يمكن الغسل نقول بعدم تحقق الطهارة لا ان عدم الامكان يصير سببا للخروج غير المتمكن عن تحت العموم ونطهر ثوبه بعد امكان الغسل ولذا لو كان زيد حيا وطلب الحق بنفسه ولكن ادعى ظن البقاء او احتماله لا يثبت له الحق بدون الحلف لاجل عدم امكان الحلف له ثم على ما ذكرنا لو تعدد الوارث يحلف كل على بقاء قدر حصته ولو حلف بعضهم دون بعض ثبت سهم الاول وسقط سهم الثاني ولو كان فيهم صغير او مجنون او غايب يظهر حكمه في الفرع الاتي يا لو كان المدعي على الميت وليا او وصيا يكفيه البينة ولا يتوقف الثبوت على اليمين للقاعدة المتقدمة وعدم اندراجه تحت موضوع الرواية لاختصاصه بمدعي حق نفسه لقوله وان حقه وقوله فلا حق له ولا يفيد عموم العلة هنا لانها تعليل لقوله فعلى المدعي الخ لا لقوله فلا حق له خاصة بقرينة قوله فمن ثمة صارت عليه اليمين فيكون المعنى وان كان المطلوب ميتا فبقي بينة الطالب معلق على اليمين للعلة المذكورة ولما لم يمكن التعليق فيما اذا كان المدعي وليا او وصيا فيحتمل امران احدهما انتفاء التعليق والاخر انتفاء المعلق عليه فلا يمكن تعيين احدهما ويجيء الاجمال فيرجع الى القاعدة لعدم ثبوت المخرج عنها ولا يرد مثل ذلك في الوارث لانه داخل في موضوع الرواية ولاجله يثبت الحكم له لولا العلة ايضا بخلاف ما هو خارج عنه فان ثبوت الحكم فيه انما كان لاجل عموم العلة والعلة لما كانت للتعليق فلا يعلم ان مع عدم امكان المعلق هل ينتفي الحكم او التعليق ولتوضيح ذلك بمثال اذا قال الشارع جواز شراء جلد الميتة مشروط بالدباغة فان دبغ والا فلا يجوز وعلة اشتراطه بالدباغة انه نجس فيحكم في كل جلد ميتة بعدم الجواز بدون الدبغ وان كان مما لا يمكن دبغه لعموم قوله والا فلا يجوز ولكن لا يمكن اثبات الحكم بعموم التعليل للدبس النجس فانه غير قابل لذلك الاشتراط فيمكن ان يكون الحكم فيه عدم الجواز ايضا وان يكون عدم الاشتراط ولو كان يقول وعلة عدم جواز البيع انه نجس لعم الدبس ايضا بل يظهر مما ذكرنا انه يمكن منع عموم العلة بالنسبة الى مثل الولي ايضا لان بعد كون التعليل للاشتراط باليمين كما هو في الرواية يكون معنى التعليل هكذا ثبوت الحق مشروط باليمين لانا لا ندري لعله اوفاه ببينة وكلما لا ندري فيه ذلك يشترط ثبوت الحق فيه باليمين والمتبادر الظاهر من هذا الكلام ان كلما يمكن فيه اليمين مشروط بذلك لا مطلقا كما اذا علل اشتراط دباغة الجلد بانه نجس فانه في قوة ان كلما نجس يشترط جواز شرائه بالدباغة فانه يفهم كل احد فيه اختصاصه بما يقبل الدبغ بخلاف ما لو علل عدم جواز الشراء مطلقا بالنجاسة بل صرح الفاضل في التحرير في بحث الحكم على الغائب حيث جعله كالميت ولوجب اليمين فيه ايضا بانه لو ادعى وكيل شخص على الغائب فلا يمين ويسلم الحق والظاهر ان مراده ما اذا لم يكن الموكل حاضرا يمكن احلافه فان قيل صحيحة الصفار مطلقة شاملة للمورد ايضا قلنا نعم ولكن دلالتها على عدم قبول شهادة الوصي مع شاهد اخر بدون اليمين انما هو بمفهوم لم يثبت حجيته وانما اطنبنا الكلام في المقام لان الفرع من الفروع المهمة ولم ار على من تعرض له بنفي او اثبات الا ما نقلنا عن ير

المسألة الثانية

ومما استثني ايضا من القاعدة ما اذا كان للمدعي شاهد واحد فانه يحلف لاجل الشاهد الاخر فيحكم له والحكم بالشاهد الواحد واليمين في الجملة مما لا خلاف فيه بين اصحابنا واكثر العامة كما في الكف ونقل عليه الاجماع جماعة بل هو اجماع محقق فهو الدليل عليه مضافا الى المستفيضة من الصحاح وغيرها كصحيحة منصور كان رسول الله ص يقضي بشاهد واحد مع يمين صاحب الحق ونحوها موثقة البصري وصحيحة حماد بن عيسى ان رسول الله ص قضى بشاهد ويمين ومرسلة يه قضى رسول الله ص بشهادة شاهد ويمين المدعي وقال ع نزل جبرئيل بشهادة شاهد ويمين صاحب الحق وحكم به امير المؤمنين ع بالعراق وصحيحة البجلي دخل الحكم بن عتيبة وسهل بن كهيل على ابي جعفر ع فسألاه عن شاهد ويمين فقال قضى به رسول الله ص وقضى به علي ع عندكم بالكوفة وصحيحة محمد لو كان الامر الينا لاجزنا شهادة الرجل الواحد اذا علم منه خير مع يمين الخصم في حقوق الناس فاما ما كان من حقوق الله ورؤية الهلال فلا وصحيحة حماد بن عثمان كان علي ع يجيز في الدين شهادة رجل واحد ويمين صاحب الدين ولم يكن يجيز في الهلال الا شاهدي عدل وموثقة ابي بصير عن الرجل يكون له عند الرجل الحق وله شاهد واحد قال فقال كان رسول الله ص يقضي بشاهد واحد ويمين صاحب الحق وذلك في الدين ورواية القاسم بن سليمان قضى رسول الله ص بشهادة رجل مع يمين الطالب في الدين وحده ورواية داود بن الحصين وهي طويلة وفي اخرها ولا يجيز في الطلاق الا شاهدين عدلين قلت فانى ذكر الله تعالى قوله فرجل وامرأتان قال ذلك في الدين اذا لم يكن رجلان فرجل وامرأتان ورجل واحد ويمين المدعي اذا لم يكن امرأتان قضى بذلك رسول الله ص وامير المؤمنين عندكم وصحيحة الحلبي ان رسول الله ص اجاز شهادة النساء مع يمين الطالب في الدين يحلف بالله ان حقه لحق وقريبة منها مرسلة يه وموثقة منصور اذا شهد لطالب الحق امرأتان ويمينه فهو جائز وغير ذلك من الاخبار ثم مقتضى الاصل الثابت بالقاعدة المذكورة واختصاص النصوص كلها بما يخص حقوق الناس لانها اما متضمن للفظ صاحب الحق او الدين او ما يخلو عن مثله كصحيحي حماد بن عيسى والبجلي فوارد بلفظ قضى وهو غير مفيد للعموم او الاطلاق لانه قضية في واقعة اختصاص الثبوت بحقوق الناس دون حقوق

الله كما عليها الاجماع انعقد ايض ويدل عليه صريحا صحيحة محمد المتقدمة فلا ريب في ذلك الاختصاص اصلا وهل يختص من حقوق الناس بالاموال كالقرض والغصب و
مايقصد منه المال كعقود المعاوضات والقراض والوصية والجنايات الموجبة للديات ونحوها قال في الكف المعروف من مذهب الاصحاب انه لا يثبت بهما غير الاموال من حقوق
الناس فلا يثبت الطلاق والنسب والوكالة والوصية اليه وعيوب النساء انتهى وقيل ولا يقضى بهما في غير المال وما يقصد فيه المال بلا خلاف وقيل ايض ظاهر الاصحاب
الاطباق على تقييده بالمال انتهى وذهب الشيخ في النهاية والحلبي وابن زهرة الى التخصيص من بين الاموال ايض بالدين وعن الاخير الاجماع عليه **اقول** دليل
التخصيص الاخير هو موثقة ابي بصير ورواية القاسم بن سليمان ورواية داود بن الحصين المؤيدة بصحاح حماد بن عثمان ومحمد الحلبي والايراد عليها بانه لا دلالة
فيها الا على ان قضائه بذلك كان في الدين ولم يقض به في غيره وهو اعم من عدم جواز القضاء به فيه فقد يجوز ولكن لم ينقل ص ضعيف جدا لان المنساق
من قوله في الموثقة كان يقضي بذلك وذلك في الدين وكذا قوله في الرواية وحده ان تجويزه القضاء به كان مختصا مع ان رواية داود لم يتضمن القضاء او لا
بل هي صريحة في التخصيص واما التخصيص الوسط فلا ارى في الادلة منه عين ولا اثر وقد يستدل له باخبار الاختصاص بالدين منضمة مع تتمة صحيحة البجلي المتقدم
صدرها المتضمنة لادعاء امير المؤمنين ع على عبد الله بن فضل التميمي عند شريح درع طلحة حيث وجدها بيده وقال انها اخذت غلولا فطلب شريح البينة [نقل التميمي]
فشهد الحسن ع فقال شريح هذا شاهد ولا اقضي بشهادة شاهد حتى يكون معه اخر وساق الكلام الى ان قال فغضب علي ع وقال خذوها اي الدرع فان هذا
قضى بجور ثلث مرات ثم اخذني عد تلك الثلث الى ان قال ثم اتيتك بالحسن فشهد فقلت هذا واحد ولا اقضي بشهادة واحد حتى يكون معه اخر وقد قضى
رسول الله ص بشهادة واحد ويمين الحديث فان الدرع كانت عينا موجودة ولا دينا فيعلم ان القضاء بذلك لا يختص بالدين المعهود بل المراد من الدين مطلق
المال كما قد يحمل عليه كلام النهاية ويشعر كلام بعض اللغويين الى انه مطلق الحقوق وفيه انه يمكن ان يكون تخطئته في قوله ولا اقضي بشهادة شاهد حتى يكون معه
اخر حيث اتى بالنفي للماهية الدال على العموم بل هو الظاهر حيث ذكر ع في مقام تعداد الخطاء ذلك القول لا عدم حكمه في الواقعة بالشهادة واليمين ويدل عليه ايض
استشهاده بقضاء رسول الله ص مطلقا من غير بيان موضع قضائه ثم لو سلم ذلك فمقتضى الجمع التخصيص بالدين والعين واما التعدي الى غيرهما من الحقوق
المتعلقة بالاموال كالرهن والمساقات والاجارات ونحوها فلا يكون عليه دليل والتمسك بعدم القول بالفصل في المقام ضعيف واما حمل الدين
على مطلق المال فهو مما يأباه اللغة والعرف وكلام الاصحاب والروايات حيث يقابلون الدين مع العين او مع المال وبالجملة ان كانت دلالة الموثقة والروايتين
على الاختصاص بالدين تاما كما هو كذلك يجب القول بالتخصيص الاخير لاخصيتها من ساير الاخبار والا فالتخصيص الاول وهو الاختصاص بحقوق الناس لما عرفت
واما الوسط فلا وجه له اصلا نعم ظاهر الحلي والفاضل في المخ دعوى الاجماع على كفاية الشاهد واليمين في الاموال ونفى جماعة علم ما قيل الخلاف فيه ولكن قد عرفت
مرارا عدم حجية الاجماع المنقول وحكاية نفي الخلاف سيما ان كلام الحلي ليس صريحا في الاجماع فانه قال ويحكم بالشاهد واليمين في الاموال عندنا ومثل ذلك
ليس دعوى للاجماع ومع ذلك مخصص بالاموال وشموله لما يكون المقصود منه المال مطلقا كالنكاح والرهن وقتل الخطاء ونحوها مما ذكروه ليس بظاهر و
كذا كلام المخ فانه ذكر الدين والعين مع ان كثيرا منه صرح ايض في دعوى الامة فقال المال سواء كان دينا كالقرض او عينا يثبت بشاهد وامراتين اجماعا وكذا بشاهد
ويمين فان قوله وكذا يمكن ان يكون اشارة الى نفس الثبوت لا الثبوت مع الاجماع هذا مع معارضتهما بدعوى اجماع ابن زهرة على الاختصاص بالدين و
ظهور مخالفة طائفة من فحول القدماء ومع ذلك كيف يسمع دعوى الخلاف ومع ان اكثر ما ذكروه من دعوى نفي الخلاف والمعروفية من مذهب الاصحاب
ونحوها انما هو على عدم ثبوت غير الاموال بالشاهد واليمين كما مر من عبارة الكف وقد يستدل للتخصيص الوسطي برواية عامية رواها ابن عباس عنه ان النبي ص [عدم ع]
قال استشرت جبرئيل في القضاء باليمين مع الشاهد فاشار بذلك في الاموال لا تعدو ذلك وهي رواية ضعيفة لا يصلح للاستناد وان قلنا بموافقتها
للشهرة لانها لا يجبر الروايات العامية مع انها عامة يجب تخصيصها بما يدل على الاختصاص بالدين وهو اولى من جعل الحصر في روايات الدين اضافيا
قطعا هذا مع ما في التخصيص الوسط من الاجمال والاختلاف في بيان المطلب الذي لا يكاد يبين بيانا مستندا الى دليل فان منهم من عبر بالاموال ومنهم
من قال العين والدين وقال القاضي المال وما كان وصلة اليه وقال الحلبي واكثر المتاخرين المال او ما يقصد منه المال ثم اختلفوا في المراد مما يقصد منه
المال او يكون وصلة اليه انه هل كان كذلك باصل الشرع او كان الغرض من الدعوى ذلك او كان يستتبع المال او كان الغرض من فعله المال و
ذكروا امثلة لا ينطبق بعضها على بعض فذكروا منها الجنايات الخطائية مع انه ليس المقصود من فعله او الغرض من وضعه المال بل قد لا يكون الغرض من
الدعوى ايض ذلك بل بتصور المدعي جواز القصاص وذكروا مما ليس مما يقصد منه المال الوكالة والوصاية والنسب مع ان دعوى الوكالة كثيرا ما يكون
بقصد المال كاخذ حق الوكالة او تصحيح عمل الوكيل في المال لياخذه او امثاله كالبيع ودعوى الوصاية قد يكون لاخذ حق السعي وقد يكون لتصحيح بيع
الوصي ودعوى النسب قد يكون لاخذ الميراث والنفقة وغير ذلك ولاجل ما ذكرنا من اجمال المراد واختلافهم في تاديته قد وقع للقائلين بهذا القول
من فقهائنا الاطياب من المتقدمين والمتاخرين في ابواب الاختلاف في دعوى العقود والايقاعات من الوقف والنكاح والطلاق والخلع والعتق
والتدبير والمكاتبة والسرقة وغيرها اختلافات شديدة بينهم بل بين كتب فقيه واحد بل بين مباحث كتاب واحد بحيث لا يكاد ينضبط ولا يرتفع و
ليس ذلك الا لعدم استناد تعيين الموضوع الى مستند شرعي مضبوط فهذا القول مما لا ينبغي الركون اليه والسكون لديه بل لا يتم اما الثبوت كما في حقوق
الناس كما يميل اليه في الكف ان لم يتم ادلة التخصيص بالدين اما سندا او دلالة او يختص بالدين ان قلنا بتمامية ادلتها كما هو كذلك لانها من الروايات
المعتبرة مع ان واحدة منها موثقة وهي في نفسها عندهم حجة باخبار صحيحة اخرى معتضدة ودلالتها واضحة جدا فالحق اختصاص الثبوت بالشاهد الواحد

ويمين كذ

كتاب القضاء والشهادات

ويمين المدعي بالدين لا غير **فروع** أ: المراد بالدين الذي يثبت بشاهد ويمين كل حق مالي للغير متعلق بذمة الآخر بأي سبب تعلق بالذمة فيشمل ما استقرضه وثمن المبيع ومال الإجارة والمهر ودية الجنايات والمغصوب والمسروق والنفقة والموصى به والمضمون له والمحول إليه وغير ذلك والمراد بكون الدعوى دينا أن يكون هو المقصود من الدعوى ويكون ملحوظا فيه ويكون هو المدعى به بالذات والمطلوب من الخصم وإن تعلقت الدعوى أو الإنكار بالسبب فلو طلب منه مائة دينار لأجل شرائه ملكه وهو أنكر الشراء يكون دعوى الدين وكذا لو ادعى مائة دينار لأجل الجناية أو السرقة أو الإجارة ونحوها الصداق دعوى الدين في الكل بخلاف ما لو ادعى نفس السبب من دون مطالبة ما ترتب عليه فإنه لا يصدق عليه دعوى الدين ولذا لو ادعت امرأة على رجل مائة دينار من جهة الصداق فبذل المائة ليسقط تسلطها عليه بخلاف ما لو ادعى النكاح الذي جعل الصداق فيه مائة إلا إذا كان أثر السبب المطلوب منه منحصرا في ذلك الدين فإنه لو ادعى أحد وصية مائة دينار يكون دعوى الدين إذ لا ينفك من دعواها إلا المائة دينار أي لا يتبادر من دعواها إلا طلب ذلك ب: قالوا لو اشترط شهادة الشاهد أولا وثبوت عدالته ثم اليمين ولو بدئ باليمين وقعت لاغية وافتقر إلى إعادتها بعد الإقامة ولم يظهر في ذلك مخالف بل نسبه في تيح إلينا ونفى الخلاف عنه في شرحه واستدل له بتعليل ضعيف غايته وقد يستدل له أيضا بأن هذا حكم مخالف للأصل فيقتصر في ثبوت الحق به على موضع اليقين وهو ما إذا تأخر اليمين وفيه أن هذا إنما يتم لولا إطلاقات طائفة من النصوص بالثبوت بذلك فإن أكثرها وإن كان خاليا عن الإطلاق لتضمنه الإخبار عن حكم النبي والولي فهو إخبار عن واقعة ومثله لا إطلاق فيه إلا أن صحيحة محمد الأولى وصحيحة منصور الأخيرة في رواية داود مطلقة ونفي إطلاقها لكونها واردة في بيان حكم آخر غير ما نحن فيه ولأن المتبادر منها تقديم اليمين ضعيف لبعد منافاة الورود مورد حكم آخر للإطلاق ولظهور منع التبادر ولذا تأمل طائفة في ذلك الحكم كصاحبي الكف وتيح واختار شارح تيح عدم اشتراط الترتيب وهو الأقوى ج: لا يثبت دعوى جماعة مع شاهد إلا مع حلف كل منهم فلو حلف بعضهم دون بعض ثبت نصيب الحالف فقط للأصل فإن الأصل عدم ثبوت نصيب الغير ولم يكن للممتنع معه شركة فيما يثبت لأن الحلف جزء سبب الاستحقاق وهو مختص بأحدهما فيمكن إبراء شريكه أو استيفائه وذلك بخلاف ما إذا ادعى أحد الشريكين بسبب مشترك فأقر الغريم فإن ما أقر به للمدعي يشترك فيه الآخر أيضا لأن نسبة الإقرار إليهما على السواء وكذا البينة فما يأخذه أحد الجماعة من نصيبه بسبب الحلف لا يشترك معه غيره ممن لم يحلف وما يأخذه بسبب الإقرار أو البينة يشترك معه فيه الباقون كذا قالوا

أقول ما ذكروه من اختصاص ما أخذه الحالف به وعدم اشتراك غيره معه إنما هو فيما إذا كان المدعى به دينا أو عينا وأخذ ما أخذ منها مشاعا أي اشترك مع الغريم فيها بالإشاعة بقدر نصيبه أما لو كان المدعى به عينا وأخذ نصيبه منها مفروزا فلا بد من القول بكونه مشتركا بينه وبين باقي الشركاء مثلا إذا ادعى أخوان حنطة معينة مشاهدة بأنها من مال مورثنا وأقاما شاهدا واحدا وحلف أحدهما دون الآخر وأخذ الحالف نصف تلك الحنطة يجب أن يكون مشتركا بين الأخوين وكذا إذا ادعيا أرضا معينا وأخذ الحالف نصفها المعين بأن يقتسم مع الغريم فلا بد من الشركة لا لأجل الحلف حتى يرد أنه لا يثبت بالحلف مال الغير بل لأجل اعترافه بأنه مال المورث وهو مأخوذ به كيف ولو ادعى لنفسه وأخذه بالشاهد واليمين أو اليمين المردودة ثم أقر بأنه مال عمرو يتسلط عمرو على أخذه منه فأثر الحلف رفع مانع تصرفه وحكم ظاهر الشرع باستحقاقه القبض والشركة أثر الإقرار ولعل مراد القوم من نفي الاشتراك أيضا في غير تلك الصورة فإن قيل يلزم مثل ذلك في نصيبه من الدين المأخوذ بالحلف والعين المأخوذ بالإشاعة كذلك أيضا لما ذكر قلنا لا يلزم ذلك أصلا لأن للقريب في الدين ليس إلا اشتغال ذمة الغريم بحصته بحصة الشركاء ولا يثبت بذلك شيء أصلا وثبت بالشاهد واليمين اشتغال ذمته بحصة الحالف أي بأمر كلي يساوي حصته من الدين وهذا الكلي ليس جزءا من الكلي الأول لعدم تعيينه بل يساوي بعضه وتعين ذلك الكلي المحكوم عليه له بإقباض الغريم وقبض الحالف ولا اعتراف من الحالف على شركة الشريك فيه وإنما اعترافه في أمر كلي ثابت في الذمة ولم يعلم الغريم أنه يعطيه من باب ذلك الكلي لعدم اعترافه بثبوته عليه ولو قصد أيضا لم يفد فهذا الشخص الخارجي لا دليل على شركة الشركاء فيه أصلا وأين الاعتراف باستحقاق الشريك شيئا في ذمة الغريم عن الاعتراف بشركته في ذلك الشيء المعين فإن قيل فعلى هذا يلزم عدم شركة الشريك فيما يقبضه الآخر من الدين المشترك الذي يقر به الغريم أو يثبت بالبينة أيضا كما حكي عن الحلي في باب الشركة من السرائر وأفتى القوم في باب الدين أو الصلح لأن شركة الشريك في أمر انتزاعي كلي ثابت في الذمة ولا يلزم من ذلك شركته فيما أعطاه الغريم لأحدهما وبقصده وهو أيضا قبضه لنفسه نعم لو أقبضه الغريم لهما معا تمت شركتهما حيث إن التعيين بيد الغريم والقول بأن قصد الغريم إنما يعتبر ويؤثر في تعيين قدر الدين من ماله وإفرازه عن سائر ما بيده لا في تعيين الشركاء في الدين وإنما هو بيد الشريك فيما عينه الغريم يصير للدين بقصده ويكون مراعى في حق الديان حتى يعينوا المستحق فاسد جدا لأنه إن أريد أن التعيين بيد جميع الشركاء من القابض وغيره فهم لا يقولون به بل يقولون بشركة الشريك الآخر ولو لم يرض القابض وإن أريد أن تعيينه بيد القابض فهو أيضا ليس كذلك وإن أريد أن للجميع التعيين بقدر الحصة فهو أمر لا دليل عليه ولا سبيل وأيضا يلزم أنه لو كانت عليه ديون متعددة لديان عديدة من غير شركة يشترك الباقون فيما قبضه أحد الديان لنفسه بقصده وقصد الغريم أيضا وهو مما لا يقول به أحد وأي فرق بين الديون المتعددة لديان متعددة وبين دين واحد لديان فإن التفرقة إنما هي قبل التعلق بالذمة وأما بعده فالمتعلق في الذمة أمر كلي متخصص بخصوص متعددة في الصورتين وبالجملة جعل الدين في إحدى الصورتين كليا واحدا مشتركا وفي الأخرى كليات متعددة غير مشتركة ليس إلا محض التصوير والاعتبار وإلا فالدين في الذمة فيهما مائة درهم مثلا لشخصين وليس إناطة تعيين المستحق بيد الشريك في بعض الصور مستندا إلى دليل فقهي شرعي قلنا نعم يلزم ما ذكروه وهو الموافق

في أنه لو حلف أحد الشريكين وأخذ شيئا يحكم فيه بالإشاعة بينه وبين شركائه

للاصل الّا انّ الدليل الشرعى اوجب الشركة فى الدين المشترك وهو المستفيضة من الاخبار المعتبرة كصحيحة سليمان بن خالد وموثقة غياث بن ابرهيم
وروايتى ابن سنان وابن حمزة وغيرها المؤيدة بالشهرة العظيمة ولولاها لكنا نقول بنفى الدين المشترك الثابت بالاقرار او البينة ايضا باختصاص القابض بعض
بما قبضه ولكن الدليل اوجب القول بالشريك بمعنى انّ الشريك الاخر له المطالبة وان كانت له الاجازة فى الاختصاص ايضا ولذلك يقتصر فيه
على موضع الدليل وبذلك يندفع بعض الايرادات الواردة فى المسئلة والاشكالات الموردة فيها وتحقيق هذه المسئلة موضع اخر ولذكر فيه و لو
ادعى قيم المولى عليه من الطفل والمجنون والغايب واقام شاهدا واحدا لا يحلف المدعى لاختصاص اليمين بصاحب الحق بل توقف الدعوى مع عدم مصلحة
فى طلبها بيمين الغريم او الصلح او غيرهما الى رفع الحجر عن صاحب الحق فان حلف اخذ والا اسقط ولو كان المدعى وصيا على الثلث مثلا لا يحلف بل يسقط
دعواه لاصالة عدم ثبوتها ولو حلف ساير الورثة كلا او بعضا ياخذون نصيبهم ولا يخرج منه الثلث لان الحلف اثبت حصته خاصة ه ولو اقام
المدعى شاهدا واحدا ثم رضى بيمين المنكر كان له ذلك للاصل وليستحلفه فان حلف قبل عوده سقطت الدعوى وان عاد قبل حلفه واراد بذل الحلف
قال فى ير احتمل اجابته الى ذلك وعدمها اقول بل يتعين الاجابة للاصل وعدم مشروعية اليمين بدون طلب المدعى وقياسها على اليمين المردودة
كما ذكره الشيخ غير صحيح للفارق و قال فى ير لا يقبل فى الاموال شهادة امرأتين ويمين المدعى اقول صحيحة الحلبى المتقدمة منصوصة لان على القبول البحث الثالث
فى السكوت فان سكت المدعى عليه بعد طلب الجواب عنه فان كان للدهشة ازالها الحاكم بالرفق والامهال وان كان لغباوة وسوء فهم توسل
الى ازالته بالتعريف والبيان وان كان لافة من صمم او خرس توسل الى معرفة جوابه بالاشارة المفهمة للمطلوب باليقين وان كان لعدم فهم اللغة توسل
الى افهامه الى مترجمين عدلين وكذا لو احتاج الحاكم الى فهم جوابه ولا يكفى واحد لاصالة عدم حجية قوله فيقتصر فى محل الحاجة الى المجمع عليه وان كان سكوته
تعنتا ولجاجا الزمه الجواب اولا باللطف والرفق ثم الغلظة والشدة متدرجا من الادنى الى الاعلى على حسب مراتب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر
فان اجاب والا حبسه حتى يجيب ان سأله المدعى الى ان يجيب او يعفو الخصم او يموت عند المفيد والشيخ فى يه و ف والديلمى وابن حمزة وكافة المتاخرين كما
فى لك والكف واستدل عليه تارة بما ذكره فى يع و يو من انه مروية وهى وان كانت مرسلة الا انها بما ذكر منجبرة واخرى بحديث لى الواجد يحل عقوبته
حيث انه واجد للجواب وبماطل فيه بناء على تفسيرهم العقوبة بالحبس خاصة وثالثة بما مر من حبس الامير الغريم باللى والمطل وقيل يجبر حتى يجيب بالضرب و
الاهانة ولعله لاطلاق العقوبة بناء على عدم ثبوت التفسير المذكور ولانه طريق الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وعن ط والسرائر وبعض المتاخرين ان الحاكم
يقول له ثلثا ان اجبت والا جعلتك ناكلا وفى ط انه قضية المذهب واستدل له بان السكوت اما هو النكول او هو اقوى لان الناكل منكر غير حالف ولا راد
وهذا اما مقر او منكر كذلك ادلة الكل مدخولة اما ادلة الاول فلان ضعف الرواية وان انجبر بما مر الا ان متنها ليس معلوما حتى فى ك لانه نظر ومثل
ذلك ليس عند الاصحاب بمعتبر وتفسير العقوبة بخصوص الحبس غير ثابت وحبس الامير لا يفيد التخصيص مع ان كونه فى مثل المورد غير معلوم وصدق الواجد على مثل
ذلك غير ظاهر ومنه يظهر ضعف دليل الثانى ايضا واما ادلة الثالث فلمنع كونه نكولا مع انه ما ورد لفظ النكول فى الروايات ثم منع كونه اما مقرا او منكرا
فقد يكون ادى الحق ولم يكن منكرا يلزمه اليمين ولا مقرا يلزمه الحق فيسكت عن الانكار لعدم صحته وعن الاقرار لا لزامه المقر به مع عدم البينة على ادائه و
عدم تقصيره فى فقد البينة حتى يرد انه ادخل الضرر على نفسه لامكان موت الشهود وامكان التورية منه لا يفيد اذ قد لا يعلم شرعيتها او لا يهتدى الى
طريقها نعم يمكن ان يستدل للقول الاخير بما ذكره بعضهم من جريان ادلة النكول فيه كقوله فى رواية البصرى على طريق الفقيه المتقدمة فيمين المدعى
عليه فان حلف فلا حق له فانه لا شك فى صدق المدعى عليه عليه فيدل بالمفهوم على انه لم يحلف فللمدعى حق عليه واظهر منه منطوق قوله فان لم يحلف فعليه
هذه الرواية على طريقى فى ويب وللثانى بقوله فى اخرها على الطرق الثلثة ولو كان حيا لالزم باليمين او الحق او يرد اليمين عليه حيث انه امر بالالزام باحد
الامرين ولا يتحقق الالزام الا بالامر او لاثم الايذاء ثم الضرب وهكذا وللاول بان الالزام ليس مطلقا بل مجمل فيقتصر فيه على المتيقن وهو الحبس ويمكن
الجواب عن الاستدلالين الاخيرين باخصية الصدر عن الذيل لمكان قوله فان لم يحلف فيجب تخصيص الذيل به ويلزمه التخيير فى مبدء الامر بين احد الثلثة
فاذا لم يحلف ولم يرد كما فى المورد يبقى الالزام بالحق كما هو القول الاخير ولعله الاقوى فتأمل البحث الرابع فيما اذا اجاب المدعى عليه بقوله لا ادرى
او هذا ليس لى او لفلان ونحوه مما يصرف الدعوى عن نفسه وفيه مسئلتان المسئلة الاولى اذا اجاب المدعى عليه بنحو قوله لا ادرى فقال
صاحب الكف ومثله الاردبيلى ان مقتضى ظاهر كلامهم انه لم يكف حلف المنكر على نفى العلم وانه لا يجوز الحلف بنفى الاستحقاق لعدم علمه بل لا بد من
رد اليمين وان لم يرد يقضى عليه بالنكول مطلقا او بعد رد اليمين على المدعى وقال بعض المعاصرين بعد نقله عنهما ولم يحضرنى ذكر ذلك فى كلام غيرهما
اقول التحقيق انه ان ادعى المدعى العلم عليه علما او ظنا بل واحتمالا لا ظهر حلفه على نفى العلم كما صرح به بعض مشايخنا المعاصرين بل لانه دعوى صحيحة
مسئلة منه بعد تحقق المدعى به بالنكول ثبوت الحق له فيدخل فى عموم البينة على من انكر وبعد الحلف يسقط اصل الدعوى لما ذكره ايضا من ترتب
الدعوى من امرين فاذا اسقط جزئه سقط الكل كما ذكره فى الحلف على نفى العلم بفعل المورث بل لان بعد ثبوت انتفاء علمه بالحلف لا تسلط له عليه بدون
البينة كما ياتى نعم لو اقام بعد ذلك بينة يقبل لان الحلف كانت على نفى العلم ولانه عدم سماع بينة العلم وان لم يدع عليه العلم ولا بينة له فلا تسلط له عليه
اصلا بمطالبة الحق للاصل الخالى عن المعارض بالمرة ولا بالحلف للادلة المصرحة بان الحلف على البت كما ياتى فلو لم يكن بينة لم تسقط دعواه بمعنى
عدم ترتب اثر عليها فى حقه اذ لم يثبت من الشارع فى حق المدعى سوى البينة او التحليف وهما منتفيان فى المقام قطعا والاصل عدم تحقق مقتضى الدعوى

فيكم

في بيان لو سكت المدعى عليه بعد طلب الحاكم منه الجواب عن الدعوى لعناد او دهشة او لآفة

في جواب المدعى عليه بقوله لا ادرى

كتاب القضاء والشهادات

فيحكم به ويدل عليه موثقة سماعة عن رجل تزوج امة او تمتع بها فحدثه ثقة او غير ثقة فقال ان هذه امراتي وليست لي بينة قال ان كان ثقة فلا يقربها وان كان غير ثقة فلا يقبل وحسنة عبد العزيز ان اخي مات وتزوجت امراته فجاء عمي فادعى انه كان تزوجها سرا فسالتها عن ذلك فانكرت اشد الانكار فقالت ما كانت بيني وبينه شيء قط فقال يلزمك اقرارها ويلزمه انكارها ورواية يونس عن رجل تزوج امراة في بلد من البلدان فسالها الك زوج فقالت لا فتزوجها ثم ان رجلا اتاه فقال هي امراتي فانكرت المراة ذلك ما يلزم الزوج فقال هي امراته الا ان يقيم البينة دلت هذه الروايات على عدم قبول مدعي الزوجية في سقوط حق الزوج الثاني مع ان الثاني غير عالم به كما يدل عليه الفرق بين الثقة وغيره في الاولى وسؤاله عن حالها في الثانية وانه لا حلف عليه واما قوله في الاولى وان كان ثقة فلا يقربها فلكونها جملة محتملة للاخبارية لا يفيد ازيد من الكراهة ولذا خصه بالمفارقة دون سائر الامور ولم يحكم بزوجية الاول بمجرده واختصاص الروايات بدعوى الزوجية غير ضائر لعدم القول بالفصل بين الحقوق وما نقل عن بعضهم في هذه المسئلة من انه يحلف على نفي العلم واحتمله الاردبيلي ونفى عنه البعد في الكفاية فرجعه الى ما ذكرنا اذ الظاهر ان هذه الحلف انما هي اذا ادعى المدعي علمه حتى يتحقق دعواه ولو احتمالا الا انه لو اعترف بعدم علمه فلا معنى ليمين نفي العلم واما ما قيل من احتمال ان يقال برد الحاكم او المدعى عليه الحلف الى المدعي فلا وجه له لانه امر مخالف للاصل محتاج الى التوقيف ولا توقيف ولا يتوهم عموم بعض روايات اليمين مثل قولهم احكام المسلمين على ثلثة شهادة عادلة ويمين قاطعة وسنة ماضية وقولهم اقض بينهم بالبينات واضفهم الى اسمي لانها مجملة حينئذ بين يكون اليمين على المدعى عليه والمبين حاكم على المجمل سيما مع التصريح به في صحيحتي العجلي وابي بصير ورواية المنقري المتقدمة جميعا في مقدمة المقام الثاني من البحث الثاني وكذا لا يتوهم دلالة اطلاقات رد اليمين لان الرد انما يكون مع تعلق اليمين بالمدعى عليه فاذا لم يتعلق لا يكون رد مع انه لا اطلاق فيها يشمل المورد والقول بانه لولاه لزم عدم سماع دعوى مسموعة بالاجماع واه جدا لان طلب الجواب من المدعى عليه ثم طلب البينة من المدعي وتحليفه على نفي العلم لو ادعاه عين سماعها نعم يلزم عدم ثبوت تسلط المدعي في بعض الصور وما الضرر فيه كما في مورد الروايات الثلث الذي لا خلاف فيه ظاهرا وكما فيما اذا كان المدعى عليه ولي الغائب بل هو من افراد موضوع المسئلة غاية الامر صيرورة دعواه لاغية فليكن كذلك وما الضرر فيه بعد كونها مخالفة للاصل والقول بان الاصل عدم انقطاع الدعوى المسموعة بلا بينة ولا يمين مردود بان الاصل ايضا عدم توجه اليمين على المدعي مع اصالة عدم الاشتغال وعدم وجود دليل شرعي على الحكم بعد دليل على الانقطاع مزيل للاصل ولا يتوهم انه يمكن الزام المدعى عليه بلا يمين مردودة ايضا لعدم المعارض لقول المدعي لان الاصل من اقوى المعارضات ومن ابن ثبت حجية قول المدعي الجالب للنفع لدفع الاصل الثابت من الشرع فان قيل لوجوب حمل افعال المسلم واقواله على الصحة والصدق قلنا من ابن ثبت ذلك سيما اذا كان قوله مخالفا للاصل مثبتا للحق على الغير ولم نعثر الى الان على دليل تام على ذلك كما بيناه في كتاب عوايد الايام ومناهج الاحكام سلمنا فغايته ما نسلمه انه لا يكذب في ادعاء علمه ولكن من ابن ثبت حجيته علينا فان قيل ورد في رواية البصري المتقدمة ولو كان حيا لالزم اليمين او الحق او يرد اليمين عليه دلت على انه لو كان حيا لتعلق به احد الثلثة ولما لم يمكن اليمين اورده هنا فتعين الالزام بالحق قلنا يجب اما تخصيص الحي بالعالم او تخصيص الالزام والرد به ولا مرجح فيحصل الاجمال المسقط للحجية والله الموفق في كل حال واما ما احتمله في الكفاية من كون عدم العلم بثبوت الحق كافيا في الحلف على عدم الاستحقاق لان وجوب ابقاء حقه انما يكون عند العلم به ففاسد لان المدعي اما يحتمل علمه اولا فان احتمله فله حلفه على نفيه وان لم يحتمل فهو على ما ذكره معترف بعدم الاستحقاق ايضا فكيف يحلفه ثم ما اخترناه صرح بعض معاصرينا حيث قال ما ملخصه انه ان ادعى المدعي عليه العلم فلا اشكال في جواز الحلف على نفي العلم وبه يسقط الدعوى وان لم يدع عليه العلم فمقتضى الاصل والاخبار انه لا يتوجه عليه شيء اصلا اذ الاصل براءة ذمته ولم ينكر شيئا مما ادعيه المدعي حتى يصدق عليه المنكر مع انها غير ممكنة ح فلا يكفي صدق المدعى عليه عليه ايضا ولا يجب عليه رد اليمين بل الظاهر ان الحاكم ايضا لا يرده اذ لا معنى لرد اليمين الا بعد ثبوته على المدعى عليه ولا يثبت شيء باليمين على المدعى عليه ح فلا يجوز للمدعي ايضا الحلف ح ولا يثبت به شيء لو حلف انتهى هذا اذا كانت الدعوى على الدين وما في الذمة واما اذا تعلقت بالاعيان الخارجية فهو على قسمين احدهما ان يكون نعيه في يد المدعى عليه لاجل انتقالها اليه من متصرف لها غير ثابت اعترافه بما ينافي الملكية باحد انحاء الانتقال كالارث والشراء او نحوهما ولا خلاف ح في انه اذا لم يكن للمدعي بينة ليس له على المدعى عليه تسلط سوى اليمين على نفي العلم ان ادعاه عليه كما ياتي وثانيهما ان يكون العين بيده من غير ادعائه الملكية لها بل يعترف بانه لا يعرف صاحبها لاجل نسيانها او غيره فله اقسام الاول ان يجيب المتصرف باني لا ادري هل هو مني او من المدعي فان ادعى عليه المدعي الدراية علما او ظنا او احتمالا فله احلافه على نفي العلم فان نكل او رد فيما يجوز فيه الرد وحلف المدعي يحكم به له ويأخذه لا لكون النكول او الرد اقرارا لمنعه بل للاخبار النافية للحق عن الناكل او الراد مع حلف المردود اليه فينحصر الحق في المدعي وان حلف او لم يدع المدعي العلم عليه فالظاهر القرعة بينهما لانها لكل امر مجهول الثاني ان يجيب باني لا ادري انه هل هو مني او منك او من ثالث حاضر يمكن الترافع معه فان نفاه الثالث عن نفسه ينحصر بين المدعي والمتصرف ويرجع الى الاول وان ادعاه لنفسه فلكل منهما احلاف المتصرف على نفي العلم مع ادعائه عليه فان نكل عنهما او عن احدهما يسقط حقه وينحصر بين المتداعيين ويرجع الى مسئلة تنازع اثنين في عين في يد ثالث لم يصدق احدهما ان رجع الى تصديقه وسيأتي المسئلتان وان حلف المتصرف لهما فالظاهر الاقراع بين الثلثة وان قال الثالث ايضا لا ادري ومنع عن اخذ المدعي فله احلافهما على نفي العلم ان ادعاه عليهما واحلاف من يدعيه عليه خاصة فمع نكولهما او احدهما يسقط حق الناكل ومع حلفهما يقرع بين الثلثة وان اقر المتصرف للمدعي بعد الترديد يقبل منه لان قوله اولا بعدم العلم ليس اقرارا على احد نعم للثالث احلافه لو ادعى علمه وتغريمه لو نكل او رد الثالث

فى تفصيل الكلام فيما اذا ادعى زوجية امرأة فادعى اخر زوجيتها

[illegible]

ان يكون الثالث من لا يمكن الترافع معه كالفقراء او غايب مفقود الخبر او صغير او مجنون فمع ادعاء العلم عليه يحلفه فان لم يحلف سقط
حق نفسه ويقرع بين الباقين وان حلف يقرع بين الثلثة ويقبل قوله ان اقر بعد ذلك قبل الاقراع للمدعي لعدم تحقق شيء مقبول شرعا ينافيه نعم لو اقر للصغير
او المجنون بعد الكمال التزمه لو ادعي عليه العلم ونكل عن يمينه الرابع ان يكون الثالث مسافرا وحكمه ايضا يظهر مما ذكرنا في الاقسام السابقة الخامس ان يجيب باني
لا ادري انه مني او من المدعي او من غيرنا من غير تعيين فمع ادعاء العلم على المتصرف يقرع بين الثلثة ايضا فان خرجت القرعة لاحدهما يرد اليه وان خرجت للغير
يدخل في مجهول المالك وكذا مع ادعاء العلم عليه وحلفه ومع نكوله او رد اليمين وحلف المدعي يسقط حق المتصرف ويقرع بين المدعي والغير فان خرجت للمدعي
يعطى العين وان خرجت للغير فللمدعي اغرام المتصرف لتضييعه حقه السادس ان يجيب باني لا ادري انه من المدعي او الغير المعين او غير المعين مع اعترافه بانه ليس من
نفسه فهو يخرج عن تلك المسئلة ويدخل في المسئلة الآتية انشاء الله **المسئلة الثانية** لو كان جواب المدعي عليه انه ليس لي ليصرف الدعوى عن نفسه
وهو انما يكون اذا كانت الدعوى على عين في يد المدعى عليه وهو على اربعة اقسام احدها ان يقول ليس لي مقتصرا عليه او يضم معه قوله هو لرجل لا اعرفه من باب
التفعيل اي لا اسميه او يضم معهما او مع احدهما وليس لك او لرجل غيره وغيرك والوجه فيه وفاقا للشرايع وعد والك وغيرها انه لا ينتزع من يد المتصرف لان
انتفاء ملكيته له لا يفسد يده لامكان كونها بالاجارة او الوكالة او العارية او اللقطة او غيرها ولا يرتفع الخصومة عنه بل يخاصم بمطالبة البيان توصلا
للمدعي بحق ترافعه فان للمدعي على من عينه حقا اما الاخذ ان اقر والحلف ان انكر ولو كذب المقر يثبت لصاحب ما يجهل ما لكه عليه الحق فيكون ترك البيان
تفويتا لحق الغير وهو منكر يجب صرفه عنه على طريقة النهي عن المنكر وايضا يخاصم بمطالبة الحلف على نفي علمه بحقية المدعي ويقبل ان اقر بعد ذلك لعين لما
سيأتي في بحث التنازع في الاشياء من ان اقرار ذي اليد مطلقا يجعل المقر له ذا اليد المقتضي للملكية له والوجه الآخر انه ينتزع الحاكم المال من يد المتصرف و
يحفظه الى ان يظهر مالكه ويرتفع الخصومة منه وعلله في الايضاح بان ينفي المتصرف عن نفسه وعدم البيان لمالكه صار مجهول المستحق وفيه ان جهل الحاكم
او المدعي بالمقر له لا يدخله في عنوان مجهول المالك ثم ان كل ذلك اذا لم يكن للمدعي بينة والا فيأخذه وقيل يجري في ذلك القسم الاقوال الثلثة المتقدمة من حبس
الاجبار على البيان والالزام بالحق والاولان هما مثل المطالبة بالبيان واما الاخير فبعد نفيه عن نفسه لا وجه له والقول بان هذا الاقرار لا يثبت مال الغير
ثم ولعل وجهه انه يحمل تفسيره بما لا يقبل كان يقول انه للتهمة وفيه ان عدم قبول كونه للتهمة لا يوجب عدم قبول نفيه عن نفسه كذا ما ذكره في لك من ان الظاهر ان
ما في يده ملكه وصدق عنه ليس بمزيل فانه ان اراد انه ليس بمزيل المطلق اليد فهو تم ولكنه غير مفيد وان اراد انه ليس بمزيل لليد المقتضية للملكية فهو تم وان اريد
انه ليس بمزيل الاصل الملكية المتحققة او لا بظاهر اليد فقد عرفت ما فيه فان اقراره على نفسه مزيل له وثانيها ان يقول ليس لي ولا اعرف مالكه من باب المعرفة اي
ادري من هو ولم يحضرني من صرح بحكمه والوجه فيه انه يخرج عن ملكية المتصرف ويرتفع عنه خصومة المدعي الا اذا ادعى عليه العلم بحقيته فيحلفه فان نكل او رد وحلف
المدعي ياخذ الغرامة منه لتضييعه حقه باعترافه بانه مجهول المالك الذي هو اما مال الامام او الفقراء او لمن يعرفه بعد تعريف السنة او غير ذلك من اقسام مجهول
المالك وليس المدعي احدها وان حلف يرتفع خصومة المدعي عنه وعلى التقديرين ليس لاحد حتى الحاكم اخذه منه للاصل حتى يحمل ان يكون مما ينبغي في يد المتصرف
نعم لو عين وجه الجهل يعمل بمقتضاه الثالث ان يضيفه الى من يمتنع مخاصمته كالفقراء بالوقف او غيره والوقف لمسجد او مشهد او مدرسة او نحوها او يضيفه
عنه الا بيمين نفي العلم وحلفه فان لم يحلفه بغرم وان حلف ولا بينة للمدعي يرتفع تسلطه ولا ينتزع من يد المتصرف لجواز توليته ومن هذا القسم ما لو اقر لطفله
او لطفل الغير او مجنون او غايب او مفقود الخبر ولا تسلط للمدعي على الولي بدون البينة اذا كان غير المتصرف ولم عليه يمين نفي العلم ان كان هو المتصرف واد
علمه لفائدة الغرامة ومن هذا الباب ما لو نقله المتصرف الى غيره من طفل او غيره ممن لا يدعي المدعي علمه قبل تمام الترافع فانه لا تسلط للمدعي سوى احلاف
المتصرف ان ادعى علمه واغرامه ان نكل او رد الرابع ان يضيفه الى معين لا يمتنع مخاصمته وهو على قسمين الاول ان لا يكتفي في رد مسئلة سكوت المدعي عليه
واذا قال المدعي عليه هذا لفلان صرفت الدعوى عنه وان ادعى المدعي العلم على المدعى عليه بان هذا له صحت الدعوى فان اقر به بعد الانكار قال بعضهم انه يسلم
من غير حاجة الى الاثبات لانه مؤاخذ باقراره والمال في يده وهو قادر على دفعه الى اهله ويلزمه الغرامة للمقر له اولا وفيه انه مؤاخذ باقراره الاول فلا يصح اقراره
الثاني المخالف للاول فالظاهر انه يلزمه الغرامة للمدعي وان اصر على الانكار يلزمه الحلف على عدم علمه بذلك فان حلف او نكل يترتب على كل واحد حكمه ويجوز له
الرد لجواز علم المدعي بعلم المنكر فيسجي فيه حكم الحلف والرد والنكول على ما مر انتهى **اقول** ما ذكره في رد قول البعض صحيح ولكن اطلاقه لزوم الغرامة للمدعي غير
صحيح بل لا يلزم قوله صرفت الدعوى عنه باطلاقه اذ لو تمكن من الادعاء على المقر له واثبات دعواه باقراره او بالبينة فلا وجه لتغريم المدعي عليه بل لا وجه له قبل
المرافعة مع المقر له مطلقا اذ لعله يقر او يرد الحلف او ينكل فياخذ المدعي العين فلا وجه لتغريمه لانه لم يتلف العين عليه ومنه يعلم عدم تسلط يمين نفي العلم على
المدعى عليه ايضا قبل التراضي مع المقر له بل الصحيح ان يقال صرفت الدعوى عنه الى المقر له ان امكن فيرافع معه فان رجعت العين اليه باقراره او بينة او نكول
او رد وحلف تمت الدعوى ولا شيء على المدعى عليه وان لم يرجع وحكم بها للمقر له او كان ممن لم يتمكن المدعي من الترافع معه فيرجع الى المدعى عليه فان لم
يدع العلم بصحة دعواه او لو ظنا او احتمالا فلا تسلط له عليه وان ادعاه فان اقر بغرمه وان اصر فله احلافه على نفي العلم فان حلف تمت الدعوى ايضا وان لم
يحلف بل رد الحلف ان امكن بان يكون دعواه جزما وحلف المدعي او نكل فعليه الغرامة للمدعي لا تلافه ما كان يعلم انه ماله هذا اذا لم يكن للمدعي بينة
على اقرار المدعى عليه له سابقا على اقراره للمقر له وان كانت له واثبته فياخذ العين عن المقر له مع الامكان وهو يرجع الى المدعي ان شاء ويغرمه منه
لاعترافه بالاقرار الثاني بضيعة حقه بالاقرار الاول ومع عدم الامكان ياخذ الغرامة من المدعى عليه هذا كله اذا صدق ذو اليد الحاضر المقر له المقر في اقراره

لم ووكيه

لدولو كذبه ففي تلك ان فيه اوجه احدها انه ينزع الحاكم منه ويحفظه الى ان يظهر مالكه لخروجه عن ملك المتصرف باقراره وعدم دخوله في ملك المقر له بانكاره وعدم ثبوت ملك المدعى واصالة عدمه والثاني انه يترك في يد المدعى عليه اذ لا منازع له ولعله يرجع ويدعيه الثالث انه يسلم للمدعي لعدم المنازع له فيه واحتمله في عد ايضا **اقول** يرد على الاخير ان عدم المنازع لا يكفي في دفع الاصل وحصول التسلط له على المتصرف وعدم شمول ادلة ما يسلم للمدعي لما لا يد عليه للمورد ولذا استظهر في الايضاح بانه لا دليل عليه وعلى ما قبله بمنع انه لا منازع له بل على الحاكم منازعته حيث انه يتصرف في ملك ليس له بنفيه عن نفسه ولا لغير المقر له فيحتمل جواز تصرفه فيه لاجله لاقراره بانه له ولا للمقر له لتكذيبه فلا يبقى وجه لتصرفه ورجوعه بعد نفيه عن نفسه غير مفيد لعدم ثبوت اقتضاء اليد الكذائية لاصالة الملكية فاوجه الاوجه هو الاول كما قطع به في يع واختاره في عد واما الثاني وهو ان يقول انه لغايب معين قال في لك ما ملخصه انه ينصرف عنه الى الغايب فان كان للمدعي بينة قضى على الغايب بشرطه والا اقر في يد المدعى عليه ولو طلب المدعي احلافه على نفي العلم بان العين له فالاظهر انه له فان اقر او نكل يغرم القيمة له فان سلمت العين للمدعي بعد حضور الغايب بالبينة او اقراره يرد القيمة انتهى **اقول** كلما ذكره صحيح لا خدشة فيه الا حكمه باغرام القيمة معجلا للمدعي مع الاقرار او النكول فان قبل حضور المقر له والترافع له لم يعلم تضييع حق له غرامة للمدعي اذ لعله المقر له يقر له او ينكل فلو قيل بتاخير الاغرام الى طي الدعوى مع الغايب فلعله كان اظهر ثم لو حضر الغايب وكذب المقر فحكمه كما اذا كذبه الحاضر وقد مر **فرع** قال في لك لو اقام المقر له البينة على ملكه لم يكن للمدعي تحليف المقر ليغرمه **اقول** الفرق بينه وبين استقرار الملك للمقر له بالحلف ان حلفه مسبب عن صيرورته ذا اليد الحاصلة باقرار المدعى فهو السبب للحيلولة بينه وبين العين بخلاف البينة ولكن لا يخفى ان هذا انما يتم على قبول بينة الداخل والله العالم **ب** **قال في** يع في صورة الاقرار للغايب لو اقام ذو اليد بينة فتشهد انها للغايب سمعها الحاكم ولم يقض بها للغايب لانه لم يدع هو ولا وكيله وانما الفائدة سقوط اليمين عن المقر اذا ادعى عليه العلم ولو ادعى وكالة الغايب كان له اقامة البينة عن الغايب ولو ادعى رهن الغايب واجارته فالاقرب سماع البينة على الغايب بالملك لتعلق المقر بحق انتهى **اقول** الكل كذلك اما سماع بينة للغايب فلان باقراره خرج عن كونه داخلا او بادعائه ملكية الغير الصادقة للدعوى عنه فمن جهة حق صرف الدعوى فيصير مدعيا لنفسه هذا الحق فيسمع بينته فيما يتعلق بنفسه ومنه ما ظهر وجه سقوط اليمين عن المقر واما اقامة البينة عن الغايب مع دعوى الوكالة فلما سبق من كفاية الوكالة الادعائية في سماع الدعوى والحكم واما قبول البينة بملك الغايب عند دعوى الرهن او الاجارة الصحيحتين وصحتهما موقوفة على ملكية الغايب فدعوى ملكية الغايب ايضا جزء من الدعوى لنفسه كما اذا ادعى على الغايب بيع ملكه له حال بلوغه فنسبة البلوغ حقيقة بينه وبين المدعى ثم ان في صورة اقامة المقر البينة لا بدعوى الوكالة بل لاسقاط اليمين او تصحيح الرهن او الاجارة لو حضر الغايب وطلب الحكم افتقر الى دعوى مجددة فيحكم بمقتضاها فان اقام المدعي بينة قضى بدون بينة الغايب لانه الداخل **البحث الخامس** فيما اذا اجاب المنكر بالابراء او الاقباض وينقلب حينئذ مدعيا والمدعي منكرا ولا فرق في هذه الدعوى بين ان كان المدعي اقام البينة اولا اولا وليس فيه تكذيب البينة ثم جواب المدعى عليه الثانوي ايضا اما اقرار او انكار او سكوت وحكم الكل كما تقدم ولو اجاب بلا ادري يكون الاصل معه فيعمل بمقتضى الاصل **البحث السادس** فيما اذا كان المدعى عليه غايبا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اذا ادعى المدعي دعوى مسموعة فاما يكون المدعى عليه حاضرا في المجلس او غايبا عنه فعلى الاول قال في س باشتراط القضاء عليه بعلمه فلو لم يعلم لصمم او اختلاف لغة او عدم التفات لم يقض عليه اي قبل السؤال وهو كان حسنا للاصل لولا اطلاقات الامر بالحكم والقضاء المتقدمة كصحيحة سليمان احكم بينهم بكتابي ومرسلة يونس استخراج الحقوق باربعة وجوه ومرسلة ابان اقض بينهم بالبينات وغير ذلك ويوهم تبادر كونه بعد السؤال عن الخصم او بعد علمه في غيره على موضع النص وهو الغايب مردود بمنع التبادر وجريان السيرة على ذلك لو سلم فانما هو على الاعلام دون اشتراطه الا انه يرد على الاول ان القضاء بكتاب الله لا يدل على القضاء قبل السؤال اذ لعل حكم الكتاب هو السؤال عن المدعى عليه وعلى الثاني انه لا شك ان استخراج الحق يحصل بالاقرار ايضا فاما يجعل الحصر اضافيا او يخص الحقوق بما جحدت بعد السؤال وبالغايب وليس احد المجازين اولى من الاخر وعلى الثالث بتضمن قولهم واضفهم الى اسمي يحلفون به وذلك يدل على وقوع الجحود ايضا في صحيحة سليمان من قوله هذا اي الاضافة الى الاسم لمن لم يقم له بينة فلا يدل الا على مع قيام البينة لا يحلف واما الحكم بها بدون وقوع النزاع والجحد او بعد الجحود بخاصة فلا وعلى هذا فالاظهر عدم القضاء بالبينة فيما نحن فيه قبل السؤال بل يدل عليه صريحا رواية محمد بن مسلم اذا تقاضى اليك رجلان فلا يقض للاول حتى يسمع من الاخر فلو جعل الحاضر الغير العالم كالغايب لم يكن بعيدا وعلى الثاني فاما ان يكون غايبا عن بلد الحكم ايضا او عن المجلس دون البلد فعلى الاول يجوز الحكم عليه بعد قيام البينة او علم الحاكم بل يجب حتما يجب الحكم سواء كان بعيدا او قريبا بلا خلاف اجده بل مطلقا كما قيل بل باتفاق اصحابنا كما في لك بل بالاجماع كما صرح به والدي العلامة في مد بل بالاجماع المحقق له ولمرسلة جميل الغايب على حجته اذا قدم قال ولا تدفع المال الى الذي اقام البينة الا بكفلاء اذا لم يكن مليا ونحوها ورواية عن محمد وضعفهما غير ضاير سيما مع الانجبار وصحة الاولى على الاصح عن ابن ابي عمير ويدل عليه ايضا عموم صحيحة زرارة المتقدمة في حكم المقر المماطل واما الاستدلال بعموم ما لزوم الحكم مطلقا او بالبينة فهو كان حسنا لولا رواية محمد المخصصة مثلها بصورة السماع من الخصم واما المروي في قرب الاسناد لا يقضى على غايب فحمله بعضهم على النفية واخر على الغايب عن المجلس دون البلد وفي الوسائل على عدم الجزم بالحكم لجواز قبول حجة الغايب والاولى رده بالمخالفة للاجماع هنا مع انه لا يفيد ازيد من المرجوحية وعلى الثاني فاما يتعذر حضوره او لا يتعذر وعلى الثاني اما علم امتناعه من الحضور او لم يعلم فان تعذر فيجوز الحكم عليه ايضا بلا خلاف كما قيل

في انقلاب المدعي منكرا وبالعكس وفي الحكم على الغايب

بل عليه الوفاق في لك والاجماع في المهذب وغيره فان ثبت الاجماع والا فالكلام فيه مجال واسع لانه لا يكون عليه دليل سوى عموما الحكم وقد عرفت تخصيصهما
وعموما الحكم على الغائب وستعرف ما فيهما وان لم يتعذر فان امتنع فكذلك ايضا ومن معاصرينا من جعل ذلك ايضا محل الخلاف الاتي وهو غير صحيح لتصريح
الشيخ في ط بجواز الحكم في صورة الامتناع وان لم يعلم امتناعه ففيه خلاف فقال الشيخ في ط ان الصحيح انه لا يقضي عليه واختاره والدي العلامة ره في
المعتمد ومال اليه المحقق الاردبيلي في ح شا بل وكذلك في الصورتين الاولتين ايضا ان لم يثبت الاجماع على الجواز فيهما وذهب الفاضلان والشهيدان
وفخر المحققين وغيرهم من المتاخرين ومتاخريهم بحيث يكاد ان يكون ذلك اجماعا منهم الى الجواز ونسبه في لك وغيره الى المشهور بل يستشم من التوقف
حيث ذكر المسئلة ونفى تبين الترجيح وهو الظ من عد ايضا حيث قال وان كان حاضرا على راي وكيف كان فدليل المشهور من العموم والخصوص واستدل
ايضا بالخبر المستفيض عندهم كما قيل الوارد في حكاية زوجة ابي سفيان وفيه ان الظ منه انه من باب الاستفتاء والافتاء دون الحكم لقولها ايجوز ان اخذ من
ماله ولعدم تحقق طلب بينة عنها ولا يمين ولا غيرهما من لوازم القضاء وقوله صخذي ما يكفيك وان كان ظاهرا في الحكم لانه يحمل على ارادة جواز
الاخذ بقرينة ما ذكرنا مع انه لا دليل على حضور ابي سفيان في البلد او عدم امتناعه او تعذره من الحضور ولا اطلاق فيه لكونه قضية في واقعة ولا يتم
الاستدلال به ولا بالعموم لما مر من التخصيص بل ولا خصوص بجواز الحكم على الغائب الا ياتي احتج الشيخ بان القضاء على الغائب ضرورة فيقتصر فيها على موضع
الحاجة والاردبيلي بانه ادخال الضرر على الغائب اذ قد يتعذر عليه اقامة الحجة بعد الحكم وعلى تقديرها فقد يتعذر عليه استيفاء الحق من الخصم او الكفيل
لموت او فقر ويرجع الاول الى الاصل والثاني الى قاعدة نفي الضرر والاول يندفع بالدليل والثاني يخرج عنه ايضا به مع ان ترك القضاء ايضا قد يكون ضررا
على المدعي وايضا لو كان ايجاب الحكم لتعذر اقامة الحجة لا وجه له ولو سلم فهو نادر والضرر الحاصل من تعذر الاستيفاء انما هو من جهة دفع المال دون القضاء
ويستقرب العدم بضعف الخبرين سندا ودلالة اما الاول فظ واما الثاني فلعدم ظهور الخبرين في الحاضر في البلد الغير المتعذر حضوره ولعله لاجل
ظهور قوله قدم في المسافر وكذا الحاجة الى دفع المال واخذ الكفيل مع ان الغائب يحتاج الى متعلق مقدر فهو اما البلد او المجلس فيحصل فيه الاجمال
الموجب للاقتصار على المتيقن ولو منع لاحتياجه الى المتعلق وجعل لفظه مستعملا في الشخص الغير الحاضر لصار اشكل لمنع صدقه عرفا على من في البلد والجواب
اما عن ضعف السند فقد مر واما عن ضعف الدلالة فبمنع ظهور لفظ قدم في المسافر لغة بل يصدق على قدوم المجلس ايضا ودفع المال واخذ الكفيل
يمكن تحققه كثيرا في الحاضر في البلد ايضا والغائب مطلق كالاكل فلا يحتاج الى متعلق خاص متحقق كلما تحققت الغيبوبة الا انه يمكن ان يقال انه ليس المراد به مطلق
الغيبوبة كالاكل اذ كل شخص غائب عن غير موضع واحد فالمراد الغائب عن موضع خاص ولا دليل على انه مجلس الحكم فيدخله الاجمال المسقط للاستدلال
ولا يبقى دليل على جواز الحكم على مثل ذلك الغائب وقد عرفت حال عموما الحكم فاذن قول الشيخ هو الاظهر وعليه العمل ومراعات جانب العدم احوط
الثانية يكفي في جواز القضاء عليه اقامة البينة عليه ولا يحتاج الى يمين وذهب جمع منهم الوالد العلامة الى خلاف المدعي بل ادعى عليه الشهرة
وقد مر دليلهم بجوابه في بحث الدعوى على الميت **الثالثة** اذا حكم على الغائب فهل يدفع الى المدعي المدعى به ام لا المعروف من مذهب الاصحاب
نعم ويدل عليه الخبران وهل هو على الوجوب بعد طلب المدعي ام الجواز الخبران لا يثبتان ازيد من الجواز فهو الوجه واما عموما النهي عن المنكر ونحوهما فلا يفيد
هنا اذ مع بقاء الغريم على الحجة وعدم الاحاطة بما يحتج به لا يعلم منكر ولا حق ثابت بلا كلام حتى يجب استيفاؤه وهل يتوقف جواز الدفع على اخذ
الكفيل كما ذهب اليه الشيخ في النهاية والقاضي والحلي على ما حكي عنهم والمحقق في كتابيه وجمع من المتاخرين منهم الوالد العلامة ام لا كما حكي عن ابن
حمزة بل هو مذهب كل من اوجب اليمين هنا فاكتفوا بالتحليف عن التكفيل الحق هو الاول للخبرين المتقدمين ولكن التكفيل فيهما مقيد بعدم كون المدعي
مليا ففي ملائته لا تكفيل وهو كذلك لذلك وظاهر ان علة التكفيل والتقييد انما هو دفع الضرر عن الغريم لو ثبت استحقاقه الاسترداد وعلى هذا
فيجب ان يكون الكفيل من يسهل الاستيفاء عنه وكذلك الملائة فلو كان مليا ولكن كان المال المحكوم به له خطر زائد لمن قدر ملائته لا يكتفي بها
وبالجملة مقتضى العلة المستفادة تحصيل الوثوق لسهولة الاستيفاء ودفع الضرر عن الغريم لو تمت حجته **الرابعة** جواز الحكم على الغائب يختص
عندنا كما قيل بحقوق الناس مط ما لا كان او عقدا او غيرهما دون حقوق الله المحضة فلا يجوز الحكم فيها على الغائب وقيل الظ انه اجماعي وصرح
والدي في مد بالاجماع عليه ويدل عليه بعد ظاهر الاجماع الاصل وقوله ادرؤا الحدود بالشبهات فان احتمال اقامة الغائب الحجة شبهة واي شبهة
وشمول العمومات لحقوق الله غير معلوم سيما ما تضمن منه مثل قوله احكم بين الناس وبينهم واقض لهم واما الخبران فان كانا شاملين لها الا انهما
يعارضان رواية قرب الاسناد المنجبرة في المورد فاما يرجح لمرجوحية الخبرين بمخالفة العمل فيها او يتساقطان فيرجع الى الاصل مع ان نفس مخالفتهما
للعمل في المورد يسقط حجيتهما فيه واذا كان الدعوى فيما يتضمن الحقين كالسرقة فالمشهور فيه ايضا انه يحكم على السارق بغرامة المال بعد الثبوت بخلاف
القطع فيصبر حتى يحضر فيثبت عليه ولا منافاة بين الحكمين وهو كذلك ويظهر وجهه مما مر وتردد المحقق في يع ووجه العدم هو كونهما معلولين
لعلة واحدة فلا ينفكان ويدفع ان كون السرقة علة تامة للقطع ثم بل هو مع حضور المدعى عليه وقد يعتذر بان علل الشرع معرفات ولا مانع
عن تخلفها عن المعلول كما لو اقر بالسرقة مرة فيثبت الغرامة دون القطع وكذا لو اقر المحجور عليه بالمال فيثبت الحكم في القطع دون المال وفيه
ان المعرف معناه ان يعرف العالم بالاحكام المستاهل لمعرفتها ثبوت الحكم بسبب وجوده فلا يتخلف عنه **الخامسة** قد دل الخبران وصرح
الاصحاب بان الغائب المحكوم عليه على حجته فاذا حضر فادعى فسق الشهود او الرد او الابراء او تحقق رضاع محرم في دعوى النكاح او عدم

في الحكم على الغائب

جواز الحكم على الغائب يختص بحقوق الناس

اهلية

اهلية الحاكم او وجود بينة معارضة لبينة او غير ذلك من الحجج يحكم له بمقتضاه وهل يشترط ان يكون اقامة الحجة عند الحاكم الاول او يجوز له اقامته عند حاكم اخر الظ هو الثاني للاصل الا في جرح الشهود وتعارض البينات لانهما من تتمة الحكم الاول ولم يثبت جواز اتمام حكم واحد من حاكمين ولا حجية الجرح الثابت عند احدهما ولا الشهادة المؤداة عنده على الاخر والحاصل جواز الاقامة عند الغير اذا كانت الحجة دعوى اخرى طارية على الاولى وعدمه اذا كانت نقضا في الدعوى الاولى نعم الظ انه لا يجوز لهما بعد حضور الخصم اعادة النزاع عند الغير فيقام الحجة عنده بعد اقامة المدعى حجته لان القضاء الاول غير تام بعد فيجوز تركه والرجوع الى الغير ولذا يؤخذ الكفيل وعلى هذا فلو مات الحاكم الاول او سافر او تعسر الوصول اليه قبل اقامة الغريم حجته بجرح الشهود او معارضة البينة بعيد ان المراجعة عند حاكم اخر فتامل والله العالم **الفصل الرابع** فيما اذا كان المدعى عليه او المدعي او كلاهما غير صاحب الحق وفيه بحثان **البحث الاول** فيما اذا كان المدعى عليه المخاصم مع المدعي غير الغريم الذي تعلق الحق به لو كان وهو اما يكون وارثا للغريم او مملوكا او وكيلا له او وليا بالابوة او الوصاية او الحكومة او القيمومة فههنا مسائل **الاولى** اذا كان المدعى عليه وارثا للغريم فيشترط في سماع دعواه امران احدهما ثبوت موت المورث والثاني تخلف مال عنه تحت يده فان اعترف المدعي بانتفاء الامرين لم يسمع الدعوى لكونها لاغية وان اعترف الوارث بهما سمعت الدعوى قطعا وان اختلفا فيهما او في احدهما فيحصل حينئذ ثلث دعاو او دعويان دعوى الامرين او احدهما ودعوى المال ويبدأ باي من الثلثة اراد لعدم دليل على تقدم احدها وقد يتراءى ههنا اشكال وهو ان هذه الثلثة ليست بدعوى واحدة لجواز تغاير احكامها فيثبت احدها بالبينة والاخرى بالشاهد واليمين والثالثة باليمين المردودة بالشاهدين واليمين او ثبت اثنين منها ويتصالحان في الاخيرة فهي دعاو متعددة وصحة كل منها اي صحة سماعها يتوقف على ثبوت الاخرى الموقوف على صحتها وكونها مسموعة ايض يتوقف على صحة الاخرى ودفعه ان سماع كل منها موقوف على احتمال تحقق المدعى به فيه وفي الاخريين وهو متحقق غير متوقف على شيء وفائدة كل منها التسلط على اخذ المال بعد تمام الدعاوى الثلث او رفع تسلطه على الوارث وبذلك يفترق الدعوى على الوارث عن الدعوى على المورث بان الاخير دعوى واحدة غير متوقف مقتضاها على شيء اخر بخلاف الدعوى على الوارث وقد يفترق ايض بان اليمين في الدعوى مع المورث على البت في نفي المدعى به وهنا على نفي العلم وفيه ان المورث ايض ان قال لا ادري وادعى المدعي علمه يحلفه على نفي العلم كما ان الوارث ايض ان ادعى نفي المدعى به وهو امر ممكن كما اذا ادعى ثمن الضيعة الفلانية على المورث وعلم الوارث اداؤه في حضوره او قال اني اقرضت مورثك المبلغ الفلاني في المكان الفلاني وعلم هو انتفائه يحلف على البت في نفي المدعى به كما صرح به بعض فضلائنا المعاصرين ايض ولا دليل على ان يمين الوارث منحصر في يمين نفي العلم فتامل **فرعان ا** لو حلف الوارث على نفي العلم فهل يسقط دعوى المدعي في اصل الحق وان حصلت له بينة بعد واراد اقامتها ام لا قال بعض المعاصرين فيه نظر والحق ان الادلة المتقدمة لا دلالة لها على ما نحن فيه ولا يبعد سماع البينة ح انتهى **اقول** ما نفي البعد عنه قريب جدا بل هو كذلك لان المستفاد عن الادلة الدالة على سقوط الحق باليمين ليس الا سقوط ما حلف على نفيه وهو العلم فيما نحن فيه بل صرح بذلك في صحيحة ابن ابي يعفور وفيها وكانت اليمين قد ابطلت كل ما ادعاه قبله مما قد استحلفه عليه نعم لو اراد اقامة البينة بعده على اثبات علمه باثبات اقراره ونحوه لا يسمع **ب** لو رد الوارث المدعى عليه اليمين فهل يتعين عليه الحلف على علمه او يكفي الحلف على ثبوت الحق فقد يستسهل على المدعي الحلف عليه دون الحلف على علم الوارث قال بعض المعاصرين الظ ان الخيرة بيد الحالف لا المحلف فيجوز له الحلف على ثبوت الحق **اقول** فيه نظر بل الحق تعيين الحلف على العلم لان الحلف امر توقيفي ولم يثبت جواز حلف المدعي الا مع الرد والرد لا يكون الا على اثبات ما توجه على المنكر فكما لا يجوز للمدعي احلاف الوارث المنافي للعلم الا بنفي العلم فبعد رده لا يجوز له الحلف الا باثبات العلم لان تخيره ليس الا رده ومنه يظهر انه ليس الخيرة بيد المحلف ايض بل يتعين شرعا واما ما مر في بحث الحلف من جواز حلف المنكر على نفي الاعم مع دعوى الاخص فلكون الاخص مندرجا تحت الاعم ومستلزما له وليس كذلك المورد فان ثبوت الحق واقعا لا يستلزم علم الوارث **الثانية** اذا كان المدعى عليه مملوكا فهل الغريم هو او مولاه اختلف كلام الاصحاب فيه فقال المحقق في نع الغريم مولاه سواء كانت الدعوى في المال او الجناية بمعنى انه اذا اقر المملوك لم يسمع بل يترتب الاثر على اقرار مولاه فيوخذ باقراره المال المدعى على المملوك اصالة او بواسطة الجناية خطاء ولو انكر المملوك لا يترتب عليه اثره من اليمين وردها والقضاء مع النكول او مع رد اليمين وان ذلك كله الى المولى وكذا القصاص فانه لا يقتص منه باقراره بل يقتص منه باقرار مولاه بالموجب وكذا لو ثبت المدعى بالبينة ويتوجه اليمين على المولى وبالجملة المدعى عليه في الدعوى على المملوك هو المولى لا المملوك مطلقا واليه ذهب الفاضل في ير وشاد وعد الان في الاخير قرب توجه اليمين في موردها على العبد ومع نكوله عنها يثبت الدعوى في ذمته يتبع بها اذا اعتق وفي باب الاقرار منه حكم بعدم قبول اقرار العبد على نفسه مطلقا لكن يتبع بالمال بعد العتق وحكم بعدم قبول اقرار المولى عليه مطلقا لكن في الاقرار عليه بالجناية يجب المال ويتعلق برقبته وعن الشيخ في ط ان الغريم في الجناية الموجبة للقصاص العبد مطلقا وفي موجب المال المولى كذلك وقال في لك ان الاقوى ان الغريم كل واحد من العبد والمولى فان وقع النزاع مع العبد لم ينفذ اقراره معجلا مطلقا وثبت بعد العتق مط فيتبع بالمال ويستوفى منه الجناية وان انكر وحلف انتفت عنه الدعوى مطلقا وان ردها او نكل ثبت وتبع بموجبها بعد العتق كما لو اقر وان وقع النزاع بينه وبين المولى سواء كان قد وقع بينه وبين العبد ام لا فان اقر بالمال لزم مقتضاه معجلا في ذمته او متعلقا برقبة العبد على حسب موجب الدعوى فان اقر بالجناية لم يسمع على العبد بالنسبة الى القصاص ولكن متعلق برقبة المجني عليه بقدرها فيملكه المقر له ان لم يفدها المولى واستشكل في الكف بعد نقل قوله في قوله بعدم نفوذ اقراره معجلا مطلقا على القول بان العبد يملك شيئا او على بعض الوجوه وكذا في قوله ان ردها او نكل اتبع بموجبها بعد العتق على القول المذكور وكذا

في قوله وان وقع النزاع بينه وبين المولى فان اقر بالمال لزمه مقتضيا مجملا في ذمته او متعلقا برقبة العبد انتهى وقال المحقق الاردبيلي بعد نقل القول
الاول وفيه تامل اذ قد يمنع لزوم المال على السيد بمجرد اقراره ان مملوكه اتلف مال الغير او اخذه وايضا قد يترتب على اقراره اثر بمعنى انه اذا اقر المولى
وانكر السيد يجب عليه القصاص بعد العتق وايضا اثبات القصاص عليه بالفعل مع انكاره وعدم البينة بمجرد اقرار السيد مشكل جدا فان للعبد ايضا
حق كيف وهو المنالم نعم يمكن ان يتملك المجني عليه منه بقدر الجناية وايضا كيف يتوجه اليمين الى السيد مع انكاره واقرار العبد فيحلف على نفي
فعل الغير مع اقرار الغير به نعم يمكن الاحلاف على نفي العلم وكانه المراد انتهى **اقول** ان ما استشكله في الكفاية على قول ضامن الله على القول بتملك
العبد فهو في موقعه جدا وكذا كثير مما اورده الاردبيلي على القول الاول وكذا يشكل ما ذكروه من اخذ العبد بالاقرار حين الرقية بعد العتق و
تحقيق الكلام ان الدعوى على العبد سواء كان هو المخاطب بالدعوى او المولى اما مالية او بدنية او غيرهما فان كانت مالية فاما يتبعها اقرار او لا فان تبعها
الاقرار فاما يكون هو اقرارا والعبد او هما فان اقر المولى خاصة فيتفرع المسئلة على ان الحقوق المالية المتعلقة بالعبد هل يتعلق بالمولى مطلقا او على
القول بعدم تملك العبد شيئا فان ثبت ذلك ينفذ الاقرار في حق المولى لانه اقرار على نفسه والا فلا يثبت شيء على المولى ولا على العبد مطلقا وان اقر العبد
خاصة فلا ينفذ اقراره في حق المولى مطلقا للاصل ولا في حق نفسه على القول بعدم تملكه وتعلق ما يتعلق بسببه بالمولى لا في حال الرقية ولا بعد العتق اما
حال الرقية فظ واما بعدها فلان على ذلك ليس اقرارا على نفسه حتى يكون الرقية مانعة عن نفوذه فيؤثر بعد رفع المانع بل اقرار في حق الغير ولذا لو اقر المولى
ح يثبت الحق عليه ولا معنى لثبوت حق واحد على شخصين وايضا تعلقه على العبد بعد العتق فرع كونه اقرارا على نفسه وكونه كذلك فرع تعلقه عليه بعد العتق
وهذا دور واما على القول بتملكه وتعلق الحقوق بنفسه فينفذ اقراره في حقه فان اقر معا فالنافذ اقرار المولى على نفسه ان قلنا بعدم تملك العبد وتعلق الحقوق
بالمولى ويلغى اقرار العبد واقرار العبد على القول الاخر ويلغى اقرار المولى وان لم يتبع الدعوى اقرار اصلا فاما يكون للمدعي بينة او لا فان كانت له بينة فثبت
الحكم المشهود به على المولى ان قلنا بتعلق الحقوق المالية بسبب العبد على المولى وعدم تملك العبد وعلى العبد ان قلنا بتملكه وتعلق الحقوق بنفسه وعليه
بعد العتق ان لم يثبت تعلقه بالمولى وقلنا بعدم تملكه وان لم يكن له بينة فالحلف على من ينفذ اقراره كما مر والنكول كالاقرار وان كانت الدعوى بدنية
جسما او ضربا او جرحا او قتلا فيثبت بالبينة وباقرارهما معا وباقرار احدهما ونكول الاخر او رده الحلف وحلف المدعي ولا يثبت باقرار احدهما خاصة شيء
لا بنكوله ولا بيمينه المردودة شيء اصلا حتى على العبد بعد عتقه لان حال الرقية ليس اقرارها على نفسه محضا وان كانت الدعوى غير المالية والبدنية
فهو كسائر من يدعى عليه وان لم يكن له تعلق بالمولى والله العالم **الثالثة** لو كان المدعى عليه وكيلا لصاحب الحق ومنه الامين في المعاملة او وليا
له باحد وجوه الولاية فلو اثبت المدعي حقه بالبينة او الشاهد واليمين يحكم له والا فلا يفيد اقرار المدعى عليه لانه في حق الغير ولا يحلف اذ لا حلف للغير
ولان الحلف انما يكون فيما يثبت الحق بترك الحلف بالاقرار او النكول وليس كذلك في حق الغير وليس له رد الحلف الا في الوكيل اذا كان وكيلا في ذلك ايضا
عموما او خصوصا لما مر في بحث يمين المنكر في المسئلة السادسة ولانه ليس للوكيل والولي الا ما الاتيان بمصلحة الموكل والمولى عليه ولا مصلحة في رد الحلف و
يترتب ايضا على جوابه بانه ليس لموكلي او لمن لي الولاية عليه ما يترتب على جواب صاحب الحق بذلك لانه اقرار على الغير فان قيل فعلى هذا فما فائدة مطالبة الجواب
عن الوكيل والولي بل ما فائدة الدعوى عليهما بل يحكم للمدعي كما يحكم على الغائب قلنا فائدته انه لعله يجيب بابراء او رد او نقل ونحوه ويستحلف ان كان وكيلا
فيه وكذا يظهر في جرح الشهود وتعارض البينات ونحوها ويظهر من ذلك انه لو باع امين شخص شيئا منه لزيد فادعى زيد بعده العيب او اشتراط
خيار في العقد او نحوهما ولا بينة لا تسلط له على حلف الامين وكذا لو اشترى له **البحث الثاني** فيما اذا كان المدعي غير صاحب الحق وفيه ايضا
مسائل **المسئلة الاولى** لو كان المدعي وكيل صاحب الحق وكان هو غائبا واقام الوكيل البينة له وثبت دعواه فقال الغريم ابرءني صاحب
الحق او وفيته حقه واراد التاخير الى حضور الموكل واستحلافه ففي الزامه على الحق او تمكينه وجهان الاول مختار يع ويرو وان احتمل فيه التوقف اخيرا وعد
وشا والايضاح وغاية المراد والمحقق الاردبيلي ومد وبعض المعاصرين وما ل اليه في لك وحكي عن القفال من العامة وهو الاقرب لثبوت الحق على
الغريم ولا يبطل بالاحتمال المخالف للاصل قيل ولان دعوى الغريم على الموكل فلا يسقط دعوى اخرى به ولان ذلك يوجب انتفاء فائدة التوكيل الا مكاهد في
لكل خصم وهو مع انه خلاف المعلوم من المذهب مستلزم للعسر والحرج وفيهما نظر اما الاول فلرجوع الدعوى الى الوكيل ايضا بعدا استحقاقه الاخذ لاجل انه
موكله واخذه بالدعوى معه حقيقة وما تشبث به مستند دعواه واما الثاني فلان مجرد الاثبات ايضا فائدة عظيمة اذ لعل الموكل لا يتمكن منه بعد ذلك و
لو اعتذر على مصرح بالوجه الثاني نعم ظاهر الكف التوقف وليس لهذا الوجه دليل تام وهل يسلم المال الى الوكيل مع الكفيل او بدونه استقرب في
الاول لان فيه جمعا بين الحقين والوجه الثاني للاصل وثبوت حق للغير عليه يلزم جمعه هذا اذا لم يكن الوكيل وكيلا مطلقا او في خصوص دعوى الابراء او الدفع
ايضا والا فاللازم عدم الزامه الغرامة حتى يتم الدعوى الثانية كذا قيل وهو حسن ان لم يعزل نفسه بعد اثبات الدعوى الاولى الا انه لو عزل لم يتسلط
على المطالبة ايضا الا ان يقال بجواز عزله في ما لم يكن فيه هذا كله اذا لم يصر الوكيل والا فيجوز له التاخير عن اصل الدعوى وعن المطالبة لعدم الزوم فعل
ما وكل فيه عليه الا ان يكون قد وجب على نفسه بوجه من الوجوه ثم ان الزام الغريم على دفع المال انما هو اذا كان الوكيل وكيلا في الاخذ و
الا فيكتفي بالزام الغريم على ايصال المال الى مالكه **فرع** قد مر سابقا سماع دعوى الوكيل بالوكالة الا ادعاها فان اثبت دعواها بالبينة يحكم لها
ولكن لا يرد اليه المال ولو ادعى الوكالة في اخذه لعدم الدليل وان لم يثبت بالبينة فله احلاف الغريم لعموم ما اليمين على المنكر فاذا جاء صاحب الحق

فان قيل

بان ينفع بعد العتق نعم لو كان المدعى مالا موجودا في يد المولى وذلك وكذا في القصاص فما نحن فيه يترتب على اقراره اثر نعم

وان الدعوى على العبد فاما مالية او بدنية او غيرهما

وان المدعي غير صاحب الحق وفيه مسائل

في بعض ما

فان تقبل الوكالة فهو والا فان اتفق الثلثة على عدم التوكيل لغى الحكم وان اختلفوا فهو دعوى اخرى يحكم فيها بمقتضى الشريعة فان قيل اليمين حق لصاحب
الحق فلا يجوز لغيره مطالبته واسقاطه بلا دليل كالمال سيما اذا انكر الغريم الوكالة قلنا هو يطلب حق نفسه لان للوكيل ولو كان ادعائيا حق على الغريم
من جهة عموم اشتراط البينة والحلف والحكم فهذا الحلف حق له من جهة كونه مدعيا فيطالبه فان قبله صاحب الحق فهو والا فله المطالبة ايضا **الثانية**
لو كان صاحب الحق في زمن الغيبة الامام الغائب كان يكون لميت لا وارث له مناسبا دينا على غيره او اعترف احد حال حياته بالاشتغال
المجهول مالكهما على القول بكونهما اللامام او علم اشتغاله بهما من جهة اخرى او علم ذلك على حق فان كان النائب العام عالما بالدين والمظالم بقائهما
وكذب المنكر فله الحكم بوجوب الاداء ومطالبته منه واخذه لا من باب القضاء والترافع بل من باب الامر بالمعروف ونحوه مما مر في بحث حكم الحاكم بعلمه ولكن حصول
مثل ذلك العلم له نادر جدا فان انكر الغريم ولم يتمكن النائب العام عن استيفاء الحق عن الامام بنفسه ترافع معه بنصب وكيل او عند نائب اخر فان اقام البينة
حكم له والا فله حلفه ان راى المصلحة للحق وله ترك الدعوى مع المصلحة وله المصالحة معها ايضا وان لم يعلم به النائب هناك بينة فللنائب الادعاء الظني كما مر
عند حاكم اخر لعدم دليل على نفوذ حكمه فيما ادعاه بنفسه او يوكل غيره من جانب الامام لا من جانب نفسه فيترافع ذلك الغير والمدعى عليه عند ذلك الحاكم و
يحكم بمقتضاه فان ثبت بالبينة فيحكم والا فله احلافه بالظن الحاصل من البينة الغير المقبولة او الشاهد الواحد او كونه في روزنامچة او غير ذلك فان حلف
سقطت الدعوى وان نكل ثبت عليه الحق ولا رد هنا وان اعترف بالحق وادعى الاداء فعليه الاثبات وان لم يثبت من دون يمين على المدعي للاصل وكذا
لا يمين على المدعي ان كان هناك شاهد واحد بل يتوجه اليمين على المدعى عليه اما يحلف فيتخلص او ينكل فيحكم عليه ثم ان الاحلاف فيما له ذلك ليس
واجبا مطلقا بل قد يجب وقد لا يجب بل قد لا يجوز وانما يتبع ذلك مصلحة حق الامام وقال الشيخ في ط هنا يحبس المدعى عليه حتى يعترف او يحلف وهو مبني
على عدم حكمه بالنكول وكذا حكم في سرايضا واستشكل المحقق في يع فيه بان الحبس عقوبة لم يثبت موجبها واستوجه في لك القضاء بالنكول لو لم يقل
في غير ذلك الموضع وان كان المال المدعى انه للامام عينا مجهولا مالكها وادعى احد انها له فيحكم بها له اذ كل عين ادعاها احد ولم يعرف مالكها فيحكم بها له ولا
يفيد علم الحاكم او الشاهد لان غايته انهما لا يعرفان مالكها نعم لو فرض علمهما بكذبه بانه مالكها بوجه من الوجوه فيفيد ولكن من اين يحصل ذلك العلم
الثالثة لو كان المدعي وصيا الميت وادعى نصيبه للمساكين فان اقام البينة فيحكم والا فله احلاف الوارث فان حلف سقطت الدعوى وان نكل
ثبت الحق كما نقله في لك عن قوم لادلة ثبوت الحق بالنكول واستوجهه في لك هنا ايضا وان لم نقل بالحكم بالنكول في غيره ولا رد هنا ولا يمين جزء البينة
اذا كان هناك شاهد واحد وقيل يحبسهم حتى يحلفوا او يعترفوا واليه ذهب في ط وس ولا دليل عليه ولذا قال في عد في هذه المسئلة وفي سابقتها
ان فيه نظر واما احلاف الفقير فلم يقل به احد ولا وجه له ايضا لعدم تعين الحق لفقير خاص ولو تعلق الوارث واعترف البعض ثبت حصته ويعمل في البلغ
بما مر ولو كان المدعي وصيا على الثلث وادعى دينا على رجل ولا بينة له يستحلف الرجل فان حلف يسقط وان نكل ثبت وقيل ان لم يحلف يوقف الدعوى
حتى يبلغ الطفل ويحلف ويحكم له ولا وجه له وان قال في لك انه الذي يقتضيه مذهبنا ويحتمل ان يكون ذلك اشارة الى مذهبهم في رد اليمين على المدعي
مع النكول فح كان للايقاف وجها وكذا اذا كان له شاهد واحد **الرابعة** قال في يع ولك انه لو كان للميت دين على اخر فالمحاكمة والمرافعة فيه
للوارث وان كان للميت دين يحيط بالتركة او يزيد عليها وليست المحاكمة للغرماء واسندا بان الوارث اما مالك او قايم مقام المالك قال في لك
وعلى هذا فلو توجه اليمين مع الشاهد او برد الغريم فالحالف هو الوارث وان كان المنتفع بالمال هو المدين انتهى ونسب في الكفاية ذلك الى
الاصحاب مشعرا بدعوى الوفاق بل يشعر به نسبة الخلاف الى بعض العامة خاصة قال لا يحلف ليثبت مالا لغيره قال ولو ادعى غريم الميت مالا له
على اخر مع شاهد فان حلف الوارث ثبت وان امتنع الوارث من الحلف لم يكن للغريم الحلف عند الاصحاب وعلل بان التركة تنتقل الى الوارث
او يكون على حكم مال الميت وعلى التقديرين خارجة عن ملك الغريم وفيه خلاف لبعض العامة ولا يجبر الوارث على الحلف انتهى ويشعر ايضا كلام لك
بدعوى الوفاق حيث قال ولو امتنع الوارث من الحلف لم يكن للغريم الحلف عندنا لانه يثبت بيمينه مالا لغيره وقال بعض الفضلاء المعاصرين من الظاهر
انه لا خلاف فيه بين الاصحاب وقال في عد في هذه المسئلة المحاكمة للوارث على ما يدعيه لمورثه وعليه ولو اقام شاهدا حلف هو دون الديان فان
امتنع فللديان احلاف الغريم فيبرء منهم لا من الوارث فان حلف الوارث بعد ذلك كان للديان الاخذ من الوارث ان اخذ وهل يأخذون من
الغريم اشكال انتهى **اقول** ما ذكره وكذا ذكره غيره ايضا من ثبوت الاحلاف للغريم بالاحلاف دون الحلف بل نظر شيخنا الشهيد قدس سره في
سر في نفي الحلف عن الغريم ايضا قال ولا يمين لاثبات مال الغير وفيما له به تعلق نظر كغريم الميت اذا اقام له شاهدا ابدين والمرتهن اذا اقام شاهدا
بملك الراهن وامتنع من اليمين من البيع ومن ثبوت الملك اولا للغير انتهى ثم **اقول** اولا انهم كما ذكر فرعوا اختصاص المحاكمة بالوارث واثبات
الحلف له دون الغريم بانه لا يمين لاثبات مال الغير مع انه جار في الوارث ايضا على القول بعدم انتقال التركة الى الوارث كما هو الحق المشهور فانه
على ذلك القول اما يكون مال الديان او في حكم مال الميت وعلى التقديرين ليس مالا للوارث والقول بانه ينتقل اولا الى الوارث ثم منه الى
الغريم قول بلا دليل كيف وقد قال الله سبحانه من بعد وصية يوصي بها او دين ومخالفة ظاهر الاية ببعض الاعتبارات الوهمية لا وجه له والقياس
على المفلس ضعيف فان المال ثابت كونه له والتفليس لم يخرجه من ماله بخلاف المورد وكونه في حكم مال الميت لا يجعله مال الوارث وكونه قايم
مقام الميت مطلقا سيما فيما اذا لم ينتقل اليه شيء ولو سلم فثبوت جميع احكامه تم له ولو سلم فخلف الميت في اثبات ما في حكم ماله لو كان حيا

تم وانما هو لاثبات ما للمدعى ان عدم الانتقال الى الديان ايض محل كلام وغاية ما يستدلون به له انهم لو ابرؤا الميت عن الدين ينتقل المال الى الوارث
ولا شيء من مال الشخص ينتقل بالابراء الى غيره وهو استدلال ضعيف اذ لاحد ان يقول ان الابراء ليس بناقل بل هو سبب لبرائة ذمة الميت فهي
رافع للمانع عن الانتقال وسبب الانتقال الارث الخالي من المانع وثانيا ان المحاكمة والحلف والاحلاف لا يختص باثبات المال بل يجري في دعوى
الحقوق والتعلقات ايض ومن البديهيات ان هذا المال لو ثبت لكان للديان فيه حقا وتعلقا ولو كان هو الانتقال اليه بعد النقل الى الوارث
وهذا ايض نفع وحق يقع فيه النزاع والتحاكم فيكون المحاكمة والحلف من الغريم لاثبات حق الغريم بنفسه لا حق الغير والى ذلك اشار في س بقوله
من النفع وثالثا ان جميع ادلة سماع الدعوى واثبات حق المرافعة للمدعي وادلة الحلف والاحلاف والرد شاملة للغريم هنا فلا وجه لرفع اليد
عنها بل في شمولها للوارث نظر ظاهر اذ لا يعد عرفا في مثل ذلك المال انه حق الوارث ورابعا ان في تخصيص المحاكمة والحلف والاحلاف بالوارث
وعدم اعتنائه بالغريم ضرر واضرار ظاهر على الغريم فان الوارث ربما لا يحلف ولا يستحلف بل لا يقيم البينة ايض اذا علم انه لا ينتفع به وهو منفي
في الشريعة المقدسة بل ربما يكون الوارث غائبا مفقود الخبر او صغيرا او امراة غير عالمة بالدين والغريم عالم به ومنه يظهر ان الحق ان المدعي اذا
كان الدين محيطا بالتركة هو الغريم وله الترافع والحلف والاحلاف وما ذكره في الكف ولك ليس صريحا في دعوى الاجماع بل ولا ظاهرا فيه ايض ولو
كان صريحا لم يكن فيه حجية سيما مع مخالفة الفاضل وعدم موافقة الشهيد بل عدم تعرض كثير من الاصحاب له وهل للوارث المحاكمة والحلف والاحلاف
ايض ام يختص بالغريم الاول محتمل ايض لنوع تعلق للوارث به ولو من جهة استيفائه برائة مورثه او ايجاب ابراء من الغريم للانتقال اليه واستخلاص المال
له لو ظهر بعده مال اخر وكونه في حكم مال مورثه وكون نمائه لو كان زائدا عن الدين له الى غير ذلك وعلى هذا فلو تحاكم الغريم واخذ المال بالبينة او
الحلف لا تسلط للوارث اصلا ولو تحاكم الوارث واخذه كان للغريم اخذه منه او من الذي عليه المال وليس له المرافعة ثانيا ولو تحاكم الغريم واسقط
دعواه بالاحلاف كان للوارث التحاكم فان اخذه هو المال يكون للغريم الاخذ منه ولو تحاكم الوارث واسقط دعواه بالاحلاف فللغريم التحاكم ايض لان
احلاف شخص لا يسقط الا ما يتعلق بنفسه **فرع** لو احاط دين جماعة بالتركة فادعى اخر بان له على الميت دينا فتشارك الغرماء بقدر نصيبه فهل يتحاكم
مع ساير الغرماء او مع الوارث الظ جواز محاكمة كل منهما ويظهر حكمه بعد التنازع مما مر فتامل والله العالم **الفصل الخامس** في نبذ من احكام الدعاوى
في الاعيان وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قيل الظ ان اليد يقتضي الملكية ما لم يعارضه البينة بلا خلاف فيه يوجد وربما كان ذلك اجماعا
بل ضرورة والنصوص به مع ذلك مستفيضة منها زيادة على ما ياتي اليه الاشارة في بحث تعارض البينة الخبر المروي في الكتب الثلثة وفيه ارايت
اذا رايت في يد رجل شيئا يجوز ان اشهد انه له فقال نعم قلت فلعله لغيره قال ع ومن اين جاز لك ان تشتريه ويصير ملكا لك ثم يقول بعد الملك هو
لي وتحلف عليه ولا يجوز ان ينسبه الى من صار ملكه اليك من قبله ثم قال ع ولو لم يجز هذا ما قام للمسلمين سوق وقريب منه الخبر المروي في الوسائل
عن تفسير علي بن ابراهيم صحيحا وعن الاحتجاج مرسلا عن مولانا الصادق ع في حديث فدك ان مولانا امير المؤمنين ع قال لابي بكر تحكم فينا بخلاف حكم الله تعالى
في المسلمين قال لا قال فان كان في يد المسلمين شيء يملكونه ادعيت انا فيه من تسئل البينة قال اياك كنت اسئل البينة على ما تدعيه قال فاذا كان
في يدي شيء فادعى فيه المسلمون تسئلني البينة على ما في يدي وقد ملكته في حيوة رسول الله ص وبعده ولم تسئل المؤمنين البينة على ما ادعيت عليهم الخبر انتهى **اقول**
في ح تيح ايض ادعى الاتفاق على اصل الاقتضاء ثم **اقول** الرواية الاولى هي رواية حفص بن غياث وهي وان كانت ضعيفة الا ان الرواية معتبرة لوجودها في الاصول
المعتبرة ومع ذلك بعمل الاصحاب منجبرة وبالرواية الاخرى وغيرها معتضدة ويدل عليه ايض موثقة يونس بن يعقوب في المرءة تموت قبل الرجل والنساء فهو بينهما
ومن استولى على شيء منه فهو له ولا شك ان الاستيلاء على الشيء يتحقق بكونه في يده والاختصاص بمتاع البيت غير ضاير لعدم الفاصل ويمكن ان يستدل على
المط ايض برواية مسعدة كل شيء هو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل ثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك
عندك لعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امراة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او يقوم به البينة
ويدل عليه ايض رواية حمزة بن حمران ادخل السوق فاريد ان اشتري جارية فتقول اني حرة فقال اشترها الا ان يكون لها بينة وصحيحة العيص عن مملوك ادعى
انه حر ولم يات ببينة على ذلك اشتريه قال نعم فلا كلام في اصل المسئلة وانما الكلام في مواضع **الاول** في معنى اليد فانه قد يتصور ان معنى اليد في الكلام ليس
على حقيقته بل المراد المعنى المجازي ولعدم انحصاره في معنى خاص اما يدخله الاجمال او يحمل على اقرب المجازات وهو ايض لا يخ عن ابهام واجمال وفيه ان اليد وان
كانت حقيقة في العضو المخصوص الا انها في هذا التركيب ليست مجازا لان هذا التركيب حقيقة في معنى خاص يعرفه اهل المحاورات بقرينة التبادر وعدم
صحة السلب فيجب الحمل عليه ولا شك في صدق الكون في اليد عرفا فيما كان تحت اختياره ويتصرف فيه التصرفات الملكية كالبيع والاجارة والاعارة ونحوها
وكذا فيما يستعمله وينتفع به ويتصرف فيه بالافساد والاصلاح كالركوب والحمل في الدابة والعمارة والتخريب في الدار والغرس والزرع في الارض وهكذا وفي وجه
الاستعمال ووضع متاعه او جنس اخر بل مطلق ما له فيه للصدق العرفي وهل يصدق اليد على شيء بكونه في مكانه المختص به تملكا او استيجارا او عارية كغلة في بيته
او دابة في مزرعه او متاع في دكانه الظ نعم للصدق العرفي واما في كون ما له فيه من غير وضعه فيه او عدم ثبوت ذلك كمن دخل داره او دابة فيها متاعه بدل
نظر الظ العدم ما لم يعلم انه بنفسه وضعه للشك في صدق الاسم فلو كانت هناك دابة عليها حمله الذي بنفسه عليه يصدق اليد على الدابة بخلاف ما
اذا كان عليها حمله ولم يثبت انه حمله عليها او حمله غيره الذي يدعي الدابة وبيده لجامها وهل يكون اغلاق باب الدار ونحوها وكون مفتاحها في يده الظ

نعم او كان هو الذي اغلق الباب واخذ المفتاح وقد يتعارض الامور الموجبة لصدق اليد في مال كما اذا كان متاع زيد في الدار واغلق عمرو بابها او يكون دابة في حصار وعليها حمل الغير او زمامها في يد الغير ونحو ذلك ويجب الرجوع الى العرف في الصدق في امثاله ومن صور التعارض ما اذا كان طريق في دار زيد ويسلكه عمرو فادعى ملكيته والظ ترجيح السالك ومنه الدابة عليها حمل زيد ولجامها بيد عمرو ومن باب التعارض ما اتفق في هذه الايام في قريتنا فكان فيها دار فيها طريق يعبر عنه عامة الناس فسد مالك الدار الطريق ولم ينازعه احد من العابرين الا واحد فزاحمه وادعى الملكية متشبثا باليد الحاصلة مستندا من العبور فمنعنا صدق اليد له عليه لعدم ثبوت ما كان ينتفع به منه امر مخصوص به يصدق لاجله يده عليه ومنه يعلم انه لو لم يكن ذلك الطريق في ملك شخص معلوم وادعى احد ملكيته ونازعه واحد من العابرين لاجل نفسه لا للعامة لاجل يد العبور لا يصلح لمزاحمته لعدم كون ذلك يدا وان كان جاز له مزاحمته لكونه طريقا مسلوكا له ولغيره ثم لا يتوهم ان ما ذكرنا من عدم توقف صدق اليد على التصرف في الملكية يخالف ما ذكره جماعة في بحث ما يصير به الشاهد شاهدا من الاشكال في جواز الشهادة بالملكية بمجرد مشاهدة التصرف كصاحب الكفاية بل المحقق بل قد يستشكل مع التصرف ايضا ونقل التردد فيه عن ط لان اليد شيء والشهادة على الملكية شيء اخر ولذا تريهم جميعا يقولون اليد المجردة عن التصرف هل يصح بها الشهادة على الملكية ام لا فيثبتون اليد ويختلفون في الشهادة بل قد يثبتون اليد ويضمون معه التصرف فيضعف كذا لا ينافي ما ذكروه مع ما سنذكره من اقتضاء مطلق اليد اصالة الملكية كالاستصحاب ايضا يقتضي اصالة الملكية مع الاختلاف في جواز الشهادة بالملكية الاستصحابية ولذا اتفقوا على ان ما كان في يد مورث شخص ولم يعلم حاله يحكم بملكيته له ويجوز الشراء منه ولو لم يجز الشهادة له بملكيته مورثه **الثاني** المراد بكون اليد ظاهرة في الملكية واقتضائها لها انها الاصل فيها لا انها الدليل عليها فلا يخرج عن مقتضاها بلا دليل مخرج ولا يعارض دليلا اصلا بل يرتفع اليد عنه مع الدليل كما هو الشان في الاصول ولذا لولا انه ورد من الشرع الحلف على المنكر لولا البينة لما حكمنا به والدليل على ذلك الاجماع واخبار سؤال البينة عن المنازع والحكم بها وقوله في رواية مسعدة المتقدمة حتى يستبين لك غير ذلك وبها يقيد الاطلاقات ايضا **الثالث** لا شك في انه يشترط في اقتضاء اليد اصالة الملكية عدم انضمام اعتراف ذي اليد بعدم الملكية بالاجماع فانه دليل مخرج عنها وهل يشترط انضمام ادعاء الملكية ام لا الظ الثاني للعموم وصدر رواية حفص المتقدمة الحاصل من ترك الاستفصال وموثقة يونس السابقة بل الظاهر الاجماع ولذا يحكم بملكية ما في يد الغائب وكان في يد المتوفى له ويحكم بكونه ميراثا منه ما لم يعلم خلافه ويجوز الانتفاع بما في يد احد مع اذنه من دون سؤال ادعائه الملكية وعلى نعم الظ اشتراط عدم انضمام ادعاء عدم العلم بملكيته ايضا فلو قال ذو اليد اني لا اعلم انه ملكي ام لا لا يحكم بملكيته لان الثابت من اقتضاء اليد الملكية غير ذلك المورد اما الاجماع فظاهر واما اخبار طلب البينة من مدعيه فكذلك ايضا واما الروايتان المتقدمتان فظهورهما في ذلك بل قوله في الثانية بملكونه صريح فيه كما ان قوله في الاولى صار ملكه اليك من قبله ظاهر فيه ايضا واما الموثقة فلامكان منع تحقق الاستيلاء عليه في ذلك الشيء مضافا الى رواية جميل بن صالح الصحيحة عن السراد رجل وجد في بيته دينارا قال يدخل منزله غيره قلت نعم كثير قال هذه لقطة قلت فوجد في صندوقه دينارا قال يدخل احد يده في صندوقه غيره او يضع فيه شيئا قلت لا قال فهو له فانه حكم فيما هو في داره الذي لا يعلم انه له مع كونه في يده على ما مر ومستوليا عليه انه ليس له وايضا علل كون ما وجد في الصندوق له بما يفيد العلم بانه ليس لغيره والى موثقة اسحق بن عمار عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد فيها نحوا من سبعين درهما مدفونة فلم يزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال فاسئل عنها اهل المنزل لعلهم يعرفونها قلت فان لم يعرفوها قال يتصدق بها فانه لا شك ان الدراهم كانت في تصرف اهل المنزل على ما عرفت ولو انهم قالوا لا نعلم انها لنا او لغيرنا فيصدق انهم لا يعرفونها فلا يحكم بملكيتها لهم ومن ذلك يعلم ان اليد لا يكفي في حكم ذي اليد لاجلها لنفسه ان لم يعلم ملكيته ولكن المراد بعدم علمه عدم علمه بالملكية الشرعية لا الواقعية فان الغالب ان الوارث لا يعلم حال ما انتقل اليه من مال مورثه والمشتري في السوق لا يعلم انه من مال البايع اذ لعله سرقه او غصبه فان اليد الخالية عن اعتراف المورث والبايع بالعلم بعدم الملكية او عدم العلم بالملكية الشرعية كافية في علم الوارث والمشتري بالملكية الشرعية فلو كان شايع في دكة احد ولم يعلم انه مما ورثه او اشتراه او وضعه غيره لا يجوز له التصرف فيه وكذا اذا كان فيما خلفه مورثه شيء اعترف المورث باني لا اعلم انه مني او لا وكذا لا يجوز شراء شيء عن شخص كان في يده ويقول لكني لا اعلم انه من اموالي او من الغير بل يلزم على ذي اليد الفحص فان لم يتعين مالكه يكون مجهول المالك اما كونه مجهولا عند غير ذي اليد فظ واما عنده فكذلك ايضا لاجل انه يعلم انه لا يعلم **الرابع** كما ان مقتضى اليد اصالة الملكية فيما يملك كذلك مقتضاها اصالة الاختصاص بذي اليد فيما ليس ملكا كالوقف فلو كان شيء في يد احد مدعيا وقفيته عليه فادعاه غيره ولا بينة له يقدم قول ذي اليد لموثقة يونس بن يعقوب المتقدمة بل الظ الاجماع ايضا **الخامس** ما ذكر من تقديم قول ذي اليد لدلالة اليد على الملكية او الاختصاص انما هو اذا لم يعارضه اصل اخر واما اذا عارضه اصل او استصحاب اخر ففي بعض موارده الخلاف وفي بعض اخر يقدم الاستصحاب كما ياتي فلو ادعى مالك الارض ملكيتها و المتشبث بها وقفيتها عليه منه او المتشبث الاجارة والمالك عدمها والمتشبث التحجير وغيره اثبت تحجيره السابق لا يقدم قول ذي اليد كليا وتحقيق كل مسئلة مذكور في موضعها **السادس** هل يختص اقتضاء اليد لاصالة الملكية او الاختصاص بالاعيان ام يجري في المنافع ايضا لم اعثر بعد على مصرح باحد الطرفين والظ هو الاول للاصل وعدم ثبوت الاجماع في غير الاعيان واختصاص اكثر الاخبار بها اما اخبار تعارض البينات والروايتان الاخيرتان فظاهرة لان موردها في الاعيان واما رواية حفص فلان لفظ شيئا فيها وان كان نكرة في سياق الشرط المفيد للعموم الا ان رجوع الضمير في قوله الشراء منه وان يشتريه يوجب اما تخصيصه بالاعيان او التوقف كما بين في الاصول لعدم جواز الشراء في

في بيان ان الظاهر من اليد الملكية والمراد منه

في ان الظاهر من اليد ... وكون ... الملكية ... شيء

المنافع اجماعا واما الموثقة فلرجوع الضمير المجرور فيها الى المتاع الذي هو من الاعيان واما رواية مسعدة فلان الاستدلال بها انما هو بواسطة
الامثلة المذكورة فيها وكلها من الاعيان واما قوله والاشياء كلها على هذا فانما يدل على الحلية دون الملك نعم لما هو حديث فدك العموم الا انه
يمكن دعوى اختصاص صدق اليد حقيقة بالاعيان فانها المتبادر عرفا من لفظها في اليد بل الاستيلاء وصدقه على المنافع غير معلوم بل نقول ان الكون في اليد
والاستيلاء انما هو في الاشياء الموجودة في الخارج القارة واما الامور التدريجية الوجود الغير القارة كالمنافع فلو سلم صدق اليد والاستيلاء
فيها فانما هو فيما تحقق ومضى لا في المنافع الاتية التي هي المراد ههنا ولا يتوهم ان ما ورد في خصوص الرحى الواقعة على نهر ملك الغير والمنع عن
سد الماء عنه يثبت اقتضاء اليد في المنافع الملكية ايض وكذا ما ذكره جماعة في الميراث لان عدم اقتضاء اليد الملكية لا ينافي المنع عن سد منفعة مخصوصة
بدليل اخر كالخبر او الضرر فيختص الحكم بمورده واما ما قد يدعى من ظهور اليد في الملكية وهو حاصل في المنافع ايض ففيه بعد تسليم اليد منع حجية ذلك
الظهور اولا ومنع الظهور ثانيا لانه لو سلم فانما هو في الاعيان مع التصرفات الملكية واما في المنافع التي اعيانها ملك الغير فلا للشيوع مشاهدة
تصرفات الناس في كثير من المنافع من غير تحقق جهة اللزوم والملكية فيحمل الجار على حائط جاره او المشترك وينصب الميازيب على داره ويطرح
الثلج ويضع خشب السقف على حائطه ويجري الماء من داره الى داره او مائه الى داره ويستعمل المسلمون بشاهد الحال بعضهم ماء بعض
ويجرون مياههم في دورهم ويغيرون مواضع الجريان في كل عام ويبنون الحياض الكبيرة المجددة الى غير ذلك بل يمكن ادعاء ظهور عدم الملكية
في امثال ذلك وابتناء الامر اولا على المسامحة او شاهد الحال **السابع** ما ذكر من ان الاستيلاء يدل على اصالة الاختصاص للمستولي انما
هو اذا لم يكن هناك مدع يثبت له جهة اختصاص اخرى ايض فلو كان كذلك لا يفيد الاستيلاء شيئا لان جهة الاختصاص الثابتة بالاستيلاء غير
معينة وارجاعها الى ما يدعيه المستولي لا دليل عليه بخصوصه حتى يحمل عليه والجهة الاخرى للغير ثابتة فليس لها معارض معلوم ولا رافع كذلك فلو ادعى
احد استيجار شيء في يد غيره مدعيا بانه استاجره يطلب البينة من المدعي لاصالة الاختصاص بالمستولي فان جهة الاختصاص بينهما واحدة
بخلاف ما لو ادعى المالك عدم الاجارة لان ملكيته مختصة به والمستاجر يدعي الاختصاص الاستيجاري ولا دليل عليه وكذا لو ادعى احد اختصاصا
لشيء في يده ويستولي عليه من جهة استحقاق منفعته بصلح ونحوه وادعى المالك عدمه فلا يقدم قول المستولي لثبوت جهة اختصاص للمالك وعدم
ثبوت الاختصاص النفعي للمستولي فاحتفظ بذلك فانه مفيد في كثير من المواضع **الثامن** يشترط في دلالة اليد على الملكية احتمال كونها ناشئة
من السبب المملك فلو علم مبدئها وانه ليس سببا مملكا لا حكم لها كيد الغاصب والودعي وكما اذا كان شيء لم يحتمل وجها شرعيا مملكا وكما اذا اخذه
المدعي بحضورنا واثبت يده عليه للاجماع واختصاص الادلة بغير ذلك والمراد باحتمال الاستناد الى السبب المملك ايض الاحتمال المتحقق بعد اعمال
الاصول والقواعد المهدة الثابتة فلو كانت هناك يد لم يعلم منشاها ولكن علم مسبوقيتها بيد عارية او غصب ولم يعلم ان اليد الحالية هي
تلك اليد او زالت الاولى وحصلت يد حاصلة من السبب المملك فمقتضى استصحاب اليد السابقة واصالة عدم حدوث يد اخرى يجعلها هي اليد
الاولى فلا يفيد ملكية وليس هذا من باب تعارض الاستصحاب والاصل مع اليد المقتضية للملكية بل يصير اليد بواسطة الاصل والاستصحاب
غير اليد المقتضية **التاسع** لا يشترط في صدق اليد عرفا مباشرة ذي اليد بنفسه للتصرف بل يكفي مباشرة الوكيل والمستعير والامين والمستاجر
والغاصب بعد ثبوت احد هذه الاوصاف له في ذلك التصرف للصدق العرفي وكذا بيد المقر انها لزيد فانه يقال عرفا انها في يد زيد **العاشر**
يمكن ان يكون يدان او ازيد على شيء واحد بمعنى ان يكون يد كل منهما بحيث لو كانت منفردة لصدق كون ذيها ذا اليد بالنسبة الى تمام الشيء
عرفا كالدابة ركباها رديفين او السراج يستضيئان به واللحاف يناما ن معا في كل ليلة فيه والاناء ياكلان منه دفعة ونحو فيحكم بكونهما
ذا اليد على تلك الشيء لا ان يد كل منهما على بعضه المشاع لامكان كون شيء واحد في يد اثنين فلا ضرورة الى التبعيض وليست اليد كالملكية
التي لا يمكن تعلقها بتمام شيء بالنسبة الى كل من الشخصين وفي التوطن في بلدتين والجارية لدارين والمصاحبة مع شخصين والمؤانسة لهما و
هكذا **الحادي عشر** اقتضاء اليد للملكية التامة لذي اليد انما هو اذا لم يعارضها يد اخرى ايض اي كانت يدا منفردة فلو كانت شيء واحد
في يد شخصين بحيث لم يختص يد كل بالبعض عرفا لا يدل على ملكية لواحد منهما للتعارض ولا لهما معا بان يكون تمامه ملكا لهما لعدم الامكان
وهل يحكم بالاشتراك في الملكية حتى يكون بينهما بالتسوية كما هو قاعدة الشركة مع عدم دليل على الاختلاف ام لا بل يحكم بواسطة اليد
على نفي ملكية غيرهما وان لم يحكم بملكيتهما او احدهما الظاهر اكثر الاخبار المتقدمة وان كان خاليا عن الدلالة في ذلك لان الرواية الاولى مختصة باليد الواحدة
والعلة المذكورة فيها بقوله ومن اين جاز لك الخ لا يدل على انه اذا اشتراه من اثنين يجوز له ان يشهد انه لهما بل يدل على انه يجوز ان يشهد انه ملك
لهما او لاحدهما والثانية وان كان تمامها الا انها لا يدل على الا ازيد من طلب البينة من الخارج عنهما المستلزم لاقتضاء نفي ملكية الغير وحصول الملكية
في الجملة الشاملة لملك هذا وهما معا بالشركة واما الاشتراك بخصوصه فلا وكذا اطلاق الروايات الثلث الاخيرة الا ان مقتضى قوله في الموثقة
ومن استولى على شيء منه فهو له انه لو استوليا معا عليه كان لهما وبمقتضى قاعدة التساوي في الشركة المبهمة انه بينهما نصفين ومرجعه الى ان
اليدين المشتركين يقتضيان الملكية المشتركة ويعضده الروايات الكثيرة الدالة على تنصيف ما يدعيه الاثنان ويدهما عليه بدون البينة
لاحدهما او مع البينة لهما بل الظاهر انه اجماعي ايض كما يظهر من حكمهم بالتنصيف في تداعي شخصين ما في يدهما معا **الثاني عشر** لو اقر ذو اليد

بملكيته

في ان الاستيلاء يدل على اصالة الاختصاص للمستولي

في ان اقتضاء اليد للملكية في التبعيض ما اذا اختص

لو تنازع اثنان في عين فلها صور اربعة ١ الاولى ان يكون في يدهما

٢ الثانية في يد احدهما ٣ الثالثة ان يكون في يد ثالث

تملكيه زيد ثم اقر بعده لعمرو يحكم باليد لزيد لثبوتها بالاعتراف الاول وعدم صدق اليد عرفا للثاني بعد الاول فلا يصلح الثاني لمعارضة الاول
فيبقى الاول بلا معارض ومستصحبا **المسئلة الثانية** لو تنازع اثنان في عين واحدة بان ادعى كل منهما جميعا فاما يكون في يديهما
او في يد احدهما او يد ثالث او لا يد عليها فهذه اربع صور **الصورة الاولى** ان يكون في يدهما معا فرجع دعوى كل منهما الى النصف الذي
في يد الاخر ويكون النصف الاخر خاليا له عن المعارض لما مر في الموضع الحادي عشر من المسئلة الاولى وعلى هذا فان كانت هناك بينة لاحدهما
يحكم بالجميع له لان البينة حجة شرعية وان كانت لهما فيرجع الى تعارض البينات ويأتي حكمه وان لم يكن بينة يحلف كل منهما على نفي ما يدعيه صاحبه
مما في يده لانه منكر بالنسبة اليه ولا يتعرض في الحلف لاثبات ما في يده اذ لا يمين على ما لا ادعوى فيه فان حلفا او نكلا قضي بينهما بالسوية من
غير رد يمين على المنكول له على المختار وان حلف احدهما ونكل الاخر بعده قضي بالجميع للحالف من غير رد يمين اخرى عليه على ما اخترناه من
القضاء بالنكول وان نكل الاول ثبت دعوى صاحبه في نصف الناكل فان حلف الاخر لنفي النصف الذي ادعاه صاحبه عليه يخلص الكل له وعلى القول
برد يمين الناكل يثبت كل منهما اليمين المردودة مع نكولهما وعلى الحالف يمين اخرى بعد نكول الثاني مع نكوله بعد حلف الاول فيحلف يمينين وكذا
كان الناكل قبل حلف صاحبه وهل يجمع اليمينين ح في يمين واحدة ام لا الوجه الاول كما هو ظاهر الاصحاب من غير خلاف يعرف كما قيل لما اثبتنا في
موقعه من اصالة تداخل الاسباب ثم انه هل يتخير الحاكم في البدئة بينهما بالاحلاف او يقرع بينهما فيه وجهان وقيل يبدء بالسابق منهما بالدعوى ثم صاحبه
صاحبه وهو حسن لما مر من تقديم حق من بدء بالدعوى ويمكن الاستدلال ايض بان كل منهما لكون يد الاخرى عليها مدع ولكون يده عليها منكر
فلكل منهما الحلف والاحلاف فيتحالفان او ينكلان او يحلف احدهما وينكل الاخر لعموم الادلة فلا ترجيح على الاخر ظ وعلى الاولين لا يمكن الجمع باعطاء
جميع العين كلا منهما ولا منع كليهما لعدم خروج الملكية عنهما ولا ترجيح احدهما بزيادة لعدم المرجح فلم يبق الا التنصيف فلكن فيه كلاما يأتي من عدم ظهور مثل ذلك
من المدعي والمنكر المتقابلين ويدل على المط ايض انه ثبت تنصيف العين بينهما في المورد من الاخبار كمرسلة ابن المغيرة الصحيحة عن ابن محبوب مع كون الارسال
عن غير واحد من اصحابنا في رجلين كان معهما درهمان فقال احدهما الدرهمان لي وقال الاخر هما بيني وبينك فقال ابو عبد الله ع اما الذي قال هما بيني وبينك فقد
اقر بان احد الدرهمين ليس له فيه شيء وانه لصاحبه ويقسم الدرهم الثاني بينهما نصفين المعتضدة بموثقة يونس المتقدمة ورواية السكوني في رجل استودع رجلا
دينارين واستودعه اخر دينارا فضاع دينار منها فقضى لصاحب الدينارين دينارا ويقتسمان الدينار الباقي بينهما نصفين وثبت ايض بالعمومات المشار اليها توقف
القضاء بينهما على التحالف فيعمل بالجميع فيتحالفان ويقتسمان نصفين ولكن يبقى ههنا شيء يرد على ذلك وعلى ما تقدم ايض وهو ان الظاهر المتبادر من الاخبار
الاخيرة التي هي اخص مطلقا من العمومات ان الاقتسام انما هو بلا حلف بل هو مقتضى اطلاقها او عمومها فانها حاكمة بالتقسيم كان مطلقا سواء حلفا او حلف احدهما
خاصة فمقتضى الاستدلال تقديم الاخيرة والقضاء بينهما نصفين من دون حلف كما هو مختار المحقق في يع صريحا والسيد ابي المكارم في الغنية ظاهرا مدعيا عليه
اجماع الطائفة قال فيه وان كان لكل واحد منهما يد ولا بينة لاحدهما كان الشيء بينهما نصفين كل ذلك بدليل اجماع الطائفة انتهى ونقل القول به في ير
حيث قال في المسئلة على ما حكي ان فيها قولين وظ بعض فضلائنا المعاصرين التردد حيث نقل القولين من غير ترجيح ولكن المش بين الاصحاب كما صرح به الصيمري
هو الاول وقال في المسالك بل لم ينقل الاكثر فيه خلافا الا ان هذه الشهرة المحكية لا يوجب وهنا فيما يقتضيه الاستدلال سيما مع معارضتها بالاجماع المحكي
وعدم تعرض طائفة لاصل المسئلة منهم الشيخ في يه هذا مع ما في دلالة العمومات على ثبوت الحلف في صورة التداعي كما يأتي بيانه فالاقوى هو مختار الشرايع
والله العالم **الصورة الثانية** ان يكون في يد احدهما فيقدم قوله ويطلب البينة من الخارج فان اقامها فيحكم به له اجماعا وان اقاماها يرجع
الى التعارض الاتي حكمه وان لم يكن بينة فللخارج احلاف ذي اليد المنكر فان حلف سقطت الدعوى عنه وان نكل يحكم بالعين للمدعي الخارج بدون
يمين على الاظهر ومعها على القول الاخر ولا خلاف في شيء مما ذكر غير ما اشير الى الخلاف فيه ويدل عليه الاخبار المتواترة معنى المتقدمة اكثرها وفي الروا
فان كانت له اي للمدعي الخارج بينة والا فيمين الذي هو في يده هكذا امر الله عز وجل **الصورة الثالثة** ان يكون في يد ثالث ولا بينة وح فاما
يصدق احدهما بخصوصه او يصدقهما معا او يصدق احدهما لا بعينه اي يقول انه لاحدهما ولا اعرفه او يكذبهما معا او يقول لا ادري انه لهما او لا فعلى الاول
قالوا بانه للمصدق له مع يمينه فانه في حكم ذي اليد وعلى الثالث المصدق اليمين للاخر ان ادعى عليه علمه بانها له فان امتنع يجب عليه اغرام القيمة له بلا يمين
او مع اليمين المردودة على اختلاف القولين لانه لا يمكنه دفع العين لاستحقاق المصدق له اياها باقراره فلا يمكنه الارتجاع عنه وتفويته العين على
الاخر باقراره فيغرم القيمة ولم اعثر على مصرح بخلاف في ذلك بل لعله اجماعي ويدل على كونه للمصدق له انه ح يكون ذا اليد فان ظاهر العرف ان من اسباب
صدق اليد كون الشيء تحت تصرف من ثبت انه مباشرة كالوكيل والامين والمستودع والمستاجر والمستعير او اقر بذلك ولعل الى ذلك يشير استدلالهم بانه
في حكم ذي اليد بل تصريح جماعة منهم الشهيد في س بانه ذو اليد من صدقه الثالث ويدل عليه ايض انه اقر الثالث بكونه له ومن اقر شيئا في يده لاحد فهو له
لعموم اقرار العقلاء على انفسهم جائز لان الاقرار على النفس انما هو في نفيه عن نفسه لا في اثباته للغير مع ان الثابت دلالته من العموم ليس الا نفوذه على نفسه
لا على غيره بل المستفيضة الدالة على من اقر بعين لاحد فهو له كمرسلة جميل في رجل اقر انه غصب رجلا على جاريته وقد ولدت الجارية من الغاصب قال ترد
الجارية وولدها على المغصوب اذا اقر بذلك او كانت له بينة وعمومها الحاصل من ترك الاستفصال بل من اداة الشرط يشمل ما لو ادعاها الغير للجارية
وصحيحة سعد بن سعد عن رجل مسافر حضره الموت فدفع مالا الى رجل من التجار فقال ان هذا المال لفلان بن فلان ليس لي فيه قليل ولا كثير فادفعه اليه يصرفه حيث

لامن

شاء فمات ولم يامر فيه صاحبه الذي جعله له بامر ولا يدري صاحبه ما الذي حمله على ذلك كيف يصنع قال يضعه حيث شاء ومثلها صحيحة اسمعيل ابن جابر .
دلتا على ثبوت المال للصاحبة بمجرد الاقرار ولا يمكن ان يكون ذلك لادعائه ما لا يد لاحد عليه لانه لم يكن مدعيا له وصحيحة ابي بصير عن رجل معه مال مضاربة
فمات وعليه دين فاوصى ان هذا الذي ترك لاهل المضاربة ايجوز ذلك قال نعم اذا كان مصدقا اي لم يكن متهما ويؤيده ايضا رواية المهدي انا اخي ما فرق
امراته فجاء عمي وادعى انه تزوجها سرا فسالتها عن ذلك فانكرت اشد الانكار وقالت ما كانت بيني وبينه شيء قط فقال يلزمك اقرارها ويلزمه انكارها و
يدل عليه سلطنة المدعي على احلاف المصدق له عموما البينة على المدعي واليمين على من انكر وعلى الغرم المصدق لو نكل او رد اليمين ان بالنكول او اليمين
المردودة ثبت عليه الحق كما مر في الاخبار المتقدمة في بحث النكول ورد اليمين وكل من ثبت عليه حق الغير وضيعه فعليه الغرامة كما دلت عليه العلة في
في رواية عمر بن حنظلة في رجل قال لآخر اخطب لي فلانة فما فعلت من شيء مما قاولت من صداق او ضمنت من شيء فذلك رضى لي وهو لازم لي ولم يشهد على ذلك
فذهب فخطب له وبذل عنه الصداق وغير ذلك مما طالبوه وسألوه فلما رجع اليه انكر له ذلك كله قال يغرم لها نصف الصداق عنه وذلك انه هو الذي ضيع
حقها الحديث دلت على ان كل من ضيع حق الغير فعليه الغرامة له وعلى الثاني فالوا اقتضى لهما بالتسوية ولكل منهما احلاف الآخر كما لو كانت في يدهما
ولهما احلاف المصدق ان ادعيا علمه لغاية الغرم فان حلف فهو والا فيغرم القيمة تماما لهما يقتسمانها بينهما نصفين على القول بالحكم بالنكول وعلى القول
برد اليمين عليهما فان حلفا معا يغرم التمام كذلك ايضا والا غرم نصف القيمة للحالف منهما ويظهر الوجه في هذه الصورة ايضا مما ذكرنا في سابقتها بعينه وعلى
الثالث قيل يحتمل القرعة فيحلف من خرجت له فان نكل حلف الآخر وان نكلا اقتسمت بينهما ويحتمل القضاء بينهما نصفين ابتداء او بعد حلفهما او نكولهما كما لو كان
بيدهما اقول بل الاوجه الثاني لرواية السكوني قال امير المؤمنين ع في رجل اقر عند موته لفلان وفلان لاحدهما عندي الف درهم ثم مات على تلك الحال
فقال ايهما اقام البينة فله المال فان لم يقم واحد منهما البينة فالمال بينهما نصفان ولكن الظاهر من الرواية التنصيف بدون الاحلاف بل هو مقتضى اطلاقها
فالقول به كما اذا كان في يديهما معا اوجه وحكم الفاضل في عد بالقرعة بينهما من غير ذكر حلف فيه وهو كان حسنا لولا الرواية المذكورة وعلى الرابع فالواضح
لهما واقرب الحكم في يد سواء ادعاها لنفسه ام لا ولا يجب عليه نسبة الملك الى نفسه او الى احد معين وهو كذلك لثبوت يده عليها بالنص وبعد الاعتراف
بها للغير وعلى الخامس فان قال لا ادري انها لهما او لغيرهما مع اعترافه بانها ليست لنفسه اقرع بينهما وفاقا للقواعد لانها لكل امر مجهول ولا حلف لما ياتي
في الصورة الرابعة وكذا ان قال لا ادري انها لي او لهما الصورة الرابعة ان لا يكون يد عليها قال المحقق الاردبيلي فهو مثل ما كان في يد ثالث ولم
يصدق احدهما ولم يدعيا علمه فيحلفان او ينكلان ويقتسمانها بالسوية وان حلف احدهما دون الآخر يكون للحالف بحكم العقل ولرواية اسحق بن
عمار وفيها فلو لم يكن في يد واحد منهما واقاما البينة قال احلفهما فايهما حلف ونكل الآخر جعلتها للحالف انتهى اقول الحلف امر شرعي يتوقف على
التوقيف ولا ارى دليلا على حلفهما هنا والحكم بنكولهما او نكول الناكل والرواية مخصوصة بصورة اقامتهما البينة والتعدي يحتاج الى الدليل والقرعة لكل
امر مجهول فالرجوع اليها اظهر كما حكم به علي ع في روايتي ابي بصير وابن عمار الاولى بعث رسول الله ص عليا الى اليمن فقال له حين قدم حدثني باعجب
ما ورد عليك قال يا رسول الله اتاني قوم قد تبايعوا جارية فوطؤها جميعا في طهر واحد فولدت غلاما فاختلفوا فيه كلهم يدعيه فاسهمت بينهم وجعلته
للذي خرج سهمه وضمنته نصيبهم الحديث والاخرى اذا وطئ رجلان او ثلثة جارية في طهر واحد فولدت فادعوه جميعا اقرع الوالي بينهم فمن قرع كان
الولد له ويرد قيمة الولد على صاحب الجارية الحديث وعملها الاصحاب طرا في مورده من غير احلاف فان قيل عموما البينة على المدعي واليمين على المنكر يشمل
المورد قلنا العموم غير ظاهر في مثل ذلك بل ظاهره في غيره حتى ما يتضمن لفظ المدعي عليه الغير المعلوم تحققه عرفا هنا حيث انه لا يد لاحد عليه
حتى يصدق الادعاء عليه وقد يقال ان الرواية الواردة في قضية فدك وقد قال رسول الله ص البينة على من ادعى واليمين على من انكر يشمل المورد
لتصدق من انكر عليه وكذا رواية ابن ابي يعفور اذا رضي صاحب الحق بيمين المنكر لحقه فاستحلفه فحلف ان لا حق له قبله ذهبت اليمين بحق المدعي الحديث وتبيان
مدلولها ان كل بينة على المدعي وكل يمين على المنكر لا ان كل مدع ومنكر عليه البينة واليمين وحاصله منع عموم من انكر والمنكر بل نفي عموم المدعي في جميع
الروايات ايضا وفيه انه لا وجه لمنع العموم حتى في قوله من انكر لان الموصولة المتضمنة لمعنى الشرط اي ما كان بعده علة لما قبله يفيد العموم كما بين في الاصول نعم
يرد عليه اولا معارضة العمومات مع روايتي ابي بصير وابن عمار وثانيا ان هذين المتخاصمين في مفروض المسئلة لا يصدق عليه المدعي عليه ولا المنكر باي معنى من
المعاني المذكورة لهما في مقابلة المدعي الذي هو من لو ترك لترك الى اخر التعاريف بل هما مدعيان فلا يتوجه عليهما يمين ولو ابيت الا ان المنكر عرفا من تشبث
بالانكار فلا يمكن ان يكون المراد الانكار الالتزامي اذ يكون كل مدع منكرا ايضا ولا يقول به احد مع ان الانكار الالتزامي لا يكفي في صدق المنكر العرفي قطعا فلا بد
من ارادة الصريح ولا شك ان الانكار الصريحي لا يكون في جميع صور مفروض المسئلة بل انما هو اذا قال كل من المدعيين انه ليس لك منضما مع قوله انه لي
وثالثا ان المتبادر من المدعي والمنكر في صورة ذكرهما ومقابلتهما الذي لم يجتمع معه الآخر فالمراد المدعي الذي لم يكن منكرا او بالمنكر الذي لم يكن مدعيا كما هو ظ
ورابعا انا لو سلمنا الجميع فلا يحكم بعد حلفهما بالتنصيف لجواز اسقاط حق كل منهما بحلف الآخر فلا يحكم لواحد منهما فتدبر هذا اذا كان دعواهما دفعة واحدة
عرفا او حقيقة والا فيحكم بها للمتقدم ادعاء ويطلب البينة من الآخر والاحلاف كما مر ثم ان كل ما ذكر في هذه الصور الاربع اذا لم يكن هناك بينة والا فان كانت
لاحدهما حكم بها له لان البينة حجة شرعية وان كانت لكل منهما وامكن الجمع بينهما كما لو شهدت لاحدهما بملك زيد له امس وللآخر بانتقاله الى عمرو الان او اطلقت
احدهما وفصلت الاخرى جمع بينهما لوجوب العمل بهما مع عدم التنافي ولو لم يمكن الجمع فيتعارض البينات وياتي حكمه المسئلة الثالثة لو

ادعى

في بيان الصورة الرابعة التي لا يكون يد عليها

فيما ورد من الاخبار في الصورة الرابعة من القرعة وعن العمل ببعض صور تعارض البينة على الدعوى [illegible]

ادعى احدهما لا يد لاحد عليه ليس لاحد منعه من التصرف فيه ولا طلب البينة منه ولا احلافه للاصل والاجماع بل الضرورة كما قيل وموثقة منصور بل صحيحة
عشرة كانوا جلوسا ووسطهم كيس فيه الف درهم فسأل بعضهم بعضا الكم هذا الكيس فقالوا كلهم لا فقال واحد منهم هو لي قال هو للذي ادعاه ومقتضى قوله
هو للذي ادعاه انه يحكم به له وانه يجوز ابتياعه منه والتصرف فيه باذنه ونفي عنه الخلاف ايضا وقد يستدل له بصحيحة البزنطي ايضا عن الرجل يصيد الطير الذي يسوى دراهم
كثيرة وهو مستوي الجناحين وهو يعرف صاحبه ايحل له امساكه قال اذا عرف صاحبه رده عليه وان لم يكن يعرفه وملك جناحه فهو له وان جاءك طالب لا تتهمه رده عليه
وفيه ان الامر بالرد فيها مقيد بعدم الاتهام الذي هو حقيقة في عدم تجويز كذبه والا فيكون متهما ومع عدم تجويز الكذب يخرج عن الموضوع لانه حينئذ يعلم ملكيته
الغير والاحتجاج له بوجوب حمل افعال المسلمين على الصحة والصدق موقوف على ثبوت الفاعل وهو في حيز المنع مع انها مخصوصة بالمسلم والمدعى اعم منه **فروع**
الاولى لو ادعاه ثان بعد تصرف المدعي الاول له او الحكم به له يكون الثاني مدعيا فيجري عليه احكامه ويقدم قول الاول للاستصحاب ولانه مقتضى كونه له فهو كذي
اليد ولعدم دليل على قبول دعوى الثاني لاختصاص الاجماع والنص بالاول وكذا اذا ادعى الثاني بعد ادعاء الاول بزمان لا يعد ادعاؤهما دفعة عرفا اذ بالدعوى
الاولى صار مالا للمدعي بحكم النص وان لم يصرح بعد معه الحكم او التصرف فيستصحب نعم لو كان ادعاؤهما دفعة عرفية او حقيقية يجيء الاشكال لعدم ثبوت الاجماع
والخروج عن النص لظهوره فيما لا يدعيه معه في زمان واحد عرفا وسيأتي حكمه في باب التنازع في الاعيان **الثانية** لو لم يكن عليه يد ولا مدع ظاهرا لا يحكم بكونه
مجهول المالك او غير معروف المالك عرفا الا بعد هذا القدر من الفحص فاذا تحقق ونصب فيه النائب العام من جانب الامام او تصدق به فادعاه مدع
لا يسمع منه الا بعد الاثبات للاستصحاب واختصاص النص والاجماع بغير ذلك فان اثبته يرد اليه مع بقاء العين ولا ضمان مع التلف بل وكذلك على الظاهر لو
ادعاه بعد الفراغ عن الفحص والحكم بصدق العنوان المذكور **الثالثة** هل حكم ما في يد احد ولا يدعي ملكيته بل يجهل مالكه او ما في ذمة احد كذلك كحكم ما لا يد عليه فيحكم به لمن
يدعيه او لا مقتضى اصالة عدم براءة ذي اليد عن اشتغاله بايصاله الى صاحبه واصالة عدم تسلط المدعي على اخذه وعدم شرعية الحكم به له الثاني والموثقة مخصوصة
بغير ذلك المورد ومما ذكرنا من الاصول والخصوصية يظهر الفرق بينه وبين ما لا يد لاحد عليه ولهذا القسم انواع كثيرة منها اللقطة والضالة والكنز ومال من لا يعرف
له وارث اذا ادعى احد انه وارثه والمنهوب من بين جماعة غير محصورين والمغصوب منهم والموروث ممن اعترف المورث بعدم ملكيته والمنسي صاحبه واحد المشتبهين اللذين
كل منهما الشخص وتلف احدهما او غير ذلك وما ذكرنا انما هو على سبيل الاصل المناسب لهذا المقام والا فلبعضها او كلها احكام خاصة مذكورة كل منها في موضعه ان
شاء الله كما ان الظاهر اختصاص الحكم بما لا يد عليه اصلا لا على عينه ولا على منفعته فلو كان شيء لم يكن يد على عينه ولكن كانت منفعته في يد واحد او جماعة محصورين
او غير محصورين ينتفعون به ولا يدعون ملكيته لا يحكم بملكية احد بمجرد ادعائه ولا يخلى بينه وبينه الا ببينة للاصل وعدم ثبوت الاجماع في مثل ذلك بل ثبوت عدمه
واختصاص النص بغير ذلك فلو كان هناك طريق مسلوك للعام او الخاص على القول بعدم كون الخاص ملكا لسالكيه لا يملكه احد بمجرد دعوى الملكية وكذا الخان
ورباط ينزل الناس من غير ادعاء ملكيته ولا اشتهار وقفيته او بركة كذلك يردون منها بل يحكم في الاول بكونه طريقا ويعمل فيه بما يعمل في الطرق وفي الاخيرين بمجهول
المالكية والله العالم **الرابعة** اذا ادعى كل منهم اشتراء العين من ذي اليد واقباض الثمن والعين المبيعة في يد البائع فهو من مسئلة تنازع المتداعيين فيما
في يد الثالث وقد مر وقد يذكر حكم ذلك منفردا لاجل بعض خصوصيات البيع الذي يظهر حكمه بالتامل **الخامسة** لو ادعى اثنان ان ثالثا اشترى من كل منهما
هذا المبيع وكل يطالبه بالثمن فان اقر لهما الزم بالثمنين لامكان الصدق وصحة البيعين بان يشتري من احدهما فباعه من الاخر ثم اشترى منه ولو اقر لاحدهما ان
الثمن له وحلف للاخر وان نكل اغرم له وان انكرهما ولا بينة حلف لهما ولو اقام كل منهما بينة ثبت البيعان ويلزم الثمنان الا في صورة لم يمكن الاجماع فيرجع الى المرجحات
المعتبرة الاتية في بحث تعارض البينات من الاعدلية والاكثرية ان كانت والا الى الاقراع فمن اخرجته القرعة قضي له بالثمن الذي شهدت به بينته بعد حلفه للاخر
فان امتنع حلف الاخر وحكم له فان امتنع قسم الثمن بينهما مع التشابه ويحكم لكل واحد منهما بنصف ما ادعاه من الثمن مع الاختلاف **السادسة** لو ادعى
كل واحد من شخصين كل واحد من ثوبين مثلا في يد كل منهما احدهما اما في يد الاخر فان لم يكن بينة يحلف كل منهما للاخر بنفي ما يدعيه لصاحبه ويحكم له بما في
يده وان كان لاحدهما بينة يحكم له بهما جميعا الذي في يد صاحب البينة والذي في يد الاخر لانه في يده ولا بينة لصاحبه لانه يحلف لدفع صاحبه عما في يده ولو كانت لهما
البينة يحكم لكل منهما بما في يد الاخر لما يأتي من ترجيح بينة الخارج **السابعة** اذا ادعى زيد على عمرو عينا في يد عمرو واقام المدعي بينة حكم له قطعا و
انتزعت من يد عمرو وتسلم الى زيد فان ادعى عمرو بعد اخذ زيد الملك السابق واقام البينة فاشهدت البينة على انها كانت له قبل الانتزاع لم يقبل بينته
وفاقا للشرايع وشارحه لانه ذو اليد ايضا نظرا الى انه يدعي ان الاخذ منه ظلم فكانها في يده لانه الان ليس ذا اليد قطعا والنزع عنه بحكم الحاكم ليس ظلما فلا
يدخل تحت ما دل على عدم قبول بينة ذي اليد بل يصدق عليه المدعي ولانه على ذلك يصير حال المدعي عليه خارجا وانتزاع العين من المدعي عليه ثانيا
سهلا بتأخير بينته الى الحكم والانتزاع لانه لا فساد في ذلك وكم من الحيل الشرعية التي يبنى عليها الاحكام ولا لانه نقض للحكم الاول وهو غير جائز لمنع كونه
نقضا وان عبر به في بعض وعدم لان النقض انما هو اذا كان ابطال الحكم الحاكم من جهة حكمه لا لدعوى اخرى بل لانه انما ينقض على الشهادة بالملك السابق فيرجع
الى تعارض الملك القديم واليد الحالية وسيأتي ان اليد مقدمة او بضم معها قوله لا اعلم له مزيلا او اعتقد ملكيته الان للاستصحاب ونحوهما بناء على قبولهما
فيرد بالعلم بالمزيل وهو حكم الحاكم بل وكذا لو قال وهو لي الان ملكه لان غايته انه امارة لحكم الحاكم بقطع الملكية فيبقى اليد الحالية بلا معارض وان
ادعى ملكا لاحقا بعد الانتزاع منه واقام عليه البينة فالوجه قبول البينة واسترداد العين لعدم التعارض بين البينتين وان اطلق الدعوى واقام البينة
المطلقة وقبلناها فالوجه القبول والاسترداد ايضا لعدم المانع وصدق المدعي وحكم في عدم نقض الحكم واسترداد العين على الاطلاق الشامل للصور الثلث

[illegible] مجهول المالك

اذا ادعى زيد على عمرو في عين يكون في يده واقام عليه بينة حكم له

ولكن قال على اشكال ويظهر وجه الحكم والاشكال مما ذكرنا ويبنى في ذلك الحكم في الصورة الاولى على ان بينة الخارج والداخل هل الخروج والدخول
عند الملك المدعى او حال التعارض وستعلم ان المعتبر حال التعارض للصدق العرفي **الثامنة** لو كانت العين بيديهما معا وادعى احدهما الكل والاخر
النصف ولا بينة فعلى ما ذكرنا في مسئلة ما اذا كانت العين بيديهما وادعى كل منهما الكل من ان الكل بيد كل منهما يكون النصف لمدعي الكل بلا معارض ويكون النصف انّ م
في يدهما معا فيكون هو المتنازع فيه وحكمه حكم العين التي يتنازع فيها اثنان بيدهما عليه من غير فرق بين المشاع والمعين وكذا في صورة البينة لهما يكون في النصف
حكم الذي يتنازع فيه اثنان واقاما البينة ويأتي حكمه وكذا يظهر حكم ما اذا ازداد ما يدعيه الاخر عن النصف او بعض او زاد المدعون عن الاثنين وبالجملة جميع ما يتصور الكل
من الاقسام **التاسعة** اذا تنازع الزوجان او ورثتهما او احدهما مع ورثة الاخر في امتعة البيت الذي في يدهما فان كان هناك بينة لاحدهما كلا او بعضا
قضى له به بلا خلاف وان لم يكن بينة فاختلفوا فيها على خمسة اقوال الاول انهما فيها سواء مطلقا سواء كان المتنازع فيه مما يصلح للرجال خاصة او النساء كذلك او
لهما وسواء كانت الدار لهما او لاحدهما او لثالث وسواء كانت الزوجية باقية او زائلة وسواء كانت يدهما عليه تحقيقا كالمشاهد او تقديرا فيحلفان او ينكلان
فيقسم بينهما بالسوية ويختص الحالف بالجميع لو حلف احدهما ونكل الاخر حكي عن ط وظاهر شا وصريح عد والايضاح والتنقيح ونسبه الاردبيلي في شرح شا الى
المتن وجماعة ولكن كلام ط ليس صريحا في اختصاص الفتوى بذلك لانه قال بعد القول المذكور وروى اصحابنا ان ما يصلح للرجال فللرجال وما يصلح للنساء فللمرأة و
ما يصلح لهما يجعل بينهما وفي بعض الروايات ان الكل للمرأة وعلى الرجل البينة لان من المعلوم ان الجهاز ينقل من بيت المرأة الى بيت الرجل والاول احوط انتهى
فان قوله والاول يحتمل ان يراد به ما افتى به اولا وحكى عنه وان يراد به ما رواه الاصحاب لكونه اولا بالنسبة الى الرواية الثانية ويؤيده ما في ف من جعله الاحوط
ذلك وكيف كان فلا يكون فتواه منحصرا بما حكي عنه اولا بل هو اما يكون احوط فيجوز غيره ايضا او يكون غيره احوط فيجوز ايضا بل يكون اولى ثم ان دليلهم على ذلك ما
مر في تنازع الشخصين في عين كان في يدهما من العمومات وغيرها فان هذه الدعوى ايضا فرد من ساير الدعاوى فيشملها ادلتها **الثاني** ان ما يصلح للرجال
خاصة يحكم به للرجل وما يصلح للنساء كذلك يحكم به للمرأة وما يصلح لهما يقسم بينهما بعد التحالف او النكول حكي عن الشيخ في ب وف والاسكافي والحلي في السر و
ابن حمزة والكيدري وفع وظ يع وير والمهذب وس وقربه القاضي ولكن في الدعوى بعد الطلاق بل هو مذهب الاكثر كما في لك وح يع بل هو المشهور كما
في يع وصريح النكت بل عن ف وفي السر الاجماع عليه ونسبه في ط كما مر الى روايات الاصحاب لقضاء العادة بذلك ولصحيحة رفاعة اذا طلق الرجل امرأته وفي
بيتها متاع فلها ما يكون للنساء وما يكون للرجال والنساء قسم بينهما قال واذا طلق الرجل المرأة فادعت ان المتاع لها وادعى الرجل ان المتاع له كان
له ما للرجال ولها ما للنساء وموثقة يونس في المرأة تموت قبل الرجل او رجل قبل المرأة قال ما كان من متاع النساء فهو للمرأة وما كان من متاع الرجال
والنساء فهو بينهما ومن استولى على شيء منه فهو له وفي موثقة سماعة عن رجل يموت ما له من متاع البيت قال السيف والسلاح وثياب جلده واختصاص
الاولى بالطلاق والثانية بالموت غير ضاير للاجماع المركب وتتميم كل منهما بالاخرى لعدم القائل وكذلك لا يضر عدم تصريح صدر الصحيحة والخبرين الاخيرين
بالتنازع لشمولها له مضافا الى الظهور ها فيه سيما مع ضم ذيل الصحيحة وكذا لا يضر عدم اشتمال كل من الصدر والذيل والخبرين على الاحكام الثلثة بعد اشتمال
الكل للكل مضافا الى ظهورها فيه سيما مع ضم ذيل الصحيحة وكذا لا يضر عدم اشتمال كل من الصدر والذيل والخبرين ثبوت الحكم في صورة صلاحية المتاع لهما
بما مر في القول الاول وفي الصورتين الاخريين بالظهور المستند الى العادة **والثالث** ان القول قول المرأة مطلقا في المتاع المتنازع فيه كله لها الا ما اقام
الرجل عليه البينة وهو المحكي عن صريح الشيخ في صا وظاهر الكليني في في وحجه في ح يع وحكاه الاردبيلي عن بعض ايضا لصحيحة البجلي هل قضى ابن ابي ليلى بقضاء ثم رجع
عنه فقلت له بلغني انه قضى في متاع الرجل والمرأة اذا مات احدهما فادعى الحي وورثة الميت او طلقها الرجل فادعاه الرجل وادعته المرأة باربع قضيات فعدها
الراوي الى ان قال في الرابعة ثم قضى بعد ذلك بقضاء لولا اني شاهدته لم اروه عليهم ماتت امرأة منا ولها زوج وتركت متاعا فرفعته اليه فقال اكتبوا الي المتاع
فلما قرأه قال للزوج هذا يكون للرجل والمرأة فقد جعلناه للمرأة الا الميزان فانه من متاع الرجل فهو لك الى ان قال فقلت ما تقول انت فيه فقال القول الذي
اخبرتني انك شهدته وان كان قد رجع منه فقلت يكون المتاع للمرأة فقال ارأيت ان اقامت بينة الى كم كانت يحتاج فقلت شاهدين فقال لو سألت من
بينهما يعني الجبلين ونحن يومئذ بمكة لاخبروك ان الجهاز والمتاع يهدى علانية من بيت المرأة الى بيت زوجها فهي التي جاءت به وهذا المدعي فان زعم انه احدث
فيه شيئا فليأت عليه بالبينة وقريبة منها الصحيحة الاخرى له ولاسحق بن عمار وفيها الا الميزان فانه من متاع الرجل فللرجل وصحيحته الثالثة وهي ايضا قريبة
منها الا انها لا تتضمن استثناء الميزان وفي اخرها فقال ابو عبد الله عليه السلام الفتيا الاخير وان كان قد رجع عنه المتاع متاع المرأة الا ان يقيم الرجل البينة قد
علم من بين لابتيها يعني بين جبلي منى ان المرأة تزف الى بيت زوجها بمتاع **الرابع** ان ما لا يصلح الا للرجال فهو للرجل وما يصلح لهما او للنساء خاصة فهو للمرأة
وهو مذهب الصدوق في يه ومستنده الصحيحين الاولين المتقدمين دليلا للثالث **الخامس** الرجوع في ذلك الى العرف العام او الخاص الدال على
اختصاص بعضه باحدهما فان وجد عمل به وان فقد او اضطرب كان بينهما نصفين و [illegible] الفاضل في لف والشهيد الى في النكت وضه والمحقق الشيخ علي و
استقربه في الكف واستحسنه في المهذب ونفى عنه البأس في ح يع للصيمري لان عادة الشرع في باب الدعاوى بعد الاعتبار والنظر راجعة الى ذلك ولهذا حكم
بقول المنكر مع اليمين بناء على الاصل وكون المتشبث اولى من الخارج لقضاء العادة بملكية ما في يد الانسان غالبا فالحكم بايجاب البينة على من يدعي خلاف الظاهر و
الرجوع الى من يدعي ظاهر العرف ويؤيده استشهاده عليه السلام بها العرف حيث قال قد علم من بين لابتيها وقال لو سألت من بينهما **اقول** اما ما ذكروه دليلا للقول
الاول فهو حسن على ما اسلفنا في مسئلة التداعي فيما كان بيد المتداعيين من ان يد كل منهما على النصف ومن ان كلا منهما مدع ومنكر ولكن قد عرفت ما في

في تنازع الزوجين في امتعة البيت واقسامها

في القول بان متاع الدار كلها للزوجة

في التفصيل بين ما لا يصلح الا للرجال بانه للرجل وما عداه للمرأة فهو لها

الاساس

الاسطر الثاني ويمكن منع الاول هنا لانه انما كان فيما اذا علم ان المدعى به بيدهما معًا وهو هنا غير معلوم وليس ايض مما لم يكن يد لاحدهما عليه واما ما ذكرناه من الاخبار للمسئلة المذكورة فهي غير مفيدة للمورد لانها اما مخصوصة باعيان خاصة ليس المورد منها او مخصوصة بالمورد حاكمة فيه بغيره للتلازم مع انه لو سلم الاساس فهما عامان واخبار المسئلة خاصة يجب تخصيصهما بها سيما مع موافقة الخصوص للشهرة المحققة والمحكية والاجماعات المنقولة و ندرة القائل بحكم العموم للمورد سيما مع ما عرفت من عدم اقتصار فتوى ط بذلك ورجوع الفاضل عنه في لف وعدم ظهور كلامه في شاء على الحكم بذلك فلا محيص عن قطع النظر عن ذلك القول وتركه واما ما ذكروه دليلا للثاني فاما اول دليليه وهو قضاء العادة فانه ان اريد به قضاء العادة في المالكية بمعنى ان العرف والعادة يقضيان بان ما يصلح للرجال فهو من مال الرجال وكان هو ملكه وهو الذي جاء به وما كان للنساء فهو من مال النساء كذلك وما يصلح لهما فهو يحتمل الامرين ففيه اولا انه ليس كذلك كليا ولا غالبا فكم من امرأة معسرة من بيت فقير يعلم انها لا تملك شيئا او الا قليلا تزوجها رجل من الاغنياء المتمولين وبيتها هاهنا من الالبسة النسائية والحلي والحلل ما لا يحصى كثرة وقد يموت احدهما في اسرع وقت يعلم انه لم يتمكن الزوجة من تحصيل هذه الاشياء بها وكم من امة يعتقها مولاها ويتزوجها ولا شيء لها وكم من امرأة مات اخوها او ابوها او ولدها او زوجها السابق فيرث منه البسة رجالية واسلحة و سروجا وكم من رجل ماتت زوجتها السابقة او امها او بنتها او اختها فيرث منها امتعة وحليا وثيابا نسائية وثانيا انه ان اريد بالعادة عرف زمان خاص وبلد مخصوص نادر فظ ان مثل ذلك مما لا يعتنى به الفقيه ولا يجعله دليلا على حكم كلي عام يشمل الازمان والبلدان جميعا وان اريد غيره ذلك فهو ليس كذلك كما يشاهد في هذه الازمان بل يقطع به من قبل ذلك بكثير وفي اكثر هذه البلدان من ان الزوج يجيء باكثر الالبسة النسائية وحليها والزوجة الموسرة بفقد حالها تجيء بلباس لزوجها وهذا امر متعارف مشاهد مع ان هذا امر مختلف باختلاف الازمان والاشخاص والبلدان والقرى والطوائف اختلافا محسوسا مشاهدا وان اريد بقضاء القاعدة قضائها في اليد كان المراد تعيين ذي اليد منهما حيث ان الغالب اثبات من يده منهما في متاع البيت حتى يحكم بمقتضى اليد ففيه انه ان اريد القضاء العلمي كما يظهر من المحقق الاردبيلي فهو توهم اما مطلقا او الا نادرا في مثل اللباس الذي يلبس كل يوم او غالبا وان اريد الظني فمع انه ايض لا يحصل كليا فان من المشتركات ما يظن انه بيد المرأة يتصرف فيه في البيت كالاواني و[والسفرة] وغيرها لا حجية فيه ولا يعد مثل ذلك قضاء مع ان العيان في بعض البلدان ان التصرف في ادوات الرجالية ايض مع النساء واما ما في دليليهما وهو الاخبار فهو حسن الا انه يعارضها الاخبار الثلثة التي بعد ما للتحلي فلا بد ان ينظر في حال المتعارضين وسيأتي واما دليل القول الثالث وهو الاخبار الثلثة المشار اليها فالاخيرة منها وان طابقته ولكن الاوليين لا يطابقانه لدلالتهما على اختصاص ما يختص بالرجال بالرجل فانه الذي حكم به ابن ابي ليلى اخيرا وصحيحة الامام والمتاع الذي كتبوه وحكم فيه للمرأة مصرح به فيهما بكونه [بكونه م] للرجل والمرأة وهو المراد من قوله فقلت يكون المتاع للمرأة فان اللام للعهد بقرينة قوله القول الذي اخبرتني ولو اريد مطلق المتاع يحصل التعارض بين القولين والتنافي ولو لم يجعل الاول قرينة للثاني ايض يحصل الاجمال في المراد ويجب الاخذ بالمتيقن وهو متاع الرجال والنساء ولم يعلم ايض دخول ما يختص بالرجال في الجهاز الذي يجاء به من بيت الزوجة بل الظ اما متاع النساء خاصة او المشترك اذ لا يرتاب احد في ان للزوج ايض في البيت شيئا لا انه لم يدخله عاريا فلا يحتاج فيما يختص بالرجال ولو شيئا الى البينة بل نقول انه يعلم كل من يعين لا بينها بل كل احد ان الزوج ليلة الزفاف لم يكن جالسا في بيته عاريا مكشوف الراس والعورة بلا فراش ولا وطاء ولا انية ولا ابريق ولا كوز ولا سراج ينتظر لان يجيء الزوجة بهذه الاشياء والغالب ان لباسه غير مختص بما لبسه ح ايض وعلى هذا فيكون للزوج ايض شيء في البيت قطعا فيحصل الاجمال في المراد من التفصيل المذكور ولا يصلح قرينة لشيء ولكون الاوليين اخص مطلقا من الاخيرة يجب تخصيصها بهما مع ان الواقعة في الجميع واحدة وعلى هذا فلا تصلح تلك الاخبار دليلا لذلك القول اصلا مع ان وجود القائل بهذا القول غير معلوم فان نسبته الى الكليني ليست الا لمجرد نقل هذه الاخبار كما صرح به من نسبه اليه وهو لم ينقل الا الخبرين الاولين فلو صحت النسبة من هذه الجهة لكان هو ايض كالصدوق وه قايلا بالقول الرابع وما ذكره الشيخ في كتابي الاخبار سيما الاستبصار ليس صريحا بل ولا ظاهرا في الاختيار وانما اراد فيهما ابداء الاحتمال لاجل الجمع بين الاخبار ومنه يظهر سقوط هذا القول ايض من درجة الاعتبار واما دليل القول الرابع وهو الخبران الاولان للتحلي او مع الثالث بعد الجمع فهو كان حسنا لولا معارضته مع اخبار القول الثاني وندرة القايل بمضمونهما بل لا يعلم قايل به فان عبارة الصدوق ليست صريحة في اختيار ذلك وانما ذكر ذلك في بيان معنى الحديث [وسيأتي الكلام فيه]

واما القول الخامس فمراد القائل به اما الرجوع الى العرف والعادة في الحكم بالملكية يعني ان ما يحكم العرف والعادة بكونه ملكا للزوج يحكم به له وما يحكمان فيه بكونه ملكا للزوجة يحكم به لها او مراده الرجوع اليهما في تعيين ذي اليد اي ما جرت العادة فيه بكونه في يد الزوجة يحكم بكونه في يدها فيقدم قولها بدون البينة مع اليمين وما جرت فيه بكونه في يد الزوج يحكم بكونه في يده كذلك وعلى الاول اما يكون المراد الملكية الحالية اي يرجع الى العرف والعادة فيحكم بالملكية للزوج حال التنازع فيما يحكمان ح بكونه ملكا له وبالملكية للزوجة كذلك او يكون المراد الملكية السابقة اي يرجع الى بناء العرف والعادة فيما يجيء به الزوجة الى بيت الزوج من مالها وياخذه الزوج من ماله ويجيء به فيبني الحكم عليه وعلى جميع التقادير اما يكون المراد بالعرف والعادة ما يفيد منهما العلم او الاعم منه ومن الظن فان كان المراد العلم فلا كلام علمنا للعرف والعادة في الملكية السابقة في امتعة البيت من حيث هي كذلك ابدا لا في الازمنة السابقة ولا اللاحقة و اين يحصل ذلك العلم لولا الامور الخارجة ولو فرض حصول العلم بذلك لا لاجل العادة المفيدة للعلم فنحن نسلم الحكم فيه ولكنه ليس مخصوصا بامتعة البيت بل كل شيء علم الحاكم انه من مال احد المدعيين باحد طرق العلم او انه بيده يحكم له بمقتضاه وان كان المراد الاعم فحصول الظن بالملكية السابقة سيما اذا مضت من مدة النكاح مدة متطاولة كخمسين سنة او ستين مشكل غالبا ولو قطع النظر عن ذلك فلا نضايق بتسليم الظن العادي في بعض الاشياء بالنسبة الى بعض الاشخاص او الطوائف

في ردّ دليل القول الثاني

في ردّ دليل القول الثالث

في ردّ دليل القول الرابع والخامس

في بعض البلاد او الازمان وان منعه صاحب التنقيح ايض ومنع الرجحان ولكن ما الدليل على اعتبار ذلك الظن فانه لو كان المناط هو الظهور والظن لم يكن له
جهة اختصاص بمتاع البيت والزوج والزوجة بل لزم الاخذ به في غيره كذلك المولى كدعوى الرجل مع اخته ويعتبر الظن الحاصل من الشاهد الواحد بل من حال المدعي
والمدعى عليه ولا يمكن ان يق انه خرج بالاجماع اذ الاجماع لم يختص بموضع دون موضع بل انعقد على عدم اعتبار الظهور في غير الظنون المخصوصة في هذا الباب والعجب كل العجب من
الفاضل حيث استشهد لاعتبار الشارع الظهور من باب الدعاوى بقبول قول المنكر مع اليمين باعتبار قضاء العادة بملكية الانسان ما في يده ولم يستشهد
لعدم اعتبار الظهور بعدم قبول دعوى المدعي العادل المتدين شيئا في ذمة الفاسق المتغلب ولو ضم معه شهادة فاسقين مورثة لشدة الظهور ونحو ذلك
مع ان تقديم قول المنكر لا يختص بالاعيان الكائنة في اليد بل يشمل ما في الذمة ايض مع ان منشأ التجار وكتاب العالم اذا كان بيد شخص معروف بالسرقة وخرج من بيت
التجار والعالم لو ادعاه التجار والعالم يقدم قولهما لا ذي اليد السارق مع ان الظ خلافه فيعلم ان ذلك ليس لاعتبار الظهور والمظنة هذا اذا كان المراد الملكية السابقة
ولو اريد الملكية الحالية فلا وجه لحصول العلم او الظن بها من حيث انه متاع البيت ولعلهما الزوجان اصلا او كيف يعلم او يظن بما وقع بينهما في زمان اجتماعهما
وكذا الكلام ان كان المراد تعيين ذي اليد بالعرف والعادة فان قيل التعليل الذي ذكره الامام في الاخبار الثلثة بقوله عليه السلام يعلم من بين لابتيها الخ يدل على اعتبار العادة
في ذلك قلنا العلة المذكورة هي العلم كما في بعضها والاخبار العلمي الذي هو وظيفة البينة كما في بعض اخر ولا كلام فيه وانما الكلام في تحقق العلم العادي كما هو
المعلوم ولعله كان عادة مخصوصة معلومة في بلده صلى الله عليه في ذلك الزمان مع ان في التعليل اجمالا لا يتم الاستدلال به كما مرت الاشارة اليه ومن ذلك ظهر خلو هذا
القول عن الدليل التام ايض فلا ينبغي الارتياب في سقوطه من البين ايض وظهر بطلان الاقوال الثلثة التي هي غير الثاني والرابع وبقي الكلام فيهما وفي دليلهما
فنقول لا شك في كون متاع النساء للنساء للتصريح به في روايات القول الثاني وعدم دلالة سائر الروايات على خلافه ان لم يدل عليه بالاولوية او العموم ولا
في كون متاع الرجال للرجال للتصريح به في صحيحة رفاعة وموثقة يونس عنه وصحيحة البجلي الاولى من غير معارض ايض سوى عموم صحيحة البجلي الاخيرة وتخصيصها بالخصوصيات
متعين مع ان في عمومها نظرا لان الظاهر ان المراد بمتاع المرأة فيها هو المتاع الذي حكم فيه ابو ليلى وصرح بانه يكون للرجل والمرأة نعم يقع التعارض بين الاخبار
في المتاع المشترك فان صريح صحيحة رفاعة وموثقة يونس انه يقسم بينهما وصريح الصحاح الثلثة للبجلي التي هي صحيحة واحدة حقيقة وان كان بعض رجال سندها
مختلفة انها للمرأة فلا بد من الترجيح ولا شك انه للاولين لمخالفة الاخيرة للشهرة العظيمة القديمة والجديدة بل عدم عامل بها صريحا البتة سوى المشايخ
الثلثة واثنان منهما وان شاركا الاخر في ذلك الحكم ولكنهما خالفاه في حكم متاع الرجال وخالفا الصحاح ايض فليس عامل بها الا الصدوق خاصة و
عمله ايض غير معلوم كما مرت اليه الاشارة بل في عمل الشيخين الاخيرين ايض فلا شك ان مثل ذلك الخبر ليس بحجة وان لم يكن له معارض فكيف معه هذا مع ما
في دلالة الصحاح على اطلاق الحكم وكليته من المناقشة لمكان التعليل المذكور فيها فان مقتضاه ان الحكم المذكور مخصوص بما يوجد فيه العلة وهو العلم
بان الزوجة اهدت الجهاز والمتاع الى بيت الزوج ولم يعلم ان للزوج ايض فيه شيئا فلا يجري فيما علم ان الزوجة لم تهد الجهاز اليه او لم يعلم ذلك او علم
ان الزوج ارسل امتعة الى بيت الزوجة وهي اهدتها او وقع شيء اخر الى بيت الزوج كما هو متعارف الان في كثير من البلدان او علم ان الزوج ايض في بيته امتعة
وبالجملة لا يثبت الحكم في غير مورد يجري فيه العلة كما هو الان في اكثر البلدان وظهر من ذلك ان الترجيح للروايتين الاوليين الحاكمتين بان المتاع يقسم بينهما
وان الحق هو القول الثاني فعليه العمل **فروع** أ اعلم ان اخبار المسئلة خالية عن ذكر اليمين وان ساير الظ منها انتفاؤها ولا دليل على ثبوت اليمين
الا عموم ما اليمين على من ادعى عليه بجعل المرأة مدعى عليها فيما يصلح لها والرجل فيما يصلح له وكل منهما في النصف فيما يصلح لهما وقد عرفت حالها في مثل المورد
الا ان ظاهر الاصحاب الاتفاق على ثبوتها ومن لم يتعرض لها فانما هو لاجل كون المقام مقام بيان من تقدم قوله فقط ويؤيد ثبوتها الاعتبار ايض فان ما
يصلح للمرأة لو كانت بيدها في غير بيت زوجها وادعاه الزوج لا يترك للمرأة بدون يمينها فكيف اذا كان في بيت الزوج ولم يثبت يدها وكذلك الرجل ويمكن
ان يجعل ذلك دليلا بالاولوية فالظ ان الاحكام الثلثة انما هي بعد اليمين فيحكم بمقتضاها ومع النكول يحكم بمقتضاه وهذا ظاهر اذا كانت الدعوى
بين الزوجين نفسهما ولو كانت بين احدهما ووارث الاخر فيحلف احدهما فيما يتعلق به على البت والوارث فيما يتعلق به على نفي العلم بانه من مال المدعي لان الاخبار
مطلقة بانه من مال مورثه ولم يثبت الاجماع لو كان هنا على الازيد من ذلك ويؤكده انه يكفي فيما في يد مورثه ولم يثبت الاجماع لو كان هنا على الازيد
من ذلك ويؤكده انه يكفي فيما في يد مورثه بذلك الحلف لو ادعى على الوارث وهذا اقوى منه لتصريح الاخبار بانه له ويجب ان يكون الحلف على الوارث
بعد ادعاء المدعي العلم عليه والا فيعطى بلا يمين ويحتمل ثبوت اليمين عليه الا اذا اقر المدعي بعدم علمه بناء على ان يقول ان هذا اليمين جزء الحكم لا انه
حق لغيره كاليمين الاستظهارية وجزء البينة ومنه يظهر الحكم لو كانت الدعوى بين الوارثين فيحلف كل منهما على نفي العلم بالتفصيل المذكور ولو كان
احد الوارثين او كلاهما صغيرا او مجنونا او غائبا يدفع ما يتعلق به الى وليه بدون يمين كما اذا كان بيد مورثه في بيت اخر لاطلاق الاخبار بانه له و
لا يقصر ذلك من حكم الشارع باقتضاء اليد الملكية **ب** الحكم المذكور مخصوص بمتاع البيت الذي لم يعلم انه بيد احدهما او تصرفه بخصوصه ولو علم ذلك
علم ذلك كالثوب الذي على الرجل او المرأة او الحلي الذي عليها فهو لذي اليد بعد اليمين لقوله عليه السلام في موثقة يونس ومن استولى على شيء منه فهو له وعلى
هذا فلو كان في الدار بيت او في البيت مخزن كان بيد احدهما اي هو الذي تغلق بابه ويفتح مفتاحه بيده دون الاخر وبالجملة يكون بيده خاصة عرفا
فيحكم بما فيه له وان كان مما يصلح للاخر او مشتركا الا اذا كان اغلاقه وفتحه بامر الاخر او باذنه او لاجل مصلحة اي لا يكون بحيث لا يقال عرفا انه بيت
ذلك او مخزنه وبيده عليه دون الاخر وكذا لو كان في البيت صندوق هو ملك احدهما او مفتاحه بيده ولا يدخل الاخر يده عليه بدون رضاه ايض

في اختصاص الحكم بمتاع الدار

مختص

كتاب القضاء والشهادات

يختص الحكم بمتاع البيت او الدار الذي هما يسكنانه و يتردد ان فيه لا غير ذلك كما يظهر من التعليل الوارد في صحيحة حجاج البجلي حيث قال يهدى الى بيت زوجها وكذا يظهر من صحيحة رفاعة و موثقة سماعة واما قوله في موثقة يونس وما كان من متاع النساء وكذا قوله وما كان من متاع الرجال والنساء فلا بد له من قيد مثل قوله ما كان متعلقا بهما او بيدهما او في بيتهما او نحو ذلك وحيث لا يعلم القيد فيقدر المتيقن وهو متاع البيت كما في ساير الاخبار والمراد من متاع البيت ما يكون في بيتهما منتفعا به اي شيء كان ولذا مثل بعضهم لما يصلح للرجال منه بالاسلحة والمناطق ولما يصلح لهما بالفرش والحبوب وعد في موثقة سماعة السيف والسلاح من متاع البيت وليس المراد ما يتعارف التمتع به في البيت كما في لفظ اثاث الدار ويشترط ان يكون البيت او الدار مما يتعلق بهما و يتصرفان فيه فلو كان للزوج بيت معين في الدار لا مدخل لها فيه او غيره لا يجري الحكم في متاعه ومنه بيت الضيافة للرجال و بيت الحكم والتدريس والاصطبل الذي يختص بالتصرف فيه الرجل ولو كان لاحدهما شيء خارج البيت يحكم فيه بذي اليد منهما ولو كان بيد ثالث يصدق قوله في حقهما كما مر بافتها ؟ لا فرق في الحكم المذكور بين ما اذا كان التداعي في تمام متاع البيت او بعضها لاطلاق الادلة هـ اعلم ان الحكم في اكثر الاخبار المذكورة مخصوص بالزوجة الدائمة لتصريح صحيحة رفاعة بالطلاق المختص بها واشتمال الصحاح الثلث على قوله طلقها المختص بالمرءة التي هي مرجع الضمير بالدائمة او الموجب للتوقف في التخصيص والعموم ولكن مقتضى اطلاق المرءة في موثقة يونس ثبوت الحكم في المنقطعة ايضا وهو مقتضى دليل القائلين بالقول الاول لان مرجعهم الى العمومات الجارية في كل احد ومنه المنقطعة وكذا دليل القائلين بالقول الاخير وهو الرجوع الى العرف لان تحقق والا فالى العمومات ولذا اجري هذا الحكم في تداعي العطار و التجار في الاتهام ومنه يعلم عدم انعقاد اجماع على التخصيص بالدايمة وح فالعمل بمقتضى اطلاق الموثقة مع عدم منافاة اختصاص البواقي له اولى واظهر ولو ادعى احدهما اليد المستقلة على بعض المتاع فان كان مما يختص به فلا يترتب ثمرة على التنازع لاتحاد حكمه مع ثبوت اليد وعدمه ولو ادعاها في المختص بالاخر او المشترك بين ثبتت ولا في ذلك فعلى مدعي اليد الاثبات فان اثبتها فقدم قوله والا فله احلاف الاخر فان نكل فعليه حكمه وان حلف بنفي اليد المستقلة ويقتضي حكم متاع البيت الذي لا يستولي عليه احدهما ز هل الحكم المذكور مخصوص بما لم يعلم فيه ملكية السابقة لاحدهما او لما فيما علم فيه فيستصحب حتى يظهر خلافه او لا بل يجري فيه ايضا مقتضى التعليل المذكور في الصحاح الثلث الاول لانه صرح بان هذا الحكم لاجل ملكية الزوجة السابقة ولو ادعى الزوج انه احدث في البيت شيئا فعليه البينة ولا يضر ترك العمل باصل الحكم فيها الان ترك جزء من الحديث لمعارض لا يوجب ترك الباقي ولكن مقتضى اطلاق ساير الاخبار الاول فيتعارضان بالعموم من وجه ويرجع الى استصحاب الملكية بل اليد السابقة ايضا فالحق هو الاول الا ان يعلم يد مستقلة خالية فيه للاخر فيقدم على الملكية السابقة والله العالم

الفصل السادس في نبذة من احكام تعارض الملك السابق

واليد وتعارض البينات وتصادقهما بحيث يستلزم العمل بكل منهما تكذيب الاخرى والا فيجب التوفيق بينهما والعمل بكل منهما لكونه حجة شرعية وهو غالبا يكون في تنازع الاعيان وقد يتحقق في الديون اذا بين المدعي السبب كان يقول له علي عشرة ثمن الفرس الفلاني الذي بعته يوم كذا واقام عليه بينة و اقام المدعى عليه البينة على ان هذا الفرس بعينه مات بشهر قبل ذلك عند المدعي وقد يتحقق في ساير الحقوق ايضا كان يقيم المدعي البينة على انه جرحه اليوم الفلاني في موضع كذا واقام المدعى عليه البينة على انه كان في ذلك اليوم في بلدة اخرى بينهما مسافة عشرة ايام ثم العين التي تعارضت فيه البينات اما يكون في يد احد المتداعيين او بيدهما معا او بيد خارج عنهما او لا يكون عليها يد وبين احكامه في مسائل

المسألة الاولى

اذا كانت في يد احدهما واقام كل منهما بينة فللاصحاب فيه اقوال الاول ترجيح بينة الخارج مطلقا سواء شهدت البينة من الجانبين بالملك المطلق او المقيد بالسبب او التفريق وهو المحكي عن والد الصدوق والشيخ في كتاب البيوع من ف والديلمي وابن زهرة والكيدري وعن الغنية دعوى اجماعنا عليه واختاره طائفة من المتاخرين منهم بعض مشايخنا المعاصرين ودليلهم على ذلك الاجماع المنقول والمستفيضة المصرحة بان البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه فان التفصيل قاطع للشركة ومقتضاها اختصاص قبول البينة من المدعي كما استدل به اكثر الاصحاب او يدل عليه صريحا خبر منصور الذي لو كان فيه ضعف فبالشهرة مجبور رجل في يده شاة فجاء رجل فادعاها فاقام البينة العدول انها ولدت عنده ولم يهب ولم يبع وجاء الذي في يده بالبينة مثلهم عدول انها ولدت عنده ولم يهب ولم يبع فقال ع حقها للمدعي ولا اقبل من الذي في يده بينة لان الله تعالى انما امران يطلب البينة من المدعي فان كانت له بينة والا فيمين الذي هو في يده هكذا امر الله عز وجل وهذه الرواية بنفسها ايضا حجة مستقلة على المطلق وذكر السبب في السؤال غير ضاير لعموم الجواب والعلة والرضوي المنجبر ضعفه بما ذكر قال ع فاذا ادعى رجل على رجل عقارا او حيوانا او غيره واقام بذلك بينة واقام الذي في يده شاهدين فان الحكم فيه ان يخرج الشيء من يد ما لكه الى المدعي لان البينة عليه ومبنى استدلالهم على اصالة عدم حجية بينة الداخل فلا يرد عليهم انه ان كان بناؤهم على عدم حجيتها فهو مناف لقبولها في بعض الموارد وان كان على قوة الظن فقد يكون الظن الحاصل من بينة الداخل اقوى من بينة الخارج فانك قد عرفت ان الاول هو الاصل لا ينافي الخروج عنه بالدليل قيل ظاهر المستفيضة ان وجوب البينة على المدعي لا عدم الحكم بها لو اقامها المنكر اي البينة على المدعي ولا يكلف المنكر بحجيتها واليمين ايضا لا يجب الا على المنكر فالتفصيل انما هو في الواجب لا في الجائز فنقول بسماع بينة المنكر ايضا كما صرح به جماعة في موارد عديدة منها ما ذكروا في مقام تعارض البينات بانهما تعارضتا فتساقطتا والساقط لا يكون الا مع حجيتهما او بان لذي اليد اليمين والبينة وبتقديم الاعدل والاكثر منهما ومنها ما ذكره الفاضل في عدة من كتبه والشهيد في س من سماع بينة ذي اليد قبل المخاصمة للتسجيل وبعدها لدفع اليمين ويدل على سماع بينة الداخل ايضا عموم قولهم احكام المسلمين على ثلثة شهادة عادلة ويمين قاطعة وسنة ماضية وقوله سبحانه النبي من الانبياء اقض بينهم

في عدم الفرق بين كون المتاع جميع متاع البيت او بعضه

يحكم

في تعارض ملك السابق واليد وتعارض البينات وتقديم بينة الخارج

بحجيتهما

بالبينات واضعفهم الى اسمي وكون قول العدلين دليلا شرعيا غالبا وخصوص الاخبار كصحيحة حماد الحاكية لامر اللعين عيسى بن موسى في المسعى اذ راى ابا الحسن
موسى مقبلا على بغلته فامر رجلا ان يدعي البغلة فاتاه وتعلق باللجام وادعى البغلة فثنى ابو الحسن رجله ونزل عنها وقال لغلمانه خذوا سرجها وادفعوها
اليه فقال والسرج ايضا لي فقال كذبت عندنا البينة بانه سرج محمد بن علي واما البغلة فانا اشتريناها منذ قريب وانت اعلم بما قلت ورواية فدك
المتقدمة فانه لو كان اقامة البينة للمنكر بلا فائدة وغير مجوزة لكان اولى بالمجادلة به مع ابي بكر ورواية حفص السابقة حيث قال فيها ايجوز لي ان اشهد له الى
غير ذلك واما رواية منصور فيمكن ان يكون وجه التعليل فيها ان الله حكم باعمال بينة المدعي واحقاق حقه بمجرد البينة وان ثبت للمدعى عليه ايضا بينة لانه
لا يمكن ثبوت حق المدعى عليه بالبينة اذا لم يكن للمدعي بينة **اقول** اولا ان ما ذكره من ان غاية ما يفيد الخ فيه انه لو سلمنا ان معنى قولهم البينة على المدعي
واليمين على المدعى عليه ما ذكره من التفصيل بين الواجبين دون الجائزين معينا او احتمالا لا نمنعه كما ياتي يرد عليه انه يمكن للمستدل ان يقول انه على
التقديرين يثبت ترتب الاثر على بينة المدعي واما اثر بينة المنكر فيكون احتماليا بل يكون مسكوتا عنه على ذلك الاحتمال ايضا والاصل عدمه وما ذكره دليلا
لتاثيره غير ناهض كما ياتي فيمكن تتميم الاستدلال ايضا وثانيا انه على ما ذكره يجوز للمنكر الحلف ويجوز اقامة البينة وقد مر في بحث كيفية الحكم جواز ترك المدعي
لبينة الغائبة او الحاضرة والاكتفاء باحلاف الخصم وقد عرفت نفيهم الخلاف فيه واذا جاز للمدعي ترك بينته وللمنكر دفع الحلف بالبينة فاين الوجوب الثابت
لهما من هذه الاخبار هذا مع ان سماع بينة المنكر مقام اليمين في غير مقام التعارض ثم كيف وقال بعض مشايخنا المعاصرين ان وظيفة ذي اليد اليمين دون
البينة فوجودها في حقه كعدمها بلا شبهة ولذا لو اقامها بدلا عن يمينه لم يقبل منه اجماعا ان لم يقمها المدعي انتهى وثالثا ان الامام في هذه الاخبار ليس في مقام
بيان التكليف حتى يفيد الوجوب او الجواز وانما هو في مقام التوقيف وبيان الحكم الوضعي وهو المتبادر من هذا الكلام في ذلك المقام فالمعنى ان حكم الله
الموظف الذي وضعه هو اثبات المدعي بالبينة والمدعى عليه بالحلف والتفصيل قاطع للشركة في التوقيف والوضع فلا يترتب اثر على بينة المدعى عليه الا
بدليل الخروج ورابعا ان ما ذكره من قول جماعة بسماع بينة المدعى عليه في موارد مع كون اكثرها من الاقوال النادرة الشاذة لو سلم غير مفيد اذ نحن لا
نقول بكون ذلك من باب القاعدة ويقبل التخصيص كما خص جانب المدعي بثبوت اليمين عليه مع الرد ومع الشاهد الواحد ومع كون الدعوى على الميت
وفي الدماء وغير ذلك فلا يصير ذلك دليلا على صرف اللفظ عن ظاهره ولا موجبا لاثبات حجية بينة المنكر الذي هو خلاف الاصل في غير تلك الموارد وخامسا
ان استدلاله بسماع بينة المنكر بالعموم الذي ذكرها باطل جدا اذ لا عموم في الحديث الاول اصلا فان المعنى ان الحكم يتحقق باحد هذه الامور واما ان
مواردها اين هي فلا يعلم من الخبر ولذا لا يحكم في المدعي باليمين وليست السنة الماضية في جميع الموارد واما الثاني فلو كان عاما لاقتضى الجمع بين البينة
واليمين في جميع الموارد لا قبول البينة فقط بل لا دلالة له على قبولها اصلا فان المراد منه العمل بكل في مورده الثابت شرعا وسادسا ان كون قول العدلين
دليلا مطلقا حتى في موقع التنازع وعن المنكر اول الكلام والاستقراء المفيد غير ثابت وسابعا ان الاستدلال بصحيحة حماد غريب جدا لانه لم يكن في مقام اقامة
البينة والتنازع وانما ترك الامام البغلة توقيا لدينه حيث كان يجوز صدقه فيها مع جواز رد قوله كما صرح به في رواية حفص المتقدمة ولو وجدت البينة على ان
السرج لمحمد بن علي فكان يعلم انه كاذب فيه فلم يعطه وثامنا انه لا دلالة لرواية فدك على ما رام اذ لعل المخالفين يجوزون بينة الداخل فلا يصير ما ذكره حجة عليهم
مع انه يكفي للحاجة حجة واحدة وتاسعا ان رواية حفص ليست صريحة في جواز الشهادة وقبولها عنه في جميع الموارد وموضع التنازع فلعل المراد نسبته
اليه كما صرح به الامام بعد ذلك او بشهادته بالملك الاستصحابي او ملكية الامس ونحو ذلك مع ان جواز الشهادة لا يستلزم جواز القبول الا ترى ان الفاسق لو ليشهد
سئل الامام لو رايت في يد احد شيئا ايملكه ايجوز لي ان اشهد له بحيث يقوله نعم ولا يقول انك غير مقبول الشهادة وعاشرا ان الامام ع قال في اهل
من الذي في يده بينة في رواية منصور وهو صريح في عدم قبول بينة المدعى عليه وعدم ثبوت حقه بها ثم انه ذكر بعض امور اخر لا فائدة في ذكرها سوى التطويل الثاني
انه يرجح بينة الداخل مطلقا وهو المحكي عن كتاب الدعاوي من قد واحتج له بالاصل والاستصحاب بان ذا اليد له حجتان اليد والبينة والاخر له حجة واحدة بناء
عليه وبان البينتين تعارضتا وتساقطتا فبقيت العين في يد صاحب اليد بلا بينة للمدعي وببعض الاخبار العامية والخاصية الاتية اليها الاشارة
المخصوصة بما ذكر فيها السبب سوى رواية اسحق على ما في يب ولكن الظاهر اختصاصها ايضا بذلك لا يرادها بعينها في فقيه كما ياتي ولو سلم عمومها فلا بد من
تخصيصها بالدلالة الصريحة على الرواية الاخرى على ان مسبية البينتين يختلفان وبضميمة الاجماع المركب في الاولوية يثبت الحكم في الصورة الباقية ايضا مع
انها معارضة مع رواية منصور المتقدمة المتضمنة لقوله لا اقبل من الذي في يده بينة واعميتها من صورة التعارض غير ضائرة اذ عدم القبول مع عدم المعارض
يستلزمه معه بالطريق الاولى ولو قطع النظر عن الجميع فغير قطعية الدلالة لا تكون خارجة عن الحجية للشذوذ والثالث ترجيح الخارج مطلقا
الا اذا انفردت بينة الداخل بذكر السبب فيرجح حكي عن الشيخ في النهاية وقد ينسب الى الصدوق ايضا وعن القاضي والطبرسي في يع وفع ولف وير
وشا وعد ونكت الارشاد وضه والمهذب ناسبا له الى الندرة والتنقيح وحجتهم على الجزء الاول ما تقدم دليلا للقول الاول وعلى الثاني على ما قيل
يستشعر من كلام الشيخ في ف وط ومن كلام ابن فهد من الاجماع على تقديم بينة الداخل مع ذكر السبب مطلقا او مع تفردها به وتاييده بما نقل
والاخبار الاتية المشار اليها المتضمنة لتقديم قول ذي اليد مع ذكر السبب **الرابع** ترجيح الخارج مطلقا الا اذا تضمنت البينتان او بينة الداخل
فقط ذكر السبب فيرجح الداخل الى الشيخ في جملة من كتبه وقد ينسب الى القاضي وجماعة ومن المتاخرين من انكر ظهور قائل بهذا القول عدا الشيخ نسب
في طائفة من كتبه مع تامل في بعضها ايضا واستدلوا بالخبر العامي الذي رواه جابر ان رجلين تداعيا دابة فاقام كل منها البينة انه دابته انتجها

تحقيق قول القائلين بتقديم بينة الخارج

تحقيق قول القائلين بتقديم بينة الخارج مطلقا

كتاب القضاء والشهادات

فاحلفهما

فقضى رسول الله صلى الله عليه وآله للذى فى يده وروايه اسحق ان رجلين اختصما الى امير المؤمنين ع فى دابة فى ايديهما فاقام كل واحد منهما البينة انها انتجت عنده على ع فحلف احدهما وابى الاخر ان يحلف فقضى بها للحالف فقيل له فلو لم يكن فى يد واحد منهما واقام البينة قال احلفهما فايهما حلف ونكل الاخر جعلتها للحالف فان حلفا جميعا جعلتها بينهما نصفين قيل فان كانت فى يد احدهما واقاما جميعا البينة قال اقضى بها للحالف الذى فى يده وموثقة غياث ابن ابرهيم اختصم اليه رجلان فى دابة وكلاهما اقاما البينة انه انتجها فقضى بها للذى فى يده قال ولو لم يكن فى يده جعلتها بينهما نصفين **الخامس** ترجيح الخارج مطلقا الا مع اعدلية بينة الداخل ثم اكثريتها فيرجح وهو للمفيد **السادس** ترجيح اكثرهما عددا ومع التساوى فللحالف منهما ومع حلفهما او نكولهما فللداخل نقل عن الاسكافى واختاره من متاخرى المتاخرين صاحب المفاتيح وشارحه الا انهما اقتصرا على تقديم الاكثر ومع التساوى فى العدد بتقديم بينة الخارج ويدل على اعتبار الاكثرية صحيحة ابى بصير عن الرجل ياتى القوم فيدعى دارا فى ايديهم ويقيم الذى فى يده الدار البينة انه ورثها من ابيه لا يدرى كيف امرها ابوها فقال اكثرهم بينة يستحلف ويدفع اليه وذكر ان عليا اتاه قوم يختصمون فى بغلة فقامت لهؤلاء البينة انهم انتجوها على مذودهم لم يبيعوا ولم يهبوا وقامت لهؤلاء البينة بمثل ذلك فقضى بها لاكثرهم بينة واستحلفهم **السابع** الفرق بين السبب المتكرر كالبيع وغير المتكرر كالنتاج ونساجة الثوب نسب الى ابن حمزة وفسر فى تح قوله بانه اذا شهدت الذى لليد على سبيل التكرار كان يقول كان بيعه مرة ويشتريه اخرى يرجح بينته وان قال اشتراها مرة واقتصر على ذلك او قال قولا اخر قدمت بينة الخارج **الثامن** تقديم بينة الخارج الا اذا شهدت بالملك وشهدت بينة الداخل بالارث فيقدم اكثرهم بينة ويستحلف هو ظاهر الصدوق فى الفقيه وحكى عن الحلبى ويدل عليه صحيحة ابى بصير المتقدمة **التاسع** الرجوع الى القرعة مط حكى عن العمانى مدعيا تواتر الاخبار بقضاء النبى بذلك وربما حكى فى المسئلة اقوال اخر وتردد جماعة فى المسئلة كالمحقق فى س واللمعة والك والكف وقد اختلف بعضهم مع بعض فى نسبة الاقوال ايض **اقول** لا ينبغى الريب فى ان الاصل مع القول الاول لما مر من ادلته المثبتة للقاعدة وهى كون البينة حجة للخارج وانتفاء حجيتها لغيره ومع ذلك فقد افتى بمقتضى ذلك الاصل جماعة من فحول العلماء من القدماء وغيرهم وادعى عليه الاجماع فلا يجوز رفع اليد عنه الا بمخرج فاللازم النظر فى ادلة ساير الاقوال فنقول اما ادلة الثانى فغير تامة جدا اما الاصل والاستصحاب فلاندفاعهما ببينة المدعى التى هى حجة شرعية بل برواية منصور المتقدمة ايض واما سقوط بينة المدعى بالتعارض فلكونه فرع التعارض الذى هو فرع كون بينة المنكر دليلا شرعيا وهو ممنوع غايته واصالة حجية قول العدلين غير ثابتة ولو سلمت فهى فى غير مقام التنازع غير مسلمة لقطع الامام الشركة وقول نادر بسماعها غير مفيد سيما مع معارضته بالاجماع على خلافه كما مر وبعض الاخبار المشار اليها غير ناهضة لما مر من اختصاصها بالمقيد بالسبب ولم نعثر على خبر غير مفيد ولم يدعه احد بل صرح بعضهم بعدم وجوده فلا شك فى سقوط هذا القول من البين بالمرة سيما مع ماله من الشذوذ والندرة كما صرح به بعض الاجلة واما ادلة الجزء الثانى للثالث فيرد على اولها عدم حجية الاجماع المنقول اولا ومنع ظهور كلمات من ذكر فى الاجماع ثانيا ومعارضته مع صريح نقل الاجماع فى الغنية المؤيد بموافقة اكثر القدماء ثالثا وعلى ثانيها منع كون السبب مؤيدا كما صرح به بعض مشايخنا حيث قال مع ان فى حصول التايد بالسبب نظر ولو سلم فلا نسلم كليته وعلى ثالثها ان الاخبار موردها اشتمال البينتين على السبب فلا ربط لها بمحل البحث من كون بينة الداخل مقيدة خاصة والتتميم بالاولوية كما فى الك مردود بان صحته فرع قولهم بالاصل وهو تقديم بينة الداخل فى المسببين حتى يسرى فى الفرع بالاولوية وهم لا يقولون به مع ان العمل بالاولوية انما يتم مع مقطوعية العلة وهى ليست هنا بمقطوعة ولا مظنونة لان ذكر السبب انما وقع فى كلام السايل واما دليل الرابع وهو الاخبار الثلثة المتقدمة فمع كون اولها عاميا ضعيفا غير منجبر ان شيئا منها لا يدل على الحكم اذ ليس فيها الا ان بعد شهادتهما بالنتاج عنده قضى لذى اليد بعد الحلف كما فى الاولين او مطلقا كما فى الاخير الواجب حمله على المقيد ايض وهذا كما يمكن ان يكون لتعارض البينتين المسببين وتقديم بينة ذى اليد منهما يمكن ان يكون لطرح بينة الداخل لعدم توقيفيته وعدم فائدة لبينة الخارج لكونها شهادة على الملك القديم وكونه مرجوحا بالنسبة الى اليد الحالية كما هو المشهور بل الاحتمال الثانى هو الاظهر لقضائه بعد الحلف الذى لا يقولون به القائلون بالقول الرابع وانما هو على الاحتمال الثانى فلا يكون لهذا القول ولا لسابقه دليل اصلا كالقول السابق عليهما مع انه على فرض الدلالة كما زعمه المستدل يحصل التعارض بينها وبين اخبار القول الاول والترجيح مع اخبار الاول لموافقتها الاصالة عدم حجية بينة الداخل وعدم وجوب الحلف وللسنة النبوية الثابتة التى هى كون اقامة البينة وظيفة المدعى وهى من المرجحات المنصوصة وللشهرة العظيمة سيما القديمة لاكثر العامة كما صرح به التقى المجلسى فى شرح الفقيه ويدل عليه رواية جابر ونسبة القضاء فى الخبرين الى امير المؤمنين ع ولما مر فى الخلاف من سماع ابى حنيفة بينة الداخل فهو ليس صريحا فى انه نقدمها فى مورد الروايات كما ظن حتى يكون مرجحا لروايات القول الرابع فخلو هذا القول عن الدليل ايض فى غاية الظهور كالقول الخامس ايض فانه مع ندرته جدا كما صرح به بعض الاجلة حيث ناقش مع المهذب فى نسبة اعتبار الاعدلية قبل الاكثرية الى قدماء الاصحاب كما فى الاول واكثرهم كما فى الثانى وقال لم اقف على قائل منهم بذلك عدا من ذكرنا اى المفيد فى ان قالوا بذلك فيما اذا كانت العين بيد ثالث انتهى لا شاهد له من الاخبار اصلا نعم فى رواية البصرى كان على ع اذا اتاه خصمان يختصمان بشهود عدلهم سواء وعددهم سواء اقرع بينهم على ايهم يصير اليمين الحديث ولا دلالة له على هذا المط اصلا اذ لا دلالة لها الا على انه اذا لم يكن عدلهم وعددهم سواء لم يقرع ولا نعلم انه ما يصنع مع ان ارادة الاعدلية من تساوى عدلهم غير معلومة واعتبر معه التساوى فى العدد ايض ومع ذلك لا دلالة لها على كون العين فى يد واحد منهما واما القول السادس فمع ما ذكر من الشذوذ فى المخرج للدليله عن الحجية يرد على دليله وهو الصحيحة ان الاستدلال بها ان كان من جهة ذيلها المتضمن لقضاء على ع فى البغلة فلا تعرض فيها لكونها فى يد احدهما كما هو محل النزاع فيحتمل كونها فى يد ثالث ولا باس بالقول به كما

ترجيح اكثرهما عددا

فى الرجوع الى القرعة والعمل بها

فى تقديم بينة الداخل

يفيد

باتى وان كان من جهة تصديرها اخص واخص مما هو بصدده لصراحتها فى ان بينة ذى اليد انما هى على كون الدار بيده بالارث وهو القول الثامن فلا

له مع عدم دلالتها على سائر مطالبه من الحلف مع التساوى والحكم للداخل مع النكول واما السابع فلم نعثر له على دليل واما الثامن فدليله كما عرفت هو الصحيح

المذكور وهو وان كانت دالة على ذلك القول الا ان شذوذها ومخالفتها الشهرة القديمة حتى لم يذكر عامل بها سوى من ذكر وكلام الصدوق ايضا ليس صريحا

فى الفتوى بمضمونها يمنع من العمل بها واما التاسع فدليله الاخبار المتكثرة كما ذكره وهى كما قال كثيرة معتبرة ياتى ذكرها الا انها بين منها مطلقة واخبار القول

الاول بكون العين فى يد احدهما مقيدة والخاص مقدم على العام البتة سيما مع موافقة الخاص للشهرة بل الاجماع ومخالفة العام فى عمومه لعمل الاصحاب

ومن ذلك ظهر ان اقوى الاقوال واشهرها هو القول الاول فعليه الفتوى وعلى الله المعول **المسئلة الثانية** لو كانت العين فى يديهما معا واقام

كل واحد منهما بينة على الجميع قضى لهما نصفين تساوت البينتان كثرة وعدالة واطلاقا وتقييدا ام اختلفا بلا اشكال فى اصل الحكم كما فى الك وعلى نفى الخلاف

بينهم كما فى الكفاية وبلا خلاف كما فى يع وعلى الاشهر بل عليه عامة من تاخر الا من ندر كما قيل لمرسلة ابن المغيرة الصحيح عن ابن محبوب ورواية السكونى المتقدمتين

فى المسئلة الثانية من بحث احكام الدعاوى فى الاعيان الممكن تعميمها لمورد النزاع بترك الاستفصال عن اقامة البينة وعدمها ولقوله ع فى موثقة غياث

المتقدمة وقال لو لم يكن فى يده جعلتها بينهما نصفين فانه اعم من ان يكون فى يديهما بل صرح بعضهم بان المراد انه لو لم يكن فى يده فقط بل يكون فى يديهما

نصفين فانه اعم من ان يكون ورواية تميم بن طرفة ان رجلين عرفا بعيرا فاقام كل واحد منهما بينة فجعله امير المؤمنين ع بينهما ومعنى قوله عرفا كما فسرها اهل

عرفه وكان فى يديهما وتوهم كونها قضية فى واقعة فيحتمل اشتمالها على ما يخرج عن مفروض المسئلة ليس فى موقعه لان غرض الامام ع عن حكاية قضاء الامام

ع بيان الحكم كما يدل عليه نقة الخبر وجرت عليه طريقة الائمة واصحابهم ويتفاهم منه عرفا فلا يكون شئ له مدخلية فى الحكم عن الكلام خارجا بل القرينة الحالية

قائمة على ان مناط القضاء كان هو ما فى الكلام خاصة ويدل عليه ايض ما مر فى المسئلة الاولى من بحث احكام الدعاوى من ان كلا منهما مدع ومنكر فيعمل

بينة وينصف بالتقريب المتقدم فى المسئلة المذكورة الا انه يمكن ان يقال ان اعمال البينة هو العمل بتمام مقتضاها ولما لم يمكن ذلك فى المتعارضين

فيكونان عن مدلول العمومات خارجين وهل يتعلق الحلف بكل منهما ايض فيقتسمانها بعد حلفهما او نكولهما ويختص بالحالف مع نكول احدهما كما قواه الفاضل

فى ير وجعل عدم اعتبار اليمين احتمالا وصرح به ايض فى التنقيح بل قيل المستفاد من التنقيح عدم الخلاف فى الاحلاف ويدل عليه ايض صحيحة اسحق ورواية

ابن عمار المتقدمتين وهى غير منافية للروايات المتضمنة للتنصيف بالاطلاق فيجب العمل بها مع ان هذه الرواية مخصوصة صريحا فى المورد والروايات اما

فيها او عامة له او كما هو المشتهر الظ الاول لما مر ولا يضر كون ما فى الرواية قضية فى واقعة بالتقريب المتقدم فى رواية تميم ثم الخلاف فى المسئلة فى مقامات

اربعة احدها فى اطلاق الحكم المذكور بالنسبة الى البينات والمخالف فيه على ما قيل جمع من القدماء وصاحب المهذب من المتاخرين وبعض الفضلاء المعاصرين

فخصوا ذلك بما اذا تساوت البينتان فى الامور المرجحة من الاعدلية والاكثرية وذكر السبب وحكموا مع الاختلاف فيها للارجح واختلفوا فى المرجح ايضا فعن المفيد

اعتبار الاعدلية هنا خاصة وعن الاسكافى اعتبار الاكثرية كذلك وعن المهذب اعتبار الاعدلية وعن ابن حمزة اعتبار الاعدلية او الاكثرية فالاكثرية

او التقييد بالسبب وعن الديلمى اعتبار المرجح من غير بيان له ولا دليل على شئ منها سوى خبر ابى بصير المتقدمة المرجحة للاكثرية فقط وهو قضية فى

واقعة لا يصلح دليلا لشئ من تلك الاقوال الا ان يضم معه التقريب المتقدم فيصير دليلا للاسكافى خاصة وظاهره ان قوله شاذ نادر فيكون الرواية الموافقة

لمخالفة الشهرة القديمة العظيمة عن حيز الحجية خارجة فيكون هى مرجوحة بالنسبة الى دليلنا بمخالفة تلك الشهرة بل السنة الثابتة وان كانت بالنسبة

الى هذا الدليل عامة لان مخالفة عمومها ايض داخلة فى اسباب المرجوحية المنصوصة ولو قطع النظر عن جميع ذلك فيتعارض دليلنا بالعموم من وجه والاصل

مع عدم قبول بينة الداخل وان كان اكثر بل مطلق البينة سيما فى صورة التعارض فيكون كما لا بينة له والحكم التنصيف ايض ومنه يظهر ما قيل من ارجح حال البينتين

الخبرين المتعارضين وهو قياس باطل مع الفارق للخلاف فى مناط العمل بالخبر هل هو من حيث انه خبر او من حيث افادته المظنة وعلى الاخير يمكن لزوم متابعة

اقوى الظنين بخلاف البينة فان مناط العمل بها خصوصيتها كاليد كما صرح به جماعة من الاصحاب ولذا يعمل بها ولو لم يفد المظنة بل حصل من قول المدعى عليه

اشتهاما الفاسق ظن اقوى منها وثانيها فى اصل الحكم المذكور والمخالف فيه كما حكى العمانى فان اطلاق كلامه يقتضى لزوم القرعة هنا ايض وتقدم من

اخرجته بالمطلق ودليله المستفيضة المتقدمة اليها الاشارة وجوابه ان دليلنا اخص مطلقا منها راجح عليها بما مر فيجب التخصيص لا يقال يلزم تخصيص الاكثر

او لم يبق الا صورة واحدة هى كون العين فى يد ثالث مع كونها مما لا يد عليها وهو ايض تخصيص المساوى وفيه ايض كلام لانا نقول ان روايات القرعة ليست

مخصوصة بالاعيان فيشمل غيرها ايض مع ان اكثرها قضايا فى وقايع وثالثها فى سبب الحكم المذكور فقيل هو تساقط البينتين فيكون كما لا بينة فيفرق

قيل لان لكل واحد منهما مرجح باليد على نصفها فبنى على ترجيح بينة الداخل وقيل لترجيح بينة الخارج فيقضى لكل واحد منهما بما فى يد صاحبه ويظهر

الثمرة فى ثبوت اليمين فيثبت عليهما على الاول ولا يمين على الاخيرين والحق ان اكثرها تخريجات واستنباطات غير ملائمة لطريقة الامامية بل السبب ما

ذكرناه من العمومات والاخبار الخاصة ورابعها فى لزوم اليمين وعدمها فان المشهور كما قيل هنا عدم اليمين لاطلاق الروايات المتقدمة وعدم صراحة رواية

اسحق فى كون العين بيديهما وفيه ان عدم صراحتها انما على بعض الطرق واما على ما نقله فى الوافى عن التهذيب والكافى فهى صريحة فى كونهما ذا اليد والله

هو المعتمد **المسئلة الثالثة** لو كانت فى يد ثالث يقضى بارجح البينتين عدالة مع التساوى فى العدالة يقضى باكثرهما عددا ومع التساوى

يقرع بين المتداعيين فمن خرج اسمه حلف وقضى له ولو امتنع حلف الاخر وقضى له فان نكلا قضى بينهم بالتسوية على المشهور بين الاصحاب صرح

في ان العينان في يدهما وأقام كل واحد منهما على الجميع فقضى بينهما نصفين

المتاخرين

كتاب القضاء والشهادات

المتاخرين منهم بل عليه عامتهم كما قيل وفاقا للنهاية الشيخ ويب وصا وموضع من ف والصدوقين والحلبي والقاضي والحلي وابن حمزه ويحيى بن سعيد وابن زهره مدعيا عليه الاجماع ودليلهم اما على اعتبار الرجحان بالاعدلية فرواية البصري كان علي ع اذا اتاه خصمان بشهود عدلهم سوا وعددهم سوا اقرع بينهم على ايهم يصير اليمين قال وكان يقول اللهم رب السموات السبع ايهم كان الحق له فاده اليه ثم يجعل الحق للذي يصير عليه اليمين اذا حلف واما على اعتبار الاكثرية فهي ايض مضافة الى صحيحة ابي بصير المتقدمة دليلا للقول الساس من المسئلة الاولى وموثقة سماعة ان رجلين اختصما الى علي في دابة فزعم كل واحد منهما انها نتجت على مروده واقام كل واحد منهما بينة سوا في العدد فاقرع بينهما سهمين فعلم السهمين كل واحد منهما بعلامة ثم قال اللهم رب السموات السبع ورب الارضين السبع ورب العرش العظيم عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم ايهما كان صاحب الدابة وهو اولى بها فاسالك ان تخرج سهمه فخرج سهم احدهما فقضى له بها واما على الرجوع الى القرعة فبالروايات المتقدمة مضافة الى صحيحة الحلبي ورواية داود بن سرحان في شاهدين شهدا على امر واحد وجاء آخران فشهدا على غير الذي شهدا واختلفوا قال يقرع بينهم فايهم قرع فعليه اليمين وهو اولى بالقضاء واما على تاخر القرعة عن الاكثرية فباختصاص جميع روايات القرعة بصورة التساوي في العدد كما هو ظ واما على تاخرها عن الاعدلية فللرواية الاولى ايض واما على تاخر الاكثرية عن الاعدلية فلم اعثر على دليل لهم نعم استدل له بعض مشايخنا بالاجماع المنقول عن الغن ولا يخفى ضعفه بل ضعف بعض ادلتهم الاخر المذكورة ايض فان دلالة رواية البصري وموثقة سماعة على اعتبار الاعدلية والاكثرية ليست الا بمفهوم الوصف الذي هو عند المحققين غير حجة والاولى الاستدلال بالرضوي المنجبر ضعفه بما مر قال فان لم يكن الملك في يد احد وادعى الخصمان فيه جميعا فكل من اقام عليه شاهدين فهو احق به فان اقام كل واحد منهما شاهدين فان احق المدعيين من عدل شاهداه فان استوى الشهود في العدالة فاكثرهم شهودا يحلف بالله ويدفع اليه الشيء وكل ما لا يتهيا فيه الاشهاد عليه فان الحق فيه ان يستعمل فيه القرعة لا يقال ان قوله فان لم يكن الملك في يد احد الظاهر في انه لا يد عليه اصلا يخرج الكلام عن مفروض المسئلة لان المتبادر من اليد اليد المقتضية للملكية واليد المنضمة مع اعتراف المتصرف بعدم استحقاقه له كما هو المفروض ليس بيد كذلك كما مر مفصلا فالمفروض ايض مما لا يد عليه مع ان الظ ان في قوله في يد احد بعد بيان حكم ما في يد احدهما ارادة عدم كونه في يد احد المتداعيين نعم بقي ان الظ من قوله من عدل شاهداه ان الترجيح باصل العدالة دون الاعدلية وقوله فان استوى الشهود في العدالة وان احتمل الثاني الا انه ليس نصا فيه بل يحتمل الاول ايض الا انه يمكن ان يقال ان الظ من التساوي في العدالة الاطلاق من غير تقييد باصلها يقيد التساوي في القدر ايض ولذا يصح سلب التساوي عرفا عن المختلفين في القدر ويؤكده قوله في الرواية الاولى عدلهم سوا فانه ظاهر في حد العدالة واما على حلف من خرج له القرعة باسمه والقضاء له بعدها فرواية البصري وصحيحة الحلبي وبهما يقيد اطلاق الموثقة والرضوي واما على التنصيف بعد نكولهما فقيل للاجماع المنقول المتقدم وهو حسن ظ بل يمكن ان يقال ان الظ من قوله ويدفع اليه الشيء ايض ذلك فان الظ من دفع الشيء انه في حد وقيل لتعارض البينتين وتساقطهما مع عدم امكان ترجيح احديهما على الاخرى بالقرعة فلم يبق الا التنصيف اقول ويمكن الاستدلال له بعموم التنصيف المتقدمة هنا وفي بحث الدعوى في الاعيان كموثقة غياث ورواية تميم ومرسلة ابن المغيرة وغيرها اخرج صورة اختلاف البينتين عدالة او عددا او قبل القرعة والحلف بما مر فيبقى الباقي وظهر بما ذكر ان سند المسئلة واضح والحكم بها كما قالوا متعين واما المخالف فيها من الفتاوى فبين من اقتصر على اعتبار الاعدلية خاصة كالمفيد ومن اقتصر على اعتبار الاكثرية خاصة كالاسكافي ومحتمل الصدوقين وظاهر المحقق الاردبيلي حيث قال ان العدالة يكفي للشهادة واما ان زيادتها يفيد الترجيح فلا ومن اقتصر على اعتبارهما خاصة من غير ذكر الترتيب بينهما ولا القرعة بعدهما كموضع من في قائلا ان الظ من مذهب اصحابنا ومن اقتصر على ذكر المرجح مط من دون بيان له ولا ذكر قرعة كالديلمي او مع ذكر القرعة بعد العجز عن الترجيح مدعيا عليه اجماع كموضع اخر من ف وبين من قدم الاكثرية على الاعدلية كالحلي معزيا له الى ظاهر الاصحاب وبين من اقتصر على القرعة خاصة كالعماني وبين قائل بالقرعة مع الشهادة بالملك المطلق من الجانبين وبالقسمة نصفين ان كانت الشهادتان مقيدتين والقضاء للمقيدة ان كانتا مختلفتين كالشيخ في ط والكل اقوال نادرة عن الدليل الناهض خالية كما لا يخفى على المتتبع سيما بعد ما ذكرنا في هذه المسئلة والمسئلتين السابقتين واما المخالف لها من الاخبار فبعض العمومات اللازم تخصيصها بما مر وروايات اسحق المتقدمة المتضمنة لقوله فلو لم يكن في يد واحد منهما واقاما البينة قال احلفهما فايهما حلف ونكل الاخر جعلتها للحالف فان حلفا جميعا جعلتها بينهما نصفين ولكن عدم قايل به يوجب رفع اليد عنه بالمرة ثم انه قد عرفت اعتبار اليمين مع القرعة وظاهر الصدوقين والشيخ في يه وف ويب وصا والقاضي وابن زهره اعتبارها مع الاكثرية ايض وادعى في ف والغن اجماع الامامية عليه ويدل عليه صحيحة ابي بصير والرضوي المتقدمين فالقول به متعين واما مع الاعدلية فلا دليل على اعتبارها ولذا يظهر من جماعة منهم يع وفع وشا وير وعد واللمعة عدمه وعن ضه اعتبارها معها والاصل ينفيه والله العالم

فرع لم يتعرض الاكثر لتصديق الثالث لاحد المتداعيين هنا مبني على الاعماض عن حكم اليد وخلافها ونظرهم الى بيان ساير المرجحات انتهى وهو محتمل ويحتمل ايض ان يكون بناؤهم على عدم اعتبار تصديقه نظرا الى اطلاق الادلة كما فهمه المحقق الاردبيلي في شرح شا حيث حكم بتفرقة المص بين صورة عدم البينة وصورة وجودها في سماع تصديق الثالث وقال بان الحكم بالتصديق والحلف هنا ايض ممكن ووجه عدم الاعتبار ح كما يظهر من الفاضل في ير ان البينتين متطابقتان على عدم ملكية الثالث فلا يكون اقراره لانه انما يكون في ملك الشخص واقعا او ظاهرا ومع البينتين لا يكون كذلك وللتامل فيه مجال **المسئلة الرابعة** لو لم يكن العين في يد احد فان كانت لواحد منهما بينة يقضى له وان كانت البينة لهما فظاهر عبارة الصدوقين ان حكمه حكم يد الثالث وقال بعض فضلائنا المعاصرين انه الاولى وهو كذلك لاطلاق اكثر الاخبار المتقدمة انه لم نقل جميعها بالنسبة الى هذه الصورة ايض

عدم ٤

في تحقق التعارض في الديون ايضا

الخامسة كلما ذكرنا انما كان في تعارض البينات في الاعيان من الاموال وقد يتحقق في الديون كما اذا كانت دعوى الدين معروفة بسبب خاص يقيم المنكر البينة على انتفاء السبب وكما اذا ادعى على اخر انه اهلك احدى جنايته فيها الدابة خاصة في وقت خاص واقامت بينة واقامها الاخر على انه لم يكن حاضرا في هذا الوقت او ادعى احد بالشهود وصية زيد له بثلث ماله وادعاها اخر ايضا كذلك وقد يتحقق في غير الاموال من الحقوق ايضا كما اذا اقام احد شهودا على زوجية زينب له واقامها الاخر كذلك او اقام احدهما على وصية زيد له بالولاية على الصغير واقام اخر ايضا كذلك الى غير ذلك والتحقيق في الجميع ان يبنى على اصالة عدم قبول بينة المنكر وعلى تعيين القرعة في كل امر مشكل وعلى هذا فنقول ان جميع الاخبار المتضمنة لسماع بينة المنكر ايضا ومزاحمتها لبينة المدعي كانت مخصوصة بحكم التبادر من الاموال فلا اثر لها في غيرها اصلا وكل ما دل على سماع بينة المدعي وقبولها مخصوص بحكم العقل بما لا يعارضه مثلها فمورد التعارض الواقع في غير الاعيان ان كان مما يكون احدهما مدعيا والاخر منكرا يطرح بينة المنكر ويعمل بمقتضى بينة المدعي وان كان مما يكون كلاهما مدعيين ولا دليل للحكم في خصوص المسئلة يقرع ويحكم بمقتضى القرعة لعموم القرعة لكل امر مجهول او مشكل المستفيض بدعوى الاجماع على روايته والعمل به ولصحيحة الحلبي ورواية داود بن سرحان وروايتي البصري والرضوي المتقدمة جميعا بل عليه ايضا مرسلة داود بن ابي يزيد العطار الاتية ورواية زرارة رجل شهد له رجلان بان له عند رجل خمسين درهما وجاء اخران فشهدا بان له عنده مائة درهم كلهم شهدوا في موقف قال اقرع بينهم ثم استحلف الذين اصابهم القرعة بالله انهم يشهدون بالحق ومقتضى هذه الروايات وروايتي البصري وداود بن سرحان وصحيحة الحلبي الاحلاف بعد القرعة ايضا وعليه العمل وبهذه الاخبار يقيد المطلقات في مقام تعارض البينات والله العالم

في تعارض اليد الحالية مع الملكية السابقة

المسئلة السادسة لو تعارضت اليد الحالية مع الملكية السابقة او اليد السابقة ففي تقديم الحالية او السابقة قولان كل منهما عن الشيخ في كل من ط وف وتبعه على الاول جماعة ولعلهم الاكثرون ومنهم من المتاخرين الكف في تيج وشرحه وبعض فضلائنا المعاصرين وعلى الثاني يع ويظهر من شا الميل اليه ويظهر من يح وجه ثالث هو التساوي حيث قال ولو كان السبق في جانب واليد في جانب ففي تقديم السبق او اليد او التساوي نظر انتهى واحتج للاول بان اليد ظاهرة في الملك الحالي ولا يدفعها اليد السابقة لاحتمال كونها بعارية ونحوها ولا الملك السابق لاحتمال انتقالها منه الى الغير ولعدم مطابقة الدعوى والشهادة اذ الدعوى بالملك الحالي والشهادة متعلقة بالسابق وفيه مضافا الى ان احتمال العارية ونحوها متحقق في اليد الحالية ايضا اذ اليد والملك السابقين وان لم يصلحا الدفع الحالي ولم يطابق الدعوى الا ان استصحاب مقتضى اليد السابقة واصل الملك السابق صالح لدفعهما مطابق للدعوى والقول بان الاستصحاب انما يعمل به لولا المعارض له واليد الحالية هنا له معارض خصوصا في اليد السابقة لانقطاعها راسا كما ذكره بعضهم اولا ان الاستصحاب وان عارض اليد لكن اليد اقوى لان اقتضائها الملكية وان كانت ظنيا لكن نفسها قطعي بخلاف استصحاب مدلول الشهادة فان مقتضى الشهادة ظني وكذا استصحابه فالاول ظن حاصل من القطع والثاني ظن حاصل من الظن فيقدم كما قاله اخر وان الثابت حجيته هو ما شهد به الشاهد بعلمه او ظنه الاستصحابي واما ظن الحاكم لاستصحاب المخبر به فلا دليل على حجيته ولا يستلزم فعلية الظن للشاهد وانما الثابت حجية علمه القطعي في القضاء لا مطلق الظن كما ذكره ثالث فاسد سيما الاخير اما الاول فلان مقتضى التعارض رفع اليد عن المتعارضين عند عدم المرجح لا تقديم احدهما نعم لو كانت اليد دليلا على الملك يدفع بها الاستصحاب عند التعارض ولكن قد عرفت انه ايضا كالاستصحاب من باب الاصل واما الثاني فلمنع كون اليد اقوى بعد ثبوت حجية الكل من الشارع وما ذكره تفويته من ترجيحات العامة العمياء ثم منع ايجاب مثل تلك القوة لو كانت للتقديم واما الثالث فلان اخبار عدم نقض اليقين بالشك ادلة واضحة على حجية ذلك الاستصحاب ولو اختص جواز قضاء الحاكم بعلمه لما جاز الحكم بالبينة ايضا اذ لا يفيد العلم فان قيل هي امارة يثبت حجيتها شرعا قلنا وكذا الاستصحاب ولو سلمنا ان حجية الاستصحاب لاجل الظن فانما هو ظن ثابت الحجية واستدل للثاني بان اليد الحاضرة ان كانت دليل الملك فالسابقة المستصحبة او الملك السابق المستصحب اولى لمشاركتهما في الدلالة على الملك الحالي وانفرادهما بالزمن السابق وفيه ان انفرادهما بالسابق لا يوجب ترجيحا الا من جهة الاستصحاب ايضا واذا سقط بالمعارضة لا يبقى وجه ترجيح وذكر الحلي في السرائر في مسئلة تعارض بينتي ملك القديم والاقدم ما يمكن ان يستدل به للثاني هنا ايضا بان يقال بعد ثبوت الملكية السابقة لا يمكن الملكية الحادثة الا بانتقال عن الاول الى الثاني وهو خلاف الاصل وموجب لوجوب التدارك على الاول وهو ايضا خلاف الاصل وفيه ان هذا الاصل معارض باصالة اقتضاء اليد الملكية الموجبة للانتقال والتدارك فلا تاثير له ولا يفيد تعدد خلاف الاصل في جانب كما بينا في محله مع ان توقف ملكية الثاني على الانتقال عن الاول ثم

في تحقيق ان اقتضاء اليد للملكية يعارض استصحاب الملكية

بجواز بناء الشاهد على الملكية الظاهرة المستفادة من اليد او نحوها وكان واقعا ملكا للثاني وكان بيده كالة او نحوها فاخذ المال من غير انتقال ثم بما ذكر يظهر دليل الوجه الثالث المذكور في يح ايضا والتحقيق ان اقتضاء اليد للملكية يعارض استصحاب الملكية فلا يبقى لشيء منهما حكم ولكن اصل اليد بمعنى شيء وهو باق بالمشاهدة والعيان والاصل عدم التسلط على انتزاع العين من يده ولا على منعه من التصرفات التي كان له فيها حتى بيعها واجارتها لان انتفاء الامر عدم دليل لنا على ملكيته ولكن لا دليل على ملكيته ايضا واصالة عدم الملكية بالنسبة اليه والى غيره سواء مع ثبوت اصل الملكية فلا يجري فيه ذلك الاصل ايضا مضافا الى امكان حصول جواز هذه التصرفات كلا او بعضا بالتوكيل والاجارة والولاية والاذن وغيرها فيبقى اصالة عدم التسلط واصالة جواز تصرفاته خالية عن المعارض والى هذا يشير كلام من قال ان احتمال كون اليد الثانية بالعارية او غيرها لا يلتفت اليه مع بقاء اليد على حالها فان المقصود الاصلي من اعمال اليد هو ابقاء تسلطها على ما فيها وعدم جواز منعها من التصرفات كيف شاء وبسبب احتمال الغصب او العارية او غيرها فيحكم عليها بما يحكم على ملك الملاك وليس هذا معنى الحكم بانه ملك انتهى كلامه رفع مقامه فان قيل كما ان الملكية او اليد السابقة يقتضي استصحاب الملكية كذلك يقتضي استصحاب تسلط المالك الاول والحاكم على منع ذي اليد عن التصرفات ايضا وبه يندفع اصالة عدم التسلط قلنا ليس تسلط الاول كالملكية التي اذا ثبتت يحكم لها بالاستمرار حتى يثبت

المزيل

كتاب القضاء والشهادات

المزيل بل هو مما يمكن تقييده بقيد والمعلوم من التسلط الاولى هو تسلطه ما دام يحكم له بالملكية ويعلم له الملكية فالمعلوم ثبوته اولا ليس الا ذلك المقيد فبعد انتفاء الحكم بالملكية والعلم بها ينتفي القيد ويتغير الموضوع ثم انه كما ان نفس اليد المشاهدة الحالية ومقتضياتها سوى الملكية لا معارض لها فكذلك ايض كون البينة على غير ذي اليد وكون من يدعيه مطالبا بالبينة وذي اليد باليمين انه لم يخرج خارج اليد عن صدق المدعي عرفا ولا صاحبها عن المنكر كذلك فيبقى على كون وظيفة الاول البينة والثاني اليمين قولهم البينة على المدعي واليمين على من انكر ونحوه من الادلة المتقدمة فيكون البينة على المالك السابق واليمين على ذي اليد ولا يمنع ذو اليد من شيء من التصرفات وليس المطلوب من ترجيح اليد الحالية غير ذلك ايض مع انه يمكن جعل هذين الامرين دليلا برأسه على الملكية ايضا بالاجماع المركب فيسقط به الاستصحاب بالمرة لعدم صلاحيته لمعارضة الدليل **فرع** ان صرح جماعة من الاصحاب منهم المحقق في يع والفاضل في جملة من كتبه والمحقق الاردبيلي وفي لك والكف وقيح وغيرها بانه لو شهدت بينة المدعي ان صاحب اليد غصبها او استاجرها او استعارها او نحو ذلك سقط اعتبار اليد و حكم بها للمدعي ونفي عنه الاشكال في لك بل ظاهره بل صريحه نفي الخلاف عنه وفي الايضاح انه يقبل الشهادة ح قولا واحدا وهو موذن بدعوى الاجماع عليه ونفي عنه الريب في ح يع وكيف كان فلا ريب في الحكم لان استصحاب اليد السابقة الغصبية او الاستيجارية مثلا واصالة عدم حدوث يد اخرى يجعل اليد الحالية يد مباشرة لا المقتضية للملكية فلا يبقى معارض للاستصحاب بل ليس مقتضى الملكية في اليد اذ ليس الا اليد واقتضائها مخصوص بما اذا لم يدل على عدمه دليل وما ذكرناه دليل على عدم الاقتضاء **فائدة** قال في الكف وفي كلامهم القطع بان صاحب اليد لو اقر امس بان الملك له اي المدعي او شهدت البينة باقراره امس له او اقر بان هذا له امس قضي به له وفي اطلاق الحكم بذلك اشكال انتهى وكذا حكم في عد بثبوت الاقرار واستصحاب موجبه لو شهدت البينة باقراره له بالامس او اقر المدعى عليه بالامس انه له وبالانتزاع عن يده لو اقر بانه كان ملك المدعي بالامس وكذا في ير وح شا للاردبيلي في صورة الشهادة باقرار الامس وصورة اقرار المدعي بانه كان له بالامس الا انه جعل الاقرب في الصورة الاخيرة الانتزاع من يده مؤذنا بوقوع الخلاف فيه الا انه قال في ح شا انه غير واضح الدليل الا ان يكون اجماعا وقال في تمهيد القواعد لو قال المدعى عليه كان ملكك بالامس او قال المقر به لك ابتداء قيل لا يؤخذ به كما لو قامت بينة بانه كان ملكه بالامس والاقوى انه يؤاخذ كما لو شهدت البينة بانه اقر امس انتهى وقد يستدل على بعض هذه الصور ويفرق بينه وبين ما تقدم بان الاقرار يبنى عن التحقيق والشاهد قد يخمن ويقال فيما تقدم بان اليد محسوسة والشهادة مظنونة وبان استصحاب المقر به ظن ناش من القطع والمشهود به ظن حاصل من الظن ولعمري انه لا يليق للفرقة الامامية ان يتشبث بامثال هذه التخريجات والتحقيق انه ان اقر المدعى عليه في الحال اي بعد الادعاء عليه بانه كان له في السابق او ثبت هذا الاقرار بالبينة يقدم المدعي لان ذلك الاقرار المسموع منه او الثابت بالبينة يتضمن امرين احدهما ملكية المدعي في السابق وثانيهما الانتقال منه الى المدعى عليه وهو في الثاني مدع ولا يفيد اليد لمعارضة الاستصحاب فيكون عليه البينة والاثبات نظير الدعوى بالدين فانه لو ادعى عليه ممن يبيع اشتراه بالذمة فاقر بذلك البيع يصير مدعيا ويرفع اليد عن اصالة برائة الذمة ونحوه ولو لم يصرح بانه اداه وعلى هذا تثبت عموما البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه وهذا مراد من قال بان ذلك اعتراف من ذي اليد بكونه مدعيا ووظيفته الاثبات واما لو كان المدعى عليه اقر في السابق بملكيته او ثبت اقراره السابق فلا يوجب تقديم المدعي لان ذلك لا يجعله مدعيا عرفا سواء كان ذلك الاقرار سابقا على يده او على الادعاء عليه وفي حكم الاقرار بالملكية السابقة للمدعي الاقرار بالاشتراء او نحوه من وجوه الانتقالات بل ذلك اولى بالقبول لاظهريته في جعله مدعيا

في سقوط اعتبار اليد لو اثبت المدعي صاحب اليد غصبها او استأجرها او استعارها

السابعة كما يتحقق التعارض بين الشاهدين ومثلهما يتحقق بينهما وبين شاهد وامرأتين وكذلك بينهم وبين مثلهم والمعروف من مذهبهم عدم تحققه بين الشاهدين او شاهد وامرأتين وبين شاهد ويمين قيل لضعف الشاهد واليمين من جهة وقوع الخلاف في كونه مثبتا ومن جهة ان الحالف يصدق نفسه بخلاف الشاهدين فانهما يصدقان غيرهما ولا يخفى ضعف الوجهين ولعلهما من الوجوه المستنبطة للموافقة لطريقة العامة التي فتح بابها شيخ الطائفة في خلافه ومبسوطه حيث جرى فيهما للترجيح على طريقة المخالفين والترجيح بين اقوالهم بمذاقهم لكونه مختلطا معهم كما ذكره الحلي في السرائر وغيره فظن الداخل في فقه الامامية الغير السائر على بصيرة في دينه ان امثال هذه الوجوه مما يعتني الامامية ايضا لحسن الظن بالشيخ والغفلة عن مرامه و وقد علل المحقق الاردبيلي عدم تعارضهما بان الشاهد واليمين ليسا بحجة شرعية مستقلة في جميع الاحكام بل الشاهد حجة مع انضمام يمين المدعي في بعض الاحكام مع تعذر الشاهدين وهو حسن الا ان لقائل ان يقول ان الكلام في الاحكام التي يكون الشاهد واليمين حجة فيه كما اذا كانا مدعيين فيما كان بيديهما معا او بيد ثالث لا يد عليه ومنه الوصية بالثلث اذا ادعاها كل لشخصين لنفسه ولازم الدليل حصول التعارض لعموم ادلة حجية الشاهد واليمين في تلك الموارد ولكنه انما يتم عند من يقبلهما في مطلق الاموال او حقوق الناس واما على اختصاصهما بالديون كما هو الحق فلا يمكن فيها التعارض الا اذا ادعى دينا بسبب خاص كثمن مع فرس معين في زمان معين واتى بالشاهد الواحد وحلف معه واتى المدعى عليه بشاهدين على موت ذلك الفرس قبل ذلك الزمان ويمكن ان يقال ح ايضا ان بينة المنكر لا دليل على قبولها الا مع التعارض مع البينة في موارد خاصة لا مطلقا فلا يعارض بينة الشاهد واليمين اصلا هذا ثم انه نقل في يع عن الشيخ قولا بالتعارض والقرعة بينهما وكذا صرح في س بقوله بذلك وعن فخر المحققين نفي القول عنه بل نقول انه تردد وبه صرح في لك بعد نقل عبارته في ط ولا يخفى ان عبارته المنقولة في لك ظاهرة في التعارض اذ لولاه لزم الحكم بالثلث لزيد الذي له الشاهدان وطرح قول عمرو الذي له الشاهد واليمين فلا حجية مستنده هو تعارضه مع مستند زيد فما وجه القرعة وليس معنى التعارض الا تنافي المدلولين وعدم العمل بهما واما حمل مراده على ان على القول بالتعارض كما هو احد قولي المخالفين فمقتضى مذهبنا الاقراع دون التنصيف فخلاف الظاهر واما قوله وعلى مذهبنا يقرع فنظره الى القرعة ان

في تحقق التعارض بين شاهد وامرأتين

قضينا
كل امر مجهول لعموم الظاهر والله العالم **الثامنة** قد عرفت لزوم التنصيف بين المتداعيين في بعض الموارد فاعلم انه قال في مج وكل موضع
فيه بالقسمة فانما هو في موضع يمكن فيه فرضها كالاموال دون ما يمتنع كما اذا ادعى رجلان زوجة قال في لك بل الطريق هنا الى الحكم لمن اخرجته القرعة
اذ لا سبيل الى غيره ويؤيده مرسلة داود العطار في رجل كانت له امرأة فجاء رجل بشهود شهدوا ان هذه المرأة امرأة فلان وجاء اخرون فشهدوا انها
امرأة فلان فاعتدل الشهود وعدلوا فقال يقرع بين الشهود فمن خرج اسمه فهو المحق وهو اولى بها وعلى هذا فلا فائدة في الاحلاف بعد القرعة لان فائدتها
القضاء للاخر مع نكوله وهو منفي هنا انتهى **اقول** هذا الاستدراك انما يحسن عند من يحكم بالتنصيف بعلل مستنبطة واما على ما هو التحقيق من انه لا دلالة له
الاخبار عليه فلا حاجة الى الاستدراك لان اخبار التنصيف كلها واردة في الاموال كالبغلة والدابة والدرهم ومتاع البيت واما غيرها فلا بل هو داخل
في عموم القرعة وخصوصا انها في تعارض البينات كرواية البصري وداود بن سرحان وصحيحة الحلبي فيعمل بها واما ما ذكره اخيرا من نفي فائدة الاحلاف بعد الاقراع
ففيه نظر اذ مع حلفه يحكم بالزوجية له ومع نكوله يعرض الحلف على الاخر فان حلف يحكم له وان نكل هو ايضا يحكم لمن صدقته الزوجة لادعائهما وعدم معارض
شرعي فان لم يصدق احدهما فيمنع عنهما ويخلى سبيلها ولا دليل على لزوم القضاء لاحدهما الا ان مقتضى مرسلة داود عدم الاحلاف والعمل بمقتضى القرعة
لقوله فهو المحق والاولى فهو متعين ولا يرد ان مقتضى رواية البصري وما بعدها الاحلاف لانها عامة والمرسلة خاصة بالزوجة فيخصص بها فان لوحظت
جهة عموم المرسلة ايضا لدلالتها على الاولوية مطلقا سواء كان بعد الحلف او قبلها فيتساقطان ويبقى حكم القرعة بلا معارض فتامل وهو يفيد تصديق
الزوجة لاحدهما قبل الاقراع للحكم له قال الاردبيلي نعم ولا ارى له دليلا فتامل والله العالم **التاسعة** اذا تعارضت البينتان في الملك واختلفتا في التاريخ
بان يكون احدهما في الحال والاخر من سنة الى الحال او يكون احدهما من سنة الى الحال والاخر من سنتين الى الحال فالمشهور ترجيح الاقدم لتعارض البينتين
في الوقت المشترك بينهما فسقطتا والمختصة بالوقت المتقدم سلمت عن المعارض فيستصحب حكمها واعترض عليه بان مناط الحكم الملك في الحال وقد استويا
وفيه ان لازمه عدم الحكم بمقتضى البينة الحالية وذلك لا ينافي الحكم بمقتضى الاستصحاب وتوهم ان استصحاب الشاهد ورد الاشارة اليه ايضا في مسئلة
تعارض الملك القديم واليد الحادثة وفي لك ان المسئلة مفروضة فيما اذا كان المدعى به في يد ثالث واما اذا كان في يد احدهما فان كانت بينة الداخل اسبق
تاريخا فهو المتقدم لا محالة لان بعد التساقط يبقى للداخل اليد والاستصحاب معا وان كانت بينة الخارج اسبق فان لم يجعل السبق مرجحا يقدم الداخل ايضا لبقاء اليد
خالية عن المعارض وان جعلناه مرجحا يتعارض مع يد الداخل فيمكن ان يقدم الداخل لان اليد اقوى من الاستصحاب وان يقدم الخارج لان جهة بينته اقوى و
اذا انضمت هذه الجهة مع الاستصحاب ترجح وان تعارضا تساقطا قال في الكف بعد نقل ذلك والظاهر ان هذه التفاصيل انما يجري على القول بتقديم
بينة الداخل مطلقا **اقول** مراده انا اذا قلنا بترجيح بينة الخارج لم يكن اعتبار لبينة الداخل فيكون لاغية بخلاف ما اذا قلنا بترجيح الداخل فانه لا يكون
الا لطرح البينتين وملاحظة المرجحات الاخرى التي منها اليد فقد يكون في الطرف الاخر ايضا ومنه يظهر ان كلام لك ليس مبنيا على مخالفته لما اختاره
اولا من ترجيح بينة الخارج بل نظره الى ان فرض المسئلة لا يمكن الا على اعتبار بينة الداخل وتقديمه وقد يقال ان ما ذكره انما لو بني ترجيح بينة الخارج على
حديث البينة على المدعي اما لو بني على المرجح الخارجي كون التاسيس اولى من التاكيد فيمكن اجراء الكلام على تقديم بينة الخارج ايضا ولا باس به الا ان المبنى
الثاني مما لم يعبأ به احد من محققي الطائفة واعلم ايضا ان مفروض المسئلة كما ذكرنا انما هو اذا صرح بينة القديم او الاقدم بالملكية الحالية ايضا او ضم مع الملكية
القديمة قوله ولا اعلم له مزيلا ونحوه على كونه معتبرا مقبولا كما سياتي تحقيقه او يسكت عن الحال ان قلنا بكفايته في ثبوت الشهادة الحالية ايضا واما لو ضم مثل
قوله ولا ادري ما احدث في الحال ونحوه مما ينفي الشهادة الحالية فهو خارج عن المسئلة فتدبر **اقول** ان بعض ما ذكر انما هو اذا قلنا بان تقديم بعض البينات المتعارضة
على البعض في مقام تعارضها انما هو بالمرجحات الاعتبارية الظنية كما هو طريقة العامة وان اقتفى اثرهم بعض الخاصة غفلة عن الحقيقة اما على ما ذكرنا
من ان المناط هو الادلة الشرعية من الاخبار والاجماع فلا وقع لاكثر هذه التفصيلات الضعيفة بل الحكم هو المشهور للاستصحاب المذكور ان كان في يد ثالث
والا فيقدم ذو اليد كما مر وجهه في مسئلة تعارض الملك القديم واليد الجديدة هذا لو قطع النظر عن اطلاق اخبار المسئلة والا كما هو الحق فهو المتبع ولا
تساقط للبينات **العاشرة** قالوا لو تعارضت البينة بالملك المطلق والبينة باليد فالترجيح لبينة الملك لان اقتضاء اليد للملكية انما هو بعنوان الاصل
فيزول بالدليل واستشكل فيه في الكف بجواز ان يكون مستند الشهادة بالملك ايضا هو اليد فلا يزيد على الشهادة باليد وضعف بان بناء الشهادة على
مجرد اليد في غاية الندرة مع الاشكال في جوازه وفيه منع الندرة بل لعله الغالب واشكال الفقهاء في جوازه لا يوجب تفطن الشاهد ايضا والتحقيق انا ان اكتفينا
في قبول الشهادة بالملك المطلق فلا ينبغي الريب في دفعها لليد لما مر وليس علينا الالتفات الى المستند وان قلنا بلزوم ذكر المستند فاللازم ملاحظة حال
المستند مع اليد فان دفعها يقدم المستند والا اليد فاذا شهد بانه اشتراه او زيد عمرو مالكه واخذه ذو اليد غصبا او عارية يقدم شهادة الملك وان
قال اشتراه وملكه ولا اعلم مزيله مبني على كفاية ذلك في الشهادة الحالية وعدمها **الحادية عشر** لو تعارضت البينة بسبب الملك مثل قوله اشتراه او
انتجه في ملكه والبينة بالتصرف نحو تصرف الملاك قيل قدمت بينة الملك بالسبب لكون التصرف اعم من الملك المطلق **اقول** ان ضم كل من البينتين قوله
واعلم انه ملكه في الحال فان اعتبرنا هذه الشهادة فيرجع الى ما تقدم من تعارض البينتين ولا يثمر زيادة السبب او اليد شيئا وان لم نعتبرها فيكون الشهادة هي
السبب واليد فيرجع الى ما اذا لم يضم هذه الزيادة فان اكتفينا في قبول الشهادة للملكية الحالية بالملكية السابقة مع السكوت او لا اعلم له مزيلا يدفع بها اصالة
اليد والا فيقدم اليد لعدم معارض لها سوى الاستصحاب المندفع باليد كما ياتي والله العالم **الفصل السابع** في ذكر بعض المسائل التي يقع فيها

في عدم اعتبار بينة الداخل اذا قلنا بترجيح بينة الخارج

التنازع

كتاب القضاء والشهادات

التنازع وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال في عد لو كان في دكان عطار ونجار فاختلفا في قماشه حكم لكل بالة صناعته وقال ايض لو كان الخياط
في دار غيره فتنازعا في الابرة والمقص حكم بهما للخياط القضاء العادة بان من دعى خياطا الى منزله فانه يستصحب ذلك معه ولو تنازعا في القميص فهو لصاحب الدار
لان العادة ان القميص لا يحمله الخياط الى منزل غيره وراكب الدابة اولى من قابض لجامها وصاحب الحمل اولى والسرج لصاحب الدابة دون الراكب والراكب اولى بالحمل
من صاحب الدابة ولو تنازع صاحب العبد وغيره في ثياب العبد فهي لصاحب العبد لان يد العبد عليها ولو تنازع صاحب الثياب والغير في العبد تساويا لان
نفع الثياب يعود الى العبد لا الى صاحبه ولو تنازع صاحب النهر والارض في حائط بينهما فهو لهما لانه حاجز بينهما فتساويا انتهى **اقول** هذه المسائل كلها
متفرعة على الحكم بالشيء لصاحب اليد مع يمينه فالمرجع فيها الى تعيين ذي اليد وقد عرفت سابقا انه لا نص على تعيينه من الشارع ولا من اهل اللغة فيجب
الرجوع فيه الى العرف فمن حكم العرف بكونه ذا اليد ومتصرفا فيه يقدم قوله مع يمينه ولا شك ان مناسبة شيء لصناعة احد وحرفته لا يوجب صدق ذي اليد
العرفي وكذا ظن ملكيته لا يكفي في ذلك الصدق ولذا لو ادعى نجار منشارا في يد خياط انه ملكه لا يقدم قوله نعم لو قلنا ان حكم الشارع بتقديم قول ذي اليد
انما هو لمظنة ملكيته صح تقديم قول من ظن ملكيته لشيء لا لصدق اليد بل لذلك الظن وهو غير معلوم وعلى هذا فاللازم في هذه المسائل الرجوع الى العرف
فنقول اما في الاولى فلا نم صدق ذي اليد عرفا على كل ذي صناعة من المتداعيين المذكورين في الات صناعته الا اذا علمنا مع ذلك باستعماله اياها مكررا
وتقلبا تها فيه واخذها ووضعها والعمل بها ولولا ذلك فالظ التساوي بها وكذا الثانية لان كون خياط في دار غيره لا يدل على انه دعى اليها للخياطة ولو سلم
فلا يدل على انه حمل معه الابرة والمقص ولا بعد في حمل خياط قميصا معه الى داره دعي اليها فلو كانت الابرة والمقص بيد الخياط مستعملا اياهما اخذا ووضعا
لهما يحكم فيهما بيده والقميص لو كان في يد صاحب الدار او موضوعا في داره فله ولو كان بيد الخياط وفي حجره ومتدليا فله ولو كان يقصره او يخيطه في دار زيد
ففيه اشكال لعدم معلومية صدق ذي اليد عرفا عليه مع ذلك الا اذا علم انه لم يدع الى الدار للخياطة بل الا اذا لم يعلم انه دعى اليها لها واما الثالثة فكما ذكره
والرابعة كذلك اذا علم ان صاحب الحمل هو الذي حمله على الدابة بنفسه واما لو علم ان قابض اللجام هو الذي وضع اليها حمل ذلك الشخص شد بها فلا نم صدق ذي
اليد على صاحب الحمل وكذا لو اختلفا في واضع الحمل وفي الخامسة يحكم لصاحب الدابة لو لم يعلم ان صحيح او في السرج عليها ذلك الغير والا فالظ تقديم قول
الغير للصدق العرفي والسادسة محل اشكال والظ فيها التساوي والسابعة كما قال والثامنة محل الاشكال بل الظ تقديم صاحب الثياب لصدق اليد عرفا
ولا مدخلية لعود نفع الثوب في الصدق واما التاسعة فان لم يعلم اختصاص احدهما بمكان الحائط ولم يكن الارض مما يحكم في العرف بان الحائط لها كان
يكون الحائط مختصا بحد واحد منها وكانت ساير حدودها خالية عن الحائط فالظ انه كما لا يد لاحد عليه وان كان المكان مختصا باحدهما فالحائط
له ولو كان او الارض مما يقضي العادة بتعلق الحائط بها كما اذا كانت محوطة من الجوانب الاربعة فالحائط لصاحب الارض **الثانية** قال ايض ولو تنازع
الموجر والمستاجر في شيء في الدار فان كان منقولا فهو للمستاجر والا فللموجر **اقول** هذه ايض من متفرعات اليد والتصرف والظ انه قدس سره بناها
على مظنة الملكية وقد عرفت ما فيه مع ان ما ذكره باطلاقه في ذلك ايض محل نظر فان في جريان الحكم في كل منقول وكل مثبت غير ظاهر فان الحكم بكون
مصراع الباب المقلوع الظاهر فيه اثار القلع والخشبة الكبيرة المعلوم استخراجها من بناء من المستاجر مشكل والحكم بكون السلم او الباب المثبتين او المسما
المثبت سيما اذا كانت الدار بيد المستاجر بالاجارة منذ سنين عديدة للموجر والتحقيق انه يتعارض هنا ملكية العين مع ملكية المنفعة في التاثير في
صدق اليد عرفا فان كان لاحدهما تصرف فيه بان يكون ساكنا فيها فاليد في المنقولات له مطلقا بل في غيرها ايض على احتمال وان لم يسكن فيها
احدهما فالساكن فيها اجيرا هو صاحب السكنى فتم **الثالثة** قال في يرلو ادعى انك مزقت ثوبي فلي عليك الارش كفاه ان يقول لا يلزمني الارش
لجواز التمزيق وعدم تعلق الارش فلو اقر طولب بالبينة ويتعذر عليه قال وكذا لو ادعى عليه دينا فقال لا تستحق عندي شيئا لم يكلف الحلف على عدم
الاقراض لجواز الاستيفاء او الابراء ولو ادعى عينا فقال ليس عندي ما يلزمني التسليم كفى في الجواب لجواز ان يكون رهنا او مستاجرة فلو اقام
المالك البينة بالملك وجب التسليم انتهى **اقول** ما ذكره في الجواب فهو كذلك اذ لا شك ان مجرد دعوى التمزيق او الاقراض واخذ العين لا يوجب جوابا
كما مر في بحث الدعوى بل الموجب للجواب هو المجموع المركب من الافعال المذكورة واستحقاق الارش او استيفاء الدين او تسلم العين فبالجواب عن الجزء الاخير
يحصل الجواب عن الدعوى المركبة والاصل عدم وجوب الالزام بالجواب عن الجزء الاخر الذي لا يلزم بدعواه منفردا جوابا واما ما يستفاد من صدر كلامه
وصرح به بعد من انه لو اقام المدعي البينة على الجزء الاول يطالب المدعى عليه بالجواب او الخروج عن الحق فهو كذلك فيما كان بحيث لو ثبت ما ادعاه
كان مثبتا للحق على المدعى عليه مطلقا كالاقراض واخذ العين واما لو كان لو فرد ان احدهما لا يوجب حقا عليه فلا يطالب المدعى عليه بالجواب او الخروج
عن الحق ما لم يدع الفرد الموجب واقام البينة عليه فلو ادعى عليه انه جنى عليه دابته حين ركوبه ولي عليه الدية واقام البينة على جناية الدابة لم يفد ما لم
يقيدها بكون الجناية من يده وكذا لو قال مزق ثوبي قلنا بعدم لزوم الارش بالتمزيق لا من عمد لم يفد اقامة البينة ما لم يفيد التمزيق بالعمد ولعل مراد ذلك
الفاضل ايض **الرابعة** لو كتب الحاكم كتابا للمدعي بالحكم فاستوفى حقه من المدعى عليه وطلب الكتاب من المدعي قال في ير لا يجب اجابته وهو كذلك
للاصل ولانه ملكه لسبق حقه عليه ولاحتمال ترتب فايدة له عليه نعم قال لو قال للحاكم اكتب لي محضرا بقبض الحق مني لئلا يطالبني الخصم به ثانيا في موضع اخر
فالوجه وجوب اجابته **اقول** لا ينبغي الريب في رجحانها لان فيها اجابة ملتمس مسلم ولكن لا دليل على وجوبها والاصل ينفيه **الخامسة** اذا اتفقا على
استيجار شيء في مدة معينة واختلفا في الاجرة فالاختلاف ان كان في قدرها كان يقول الموجر عشرة والمستاجر خمسة فان لم يكن لاحدهما بينة فالمشهور

في بيان اتفاق الموجر والمستاجر في المدة واختلافهما في الاجرة

في الكف تقديم قول المستاجر مع يمينه لانه منكر للزيادة التي يدعيها الموجر ولا بينة للمدعي وفيها قول للشيخ وبعض المتاخرين بالتحالف لكون كل منهما مدعيا عما
لعقد بنكره الاخر ثم الرجوع الى اجرة المثل وقول للشيخ ايض بالقرعة مطلقا لانها لكل امر مشكل وقول له ايض بالتفصيل بالفرق بين النزاع قبل انقضاء
الاجل فالتحالف وبعده فالقرعة او تقديم قول المستاجر مترددا بينهما وان كانت لهما البينة فمع تقديم تاريخ احديهما ابطل الاخر ومع الاتحاد او الجهل
بالمتقدم فالمش كما في الكف تقديم بينة الموجر لانه المدعي وفيه ايض قول بالتحالف وبالقرعة فيحلف من اخرجته القرعة وبتقديم بينة المستاجر على القول
بتقديم بينة الداخل وان كانت لاحدهما البينة ففي الكفاية الحكم فيه لذي البينة واستدل له الاردبيلي بان كل واحد منهما مدع في الجملة وان كان
الاختلاف في نوع الاجرة حتى لا يكون بينهما قدر مشترك فظاهرهم انحصار القول فيه بالتحالف والقرعة مع عدم البينة او اقامتها البينة ومع
البينة ان اقامها واحد منهما **اقول** واما القول بتقديم قول المستاجر في صورة الاختلاف في القدر وعدم البينة لانه المنكر وكذا القول بتقديم
بينة الموجر في صورة تعارض البينتين لا يلايمها ذكروه في صورة وجود البينة لاحدهما من الحكم لذي البينة مطلقا لان مقتضى دليلهم للاولين عدم
اعتبار بينة المستاجر فكيف يحكم له بها والتحقيق انه لا ينبغي الريب في كون المستاجر مدعيا ايض كما مر في كلام الاردبيلي وان استلزمت دعواه نفي الزايد الصدق
الواضح العرفي ونظير ذلك دعوى المطالب بالدين للاداء فانه مدع مع استلزامه نفي ما يطالب به وكذا لو ادعى زيد على عمرو مائة ثمن فرسه المعين الذي
باعه له امس وادعى عمرو موت ذلك الفرس بعينه شهرا قبل الامس وكانت له بينة فانه يسمع بينته ولذا استلزمت نفي ما يدعيه زيد من الثمن عنه والامر
كذلك ههنا لان المستاجر يدعي وقوع العقد على الخمسة وهو ادعاء وان استلزم نفي الزايد فتقديم قوله مطلقا لانه منكر محض لا وجه له نعم هو منكر لوقوع
العقد على العشرة المستلزمة لاثبات الزيادة كما ان الموجر منكر لوقوعه على الخمسة المستلزمة لنفيها فالقول الاول في صورة عدم البينة والاختلاف
في القدر غير جيد ولعل القول بالتحالف فيها فهو وان كان موافقا للقاعدة الا ان الرجوع الى اجرة المثل بعده غير جيد جدا لانها قد يكون انقص من
الخمسة مع اعتراف المستاجر باشتغال الذمة بها وقد يكون ازيد من العشرة مع اعتراف الموجر بعدم استحقاق الزايد بل هما معترفان بوقوع العقد على
المعين وانه ليس غير الخمسة او العشرة فالرجوع بعد التحالف الى القرعة بين القدرين اجود مع ان في التحالف هنا ايض كلاما مر وجهه وهو ان المتبادر من
المدعي والمنكر في صورة التقابل وتوظيف حكم لكل منهما هو المدعي والمنكر المحض في الدعوى الواحدة مع ان بيمين احدهما اولا وسقوط دعوى الاخر يثبت
دعوى الحالف لاعترافهما بعدم خروج العقد عن احد الامرين فاجود الاقوال هو القول الثالث وهو الرجوع الى القرعة واحوطها الجمع بين التحالف والقرعة
في القدر كما مر هذا مع عدم البينة واما مع وجودها لهما فالرجوع الى القرعة اظهر لرواية البصري وصحيحة الحلبي الاتيتين في بحث تعارض البينات سيما مع ما ذكرنا
من عدم معلومية شمول البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه لمثل ذلك خصوصا في تواتر منصوص المتضمنة للقطع لذي اليد ومع وجودها لاحدهما فالحكم
لذي البينة لصدق المدعي عليه كما مر وكذا الحكم في صورة الاختلاف في النوع فيقرع مع عدم البينة او وجودها لهما ويحكم لذي البينة مع وجودها لاحدهما
مسئلة اذا ادعى استيجار دار باجرة وقال الموجر بل بيت منها بتلك الاجرة ولا بينة فقال الشيخ والمحقق يقرع وقيل يقدم قول الموجر لانه المنكر للزيادة و
الاول اقرب لما مر وقيل بالتحالف فيحكم للحالف مع حلفهما او نكولهما يحكم ببطلان الاجارة وعدم استحقاق الاجرة ومع استيفاء المنفعة باجرة المثل و
وجهه كون كل منهما منكرا او قد مر ما يضعفه مع انه قد يوجب سقاط ما يعترفان باستحقاقه من الاجرة المعينة ومنفعة البيت ولو كانت لاحدهما بينة يقضي
له ولو كانت لهما فمع اتحاد التاريخ او الجهل يقرع ومع تقدم تاريخ الدار يبطل اجارة البيت ومع تقدم اجارة البيت حكم به بالاجرة المسماة وبطل من اجارة
الدار ما قابلها وصح في الباقي ويعلم ذلك بمعرفة اجرة المثل ومراعاة النسبة ولو ادعى استيجار بيت باجرة وقال الموجر بل اجرت ذلك البيت الاخر بها ولا بينة
يقرع بينهما وتوهم كون ذلك دعويين متخالفتين فيعمل كل منهما بما هو مقتضى القضاء انما يصح اذا اقتصر كل منهما على دعوى اجارة ما يدعيه دون نفي الاخر واما
مع اعترافهما الواحدهما بوحدة العقد والموجر به فلا يتم ذلك اذ قد يحلفان او ينكلان فيلزم الحكم بما يعترفان فيه بعدم الاستحقاق ولو كانت بينة لاحدهما يحكم
له ولو كانت لهما يقرع ايض اذا اتفق المتنازعان على وحدة الموجر به وعدم استحقاق الاجرتين والمنفعتين والا فيحكم لهما وكذا يقرع لو وقعت الدعوى المذكورة
على اجرة عينية مخصوصة واحد كثوب معين الا اذا اقاما البينة ويقدم تاريخ احدهما فيحكم بها ويبطل الاخر والله العالم بحقايق احكامه **المطلب الثالث**

في بيان ما يحتاج الى الرفع الى الحاكم والرجوع الى حكمه

في بيان ما يحتاج الى الرفع الى الحاكم والدعوى والرجوع الى حكمه وما لا يحتاج اليه ويجوز فيه التقاص بدون الترافع اعلم ان منشا التخالف بين الشخصين
والتنازع في واقعة اما يكون لاجل جهل طالب الحق الذي هو المدعي بحكم الواقعة ولاجله يجوز ثبوت حق له على خصمه فينازعه او جهله بنفس الواقعة الخ
الظنية او الاحتمالية على القول بسماعهما او لاجل اختلاف المجتهدين في حكم الواقعة فطالب الحق يقلد من يقول بثبوت الحق له وخصمه يقلد من ينفيه او الاول
يقلد من يثبت حقا في واقعة كالقصاص ومع الثاني يقلد من يثبت غيره كالدية ومنه تنازع احد الشركاء الثلثة في الشفعة وولد الاكبر مع ساير الورثة في
الحبوة والمتبايعين في لزوم العقد وعدمه في الصيغة الفارسية وغير ذلك او لاجل انكار المدعى عليه الحق عدوانا او سهوا او نسيانا او عدم بقائه الحق وان
لم يكن منكرا وقد يكون الاحتياج الى الرفع الى الحاكم لمجرد الاستيفاء من غير سبق منازعة وانكار كطالب القصاص ممن يقر بالقتل وهو تحت يد الولي او طالب الحق
من صغير او غايب او المولى به ونحو ذلك ويكون النزاع فرضيا فان كان منشا النزاع المتحقق او الفرضي احد الجهلين فلا مناص من الترافع او ترك الحق اما
في الجهل الاول فلان الطالب لا يعلم الحكم فلعله لم يكن ذا حق والاصل عدم ثبوته له واما في الثاني فلانه لا يعلم ثبوت حق له ولا يثبت له حق الا بالحلف او النكول
الذي يختص الحكم به بالحاكم وكذا ان كان المنشا اختلاف العلماء فلا يجوز للطالب اخذ حق بدون الترافع وحكم الحاكم لان ثبوت الحق له انما يكون بتقليد من

لمن يقول

كتاب القضاء في الشهادات

لمن يقول بثبوته والمفروض انتفائه والا لما كان بينهما نزاع ويحكم الحاكم واما ثبوته بتقليد المدعي خاصة فلا لان القدر المسلم ثبوته ان راى المجتهد حكم له ولمقلده ما لم يزاحمها حق شخص اخر لا يقلده في ذلك الامر كما مر في اوايل الباب ولم يثبت من ادلة التقليد ازيد من ذلك واما كونه حكما ثابتا له اذا زاحمه حق غيره الذي لا يقلد ذلك المجتهد فلا دليل عليه اصلا فلا يصير السيف مثلا ملكا له بالحبوة بتقليد من يقول بدخوله في الحبوة ما لم يقلده سائر الورثة ايضا فلا يجوز له التقاص بسببه وان كان منشا النزاع الفرضي او الواقعي مجرد انكار المدعى عليه باحد وجوهه المذكورة او عدم ايفائه او عدم كون الايفاء بيده كالقصاص او الحق الذي على الصغير مثلا او المال بيد ذي الحق فقد وقع الخلاف في توقف استيفاء الحق في بعض موارده على الترافع وعدمه والمراد توقفه عليه شرعا بمعنى انه هل يجوز لطالب الحق الاستيفاء لو امكن بدون الرفع ويحل لهما استوفا شرعا او لا والكلام في التوقف في صورة عدم امكان الاستيفاء لجحود الخصم وتغلبه بحيث لم يمكن الوصول الى الحق ودفع تغلب الخصم بدون التوصل الى الحاكم ثم لبيان محل الخلاف وتحقيق الحق في المقام نقول المطلوب اما يكون عقوبة او حقا غير مالي او مالا فهنا ثلثة ابحاث **البحث الاول في العقوبات** وهي اما قصاص او حد او دية والاخير داخل في الدعاوى المالية اما الاول ففيه قولان الاول عدم الاحتياج الى الحاكم وجواز استقلال الولي في القصاص اختاره في موضع من ط و فع وظاهر يع حيث جعل التوقف اولى والفاضل في احد قوليه واكثر المتاخرين بل عامتهم كما قيل ونسبه في كتاب قصاص لك الى الاكثر والثاني وجوب الرفع الى الحاكم ذهب اليه في موضع اخر من ط و في ف وعن عه والمهذب والكافي وعد والغنية وقضاء لك وفي الكف لا اعرف فيه خلافا وعن الغنية بلا خلاف وعن ظاهر ف الاجماع عليه والاقوى هو الاول لقوله سبحانه فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وعموم اخبار جواز اقتصاص الولي من الجاني وهي كثيرة جدا والاصل عدم التوقف على شيء ودليل الثاني الاجماع المنقول واحتياج اثبات القصاص واستيفائه الى الاجتهاد للاختلاف والقياس على الحد بالطريق الاولى ومفهوم رواية محمد من قتله القصاص بامر الامام فلا دية له في قتل او جراحة وبعض اعتبارات اخر ضعيفة ويرد الاول بعدم الحجية سيما مع مخالفته للشهرة المطلقة والمقيدة المحكية والثاني بخروج موضع الاختلاف عن محل الخلاف اذ هو تيقن الولي بثبوت القصاص وهو غير متوقف على اذن الحاكم في كثير من الموارد ومنها اذا كان الولي من اهل الاجتهاد والنظر او عالما بمواقع الاجماع او الضرورة او بفتوى المجتهد ونحو ذلك والثالث ببطلان القياس ومنع الاولوية لعدم مقطوعية العلة والرابع مع كون مفهومه مفهوم وصف لا حجية فيه مضافا الى انه لو اعتبر لكان مقتضاه ثبوت الدية على الولي القاتل اذا لم يكن باذن الامام والقائلون بالتوقف لا يقولون به مضافا الى انه لا يدل على اعتبار اذنه بالخصوص فان كل قصاص شرعي انما هو بامر الامام عاما ثم على القول الاخير لو بادر الولي الى القصاص لم يكن عليه قود ولا دية بلا خلاف للاصل واختصاص ادلتهما بغير ذلك وفي استحقاقه التعزير وعدمه قولان وهل قصاص الطرف كقصاص النفس لانه قصاص وللاصل والعمومات او يجب فيه الرفع لانه بمثابة الحد الاقرب الاول لما ذكر واما الثاني فلا يجوز المبادرة اليه بدون اذن الحاكم لظاهر الاجماع ورواية حفص بن غياث من يقيم الحدود السلطان او القاضي فقال اقامة الحدود الى من اليه الحكم والله العالم **البحث الثاني في الحقوق الغير المالية** كالزوجية والوصاية والطلاق وحق الشفعة والخيار ونحوها والظاهر الاجماع على عدم وجوب المرافعة واذن الحاكم فيها واستقلال ذي الحق في استيفائه مع الامكان وعلمه بحقه اجتهادا او تقليدا او ضرورة واجماعا لظاهر الاجماع والاصل الخالي عن المعارض بالمرة مضافا الى رجوع بعض الحقوق الى المال الثابت جواز اخذه بلا رفع كما في الحق الثابت بخيار الفسخ ونحوه **البحث الثالث** فيما اذا كان المطلوب مالا عينا او دينا وفي كل منهما اما يكون المطلوب منه مقرا به باذلا له غير مماطل ولا ممتنع او لا يكون كذلك فان كان الاول فلا كلام فيه ولا دعوى ولا يجوز الاخذ بدون اذن الغريم لان الغريم مخير في جهة القضاء فلا يتعين الا بتعيينه نعم للحاكم ايضا تعيينه لو كان الغريم غايبا لعموم النص المصرح بالقضاء عن الغايب وان كان الثاني فالظاهر الاجماع على عدم وجوب الرفع وجواز مقاصة الطالب عن مال المطلوب منه بنفسه في الجملة وانما الخلاف في بعض موارده ولنذكر اولا طائفة من الايات والاخبار الجوزة للمقاصة ثم نتبعها بما يستنبط منها اما الايات فقوله سبحانه فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقوله فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به واما الاخبار فمنها صحيحة الحضرمي رجل كان له على رجل مال فجحده اياه وذهب به ثم صار اليه بعد ذلك للرجل الذي ذهب بماله مال قبله ايأخذه مكان ماله الذي ذهب به ذلك الرجل قال نعم لكن لهذا كلام يقول اللهم اني اخذ هذا المال مكان مالي الذي اخذه مني واني لا اخذ ما اخذ خيانة ولا ظلما والاخرى وهي ايضا قريبة من سابقتها وزاد في خبر اخر ان استحلفه على ما اخذ منه فجاز ان يحلف اذا قال هذه الكلمة والاخرى رجل لي عليه دراهم فجحدني وحلف عليها ايجوز لي ان وقع له قبلي دراهم ان اخذ منه بقدر حقي فقال نعم ولكن لهذا كلام قلت وما هو قال يقول اللهم لم آخذه ظلما ولا خيانة وانما اخذته مكان مالي الذي اخذ مني لم ازدد شيئا عليه ورواية ابن وضاح كان بيني وبين رجل من اليهود معاملة فخانني بالف درهم فقدمته الى الوالي فاحلفته فحلف وعلمت انه حلف يمينا فاجرة فوقع له بعد ذلك عندي ارباح ودراهم كثيرة فاردت ان اقبض الالف درهم التي كانت لي عنده فاحلف عليها فكتبت الى ابي الحسن فاخبرته اني قد احلفته فحلف وقد وقع له عندي مال فان امرتني ان اخذ منه الالف درهم التي حلف عليها فعلت فكتب لا تاخذ منه شيئا ان كان ظلمك فلا تظلمه ولولا انك رضيت بيمينه فحلفته لامرتك ان تاخذه من تحت يدك ولكنك رضيت بيمينه لقد مضت اليمين بما فيها وصحيحة داود بن رزين اني اخالط السلطان فيكون عندي الجارية فيأخذونها والدابة العارية فيأخذونها ثم يقع لهم عندي مال فلي ان اخذه فقال خذ مثل ذلك ولا تزد عليه وقريبة منها الاخرى وصحيحة البقباق ان شهابا ماراه في رجل ذهب له الف درهم واستودعه بعد ذلك الف درهم قال ابو العباس فقلت له خذها مكان الالف الذي اخذ منك فابى شهاب قال فدخل على ابي عبد

في بيان العقوبات وهي اما قصاص او حد او دية

في بيان الحقوق الغير المالية

في بيان الاخبار الواردة في جواز التقاص من مال المطلوب

اللهم فذكر له ذلك فقال اما انا فاحب ان يأخذ ويحلف ورواية الارمني كان لي على رجل دراهم فجحدني فوقعت له عندي دراهم فاقبض من تحت يدي مالي عليه
وان استحلفني حلفت ان ليس له علي شيء قال نعم فاقبض من تحت يدك وان استحلفك فاحلف له انه ليس عليك شيء ورواية اسحق بن ابرهيم ان موسى بن عبد
الملك كتب الى ابي جعفر يسئله عن رجل دفع اليه مالا ليصرفه في بعض وجوه البر فلم يمكنه صرف ذلك المال في الوجه الذي امره به وقد كان له عليه مال بقدر
هذا المال فسئل هل يجوز لي ان اقبض مالي او ارده عليه واقتصه فكتب اقبض مالك مما في يدك ورواية علي بن سليمان رجل غصب رجلا مالا او جارية ثم
وقع عنده مال بسبب وديعة او قرض مثل ما خانه او غصبه ايحل له حبسه عليه ام لا فكتب نعم يحل له ذلك ان كان بقدر حقه وان كان اكثر فيأخذ منه ما كان
عليه ويسلم الباقي اليه ان شاء الله ورواية جميل عن الرجل يكون له على الرجل الدين فيجحده فيظفر من ماله بقدر الذي جحده أيأخذه وان لم يعلم الجاحد بذلك قال نعم
ثم نقول ان تحقيق المقال في هذا المجال بذكر مسائل **المسئلة الاولى** ان المال المطلوب ان كان عينا فان كان المالك قادرا على اخذه من دون فتنة
او مشقة ولا ارتكاب امر غير مشروع كدخول دار الغاصب بغير اذنه او نقب جداره او نحو ذلك جاز له الاخذ من غير رفع اجماعا للاستصحاب وتسلط الناس
على اموالهم وللاصل ولا يجوز له الاخذ من مال الغاصب بقدره ح للاصل وظاهر الاجماع واما اطلاق صحيحة داود الاولى وروايتي ابن وضاح وعلي بن سليمان
فشمولها لمثل تلك الصورة غير معلوم ولا ظاهر وان توقف اخذه على امر غير مشروع كتصرف في داره او فتح بابه من غير اضرار بالغاصب ولم يمكن بغير ذلك جاز
الاخذ ايضا ويحل له ما لا يحل لغيره لنفي الضرر والضرار المعارض لحرمة التصرف في مال الغير مثلا فيبقى الاباحة الاصلية بحالها كذا لو تضمن ضررا لم يكن ازيد
من ضرر المالك لقوله سبحانه فمن اعتدى عليكم وقوله فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولو نوى ضمان ضرره ح صح جواز الاخذ اظهر لعدم صدق الضرر ولو امكن الاخذ
ح بالرجوع الى الحاكم فهل يتعين تحرزا عن ضرر الغاصب او ارتكاب ما لا يحل او يجوز الاخذ بلا تعيين فيه احتمالان والاحوط الرفع ولو امكن المقاصة من مال
اخر له جازت المقاصة مع امكان احد الامرين المتقدمين بالتصرف في ماله او اضراره ومن الرفع او كليهما لاطلاق الصحيح والروايتين ويجوز الرفع ايضا بلا اذن
ومقتضى الاثنين جواز الامر الاول ايضا والظ ان تاخير الغاصب في الرد تاخيرا موجبا للضرر كنفس الغصب في عدم ارادة الرد ايضا ثم لو اقتص المالك من مال
الغاصب ثم رد الغاصب العين فللمالك الاخذ للاستصحاب وعليه رد المال المقاص لعدم ثبوت جواز التصرف فيه البتة ح ايضا وكذا لو ظفر المالك بعينه
هذا اذا كانت العين المقاصة باقية ولو تلفت فلا يجب على المالك العوض من ماله للاصل وهل يجوز له اخذ عين ماله من الغاصب للاستصحاب او لا يجوز لعدم
الجمع بين العوض والمعوض فيه اشكال وان كان الاول اقرب للجابر ومنع كون ما اخذ عوضا عن ماله اولا بل هو امر جوزه الشارع عقوبة ومنع عدم جواز
الجمع بين العوض والمعوض ثانيا **الثانية** ان كان المطلوب دينا والغريم جاحدا وليس له بينة او كانت ولم يمكن التوصل الى الحاكم او امكن ولم يكن حكمه
نافذا عليه او احتاج الاثبات عند الحاكم الى مدة او غيبة يوجب التضرر او كان مماطلا ولم يمكن الانتزاع بالحاكم جازت المقاصة من مال الغريم بلا خلاف
يعرف كما صرح به في الكفاية ويدل عليه الاثنان والاخبار المتقدمة جميعا مع الجحود وطائفة منها مع المماطلة ولو امكن الوصول الى الحق فالرفع الى
الحاكم من غير تاخير وضرر كان مقرا مماطلا او جاحدا ففي جواز التقاص ح وعدمه قولان الاول للاكثر كما في الك والكفاية وعن الصيمري ومنهم الشيخ وتبعه
لك وس والكف بل كما قيل عامة المتأخرين للعمومات المتقدمة بل صريح بعضها وهو رواية اسحق حيث قال فيها او ارده عليه واقتصه فان الاقتصاص صريح
في امكان التوصل والثاني للنافع للاصل وبعض الاعتبارات اللازم رفع اليد عنها بما مر وهل يحل التقاص مطلقا كما هو مذهب المعظم او يجب فيه ذكر الكلام
المذكور في الاخبار الاربعة الاولى كما عن الصدوق في الفقيه والشيخ في يب والاظهر الاول للاصل وعدم دلالة غير الثالثة على تعين ذكره والتوقف عليه
بل غايته الاستحباب كما عليه اكثر الاصحاب واما الثالثة فهي وان دلت بالمفهوم على اعتباره في الجواز الا ان مقتضاها اعتباره في جواز الحلف خاصة و
هو مما لم يقل به احد ويشترط جواز المقاصة بعدم التراضي والتحالف فانه لا يجوز التقاص بعده كما مر ولا يشترط فيها اذن الحاكم للاصل نعم يشترط فواته في
محل الاختلاف **الثالثة** مقتضى عموم اكثر الاخبار المتقدمة وخصوص صحيحتي داود ورواية علي بن سليمان جواز المقاصة من جنس الحق ومن غيره كما هو
الظاهر من الفتاوى وصريح جماعة ايضا كما يظهر من بعضهم من التأمل في جواز الاخذ من غير جنس الحق لا وجه له اصلا وهل يتوقف الاخذ من غير الجنس على تعذر الاخذ
من الجنس ام لا عن جماعة منهم الشهيدان الاول والاقرب الموافق لظاهر جمع الثاني للعمومات وعدم دليل على تعين الجنس حين امكانه فان قيل الاخذ من غير
الجنس يتوقف على تقويم وتفويض بقبول او بيع وكل ذلك مخالف للاصل لا يصار اليه الا مع التوقف ولا توقف مع امكان الاخذ من الجنس قلنا التقويم
لا مخالفة للاصل فيه والتفويض يتحقق في الجنس ايضا مع انه لو سلم يجوز ارتكابه مع الدليل وهو هنا موجود لان ما يدل بعمومه على اخذ غير الجنس يدل على
ذلك ايضا للتوقف ثم ان كان الماخوذ منه من جنس الحق فان كان ما ظفر به بقدر الحق او كان زائدا عليه وامكن اخذ القدر بدون التصرف في الزائد فلا
كلام وكذا ان وقع القدر والزائد في يده باذن الغريم بقرض او وديعة على القول بجواز التقاص منها فيأخذ القدر ويرد الزائد وان لم يمكن بيده وتوقف
اخذ القدر بالتصرف في الزائد ايضا كما لو كان المجحود الف درهم وظفر بكيس او صندوق فيه الفان ولم يمكن اخذ الالف الا بنقله الى مكان اخر ونحوه
فهل يجوز هذا التصرف في الزائد ام لا الظاهر نعم لادلة نفي الضرر المعارضة مع ادلة النهي عن التصرف في مال الغير ولانه لو لم يجز التصرف في الزائد لما جاز التصرف
في قدر الحق ح ايضا لان سبب الحرام حرام مع انه جائز لاطلاق الاثنين وبعض العمومات المتقدمة ومن ذلك ظهر جواز التصرف في الزائد من غير الجنس ايضا
ويكون الزائد في الصورتين امانة في يده ولا ضمان عليه لو تلف بدون تقصير وتفريط كما صرح به في التحرير اذا لم يمكن الاخذ بدونه للاصل
ولو اخذ الجنس الذي لم يكن بيده وتلف كان من ماله الا ان اخذه بقصد التقاص ضامنا له وان اخذه مترددا بين التقاص وعدمه كان تصرفا غير جائز

في ان المطلوب دينا والغريم جاحدا

فيضمن

فيضمن ولو كان الماخوذ من غير الجنس فظاهر الكف الاجماع على تخيره بين اخذه بالقيمة وبين بيعه وقبض ثمنه لحقه حيث قال ويتخير عند الاصحاب وظاهرهم كما ترى عدم
من الخلاف فيه حيث قال والاقرب تخيره بين تملكه بالبيع وبالقيمة وكيف كان فالظاهر التخيير لتجويز الاعتداء واخذ الحق منه وقبضه واخذ مثل المال
منه على سبيل الاطلاق في العمومات وهو يحصل بكل من الوجهين والاصل عدم تعين نوع خاص منه وليس له الانتفاع بما اخذ قبل القبول او البيع و
عليه المبادرة الى احدهما فلو اخر مع الامكان فنقصت الثمن ضمن النقصان ولا يضمن ما نقص قبل التقصير كذا قال في التحرير ولا ادري دليلا تاما
على تضمين نقصان الثمن بالتاخير مع كون اصل التصرف جائزا والاصل عدم الضمان سيما اذا كان التاخير بطلب زيادة في القيمة او مصلحة اخرى للمال
او نفسه واولى بعدم الضمان ما اذا لم يحصل لاجله ضرر على المالك كما اذا كان المال مما لم يرد مالكه بيعه ولو تلف المساوي للحق من غير الجنس قبل القبول
او البيع من غير تقصير منه فقال الشيخ الاليق بالمذهب عدم الضمان وهو كذلك للاصل واحتمل الفاضل الضمان لانه قبض بدون اذن المالك وفيه ان اذن الشارع
اعظم من اذن المالك **الرابعة** في جواز المقاصة عن الوديعة وعدمها قولان الاول للتهذيبين والسراير ويع وفع ولف وشا والتحرير وح يع للصيمري
والتنقيح والنكت والك وفيه وفي الكفاية عليه اكثر المتاخرين وقيل بل لعله عليه عامتهم وهو الاقوى لعموم الاية واطلاق اكثر الاخبار المتقدمة بل عمومها
الناشي عن ترك الاستفصال وخصوص رواية اسحق بن ابرهيم السابقة واظهر منها صحيحة البقباق ورواية علي بن سليمان ودلالة الصحيحة على الرجحان
المخالف لظاهر الاتفاق كما قيل حيث انهم حكموا بالكراهة غير قادح في الحجية لاحتمال خصوصية في واقعة شهاب من جهته او من جهة الرجل او من جهة ماله اوجبت
ذلك الرجحان والقول باصالة عدم الخصوصية وايجاب الدفع يكون جهات الرجحان موافقة للاصل او مساوية مع خلافها بالنسبة الى الاصل والثاني للصدوق
في اكثر كتبه والتقي والحلبي والكيدري والطبرسي وابن زهرة مدعيا عليه اجماع الامامية ونسب الى بعض متاخري المتاخرين ولعله صاحب الوافي ونسبه في التحرير
الى الشيخ ايضا للاجماع المنقول وللكتاب والسنة المستفيضة الامرة برد الوديعة وخصوص صحيحة ابن عمار الرجل يكون لي عليه الحق فيجحدنيه ثم يستودعني ما لا
الي ان اخذ مالي عنده فقال لا هذه خيانة ورواية ابن اخي الفضل الصحيحة عن ابن ابي عمير ان امراة مات وترك ما لا في يد اخي فاتلفه ثم افاد ما لا فاودعنيه فلي ان
اخذ منه بقدر ما اتلف من شيء فاخبرته بذلك فقال لا قال رسول الله ادّ الامانة الى من ائتمنك ولا تخن من خانك والاول ليس بحجة سيما مع مخالفة اجلاء
الطائفة والشهرة العظيمة المتاخرة والثاني بالمعارضة بالمثل من الكتاب والسنة المجوزة للتقاص الراجحة على ما ذكروه بالشهرة وباتفاقهم على رجحانها على عمومات
حرمة التصرف في مال الغير بغير اذنه مع ان ما ذكروه ليس باقوى من تلك العمومات والروايتان محمولتان على الكراهة بقرينة الاخبار المجوزة للتقاص عن الوديعة
مع كونهما اعم من اجتماع شرط المقاصة من امكان الاخذ منه وعدم الاحلاف سابقا وغير ذلك واحتمال كون الاتلاف في الاخيرة مما لا يوجب الضمان
المجوز للتقاص **الخامسة** لو اقتص حقه ثم اتى الغريم بالمال المجحود او المماطل فيه فان كانت عين ما اقتصه باقية جاز لمن اقتص اخذ حقه ورد المقتص
لاصالة عدم اللزوم وكذا لو تمكن من انتزاع حقه بعد التقاص بالبينة والاثبات والاخذ ورد المقتص مع بقاء عينه لما ذكر وهل يجب عليه ذلك ام لا الظاهر الثاني للاصل
والاستصحاب ويمكن ان يقال ان الثابت من ادلة التقاص ليس ازيد من جواز اخذه والتصرف فيه ما دام غريمه جاحدا او مماطلا واما بعد الاقرار والبذل فيستصحب عدم
جواز التصرف فانه قبل التقاص لم يكن جائز التصرف وبعده لم يثبت الزائد عن الجواز ما لم يبذل فيستصحب العدم بعد البذل الا انه يعارض الاستصحاب الاخر ويرجع
الى التخيير ايضا وكذا الحكم لو كانت العين تالفة الان عندنا لو تجوّج اظهر لاصالة عدم لزوم التغريم من ماله وانتفاء الاستصحاب الاول وهل يجوز له مع عدم رد
المقتص به قبول ما بذله الغريم ايضا الظاهر لا لسقوط حقه بعد التقاص في نفس الامر وان لم يعلمه الغريم وكان غاصبا بحسب علمه **السادسة** هل يختص جواز
التقاص بما اذا علم حقه على الغريم واقعا او يجوز مع العلم الشرعي الحاصل بالاصول الشرعية ايضا الظاهر الثاني لقيام مقتضى الاصول الشرعية مقام الواقع
فلو جوز كون جحود الغريم لاجل علمه بحق له عليه او على مورثه ولكن لم يعلمه يجوز التقاص وكذا لو علم حقا لمورثه على زيد وادعى هو الايفاء ولكن لم يعلم به ذلك
الوارث فلا يجب عليه الترافع والاخذ بعد يمين نفي العلم بل يجوز له التقاص لاصالة عدم الحق في الاول وعدم الايفاء في الثاني **السابعة** يجوز
التقاص من مال الغريم المشترك بينه وبين غيره وعليه اداء مال الغير وايصاله اليه للعمومات وادلة نفي الضرر ولان حرمة مال الشريك ليس بازيد من حرمة
الزايد على الحق من مال الغريم **الثامنة** لو كان الغريم غايبا ولم يعلم بجحوده او عدم بذله يجوز التقاص من ماله الحاضر للعمومات ولاطلاق صحيحة البقباق
ورواية اسحق بل صحيحة زبري وعدم ثبوت الاجماع الثابت في الحاضر المقر الباذل في ذلك **التاسعة** لو كان حقه مظنونا لا يجوز له التقاص لعدم علمه
بحق ثابت وعدم شمول العمومات له وتسلطه على احلاف الغريم او اخذ الحق بعد نكوله على سماع الدعوى الظنية لا يدل على ثبوت الحق له نعم لو نكل وحكم
الحاكم به يجوز له المقاصة لو لم يبذل **العاشرة** لو كان له على شخص حق لم يعلم به الغريم او نسيه يجوز له التقاص من غير وجوب الاعلام والمطالبة
للعمومات وكذا لو كان حق عليه ولم يعلم تذكره وعدم اقراره وكذا لو كان له حق ومنعه الحيا او الخوف او مصلحة اخرى عن المطالبة **الحادية عشر** يجوز
تقاص ما اعطاه لغيره رشوة محرمة او ربا اذا كان مضطرا الى الاعطاء بل غير مضطر ايضا اذا علم الاخذ كونه رشوة او ربا **الثانية عشر** لو كان لزيد
مال على عمرو ولعمرو على بكر يجوز لزيد المواطاة مع بكر باخذ حقه منه للعمومات ويجوز لبكر اعطاؤه لان جواز اخذ الغريم يستلزم ذلك ويجوز حلف بكر على البراءة
الثالثة عشر لو كان الحق مختلفا فيه بين العلماء لا يجوز لطالب الحق التقاص قبل الترافع بتقليد مجتهد يفتي بثبوته كما مر في صدر الفصل كالجني عليه
احد بجناية ديتها عند بعض المجتهدين عشرة وعند بعض اخر عشرون لا يجوز له تقاص العشرة الزايدة المختلف فيها بتقليد الثاني **الرابعة عشر**
لو كان له حق على من لا يفي ماله بدينه يجوز له التقاص من ماله ما لم يحجر عليه الحاكم ولو حجر عليه فهل يجوز له تقاص تمام حقه من مال الغريم ام لا فيه اشكال

في جواز التقاص عن الوديعة

في جواز التقاص بناء على علمه بحق على الغريم

في عدم جواز التقاص قبل الترافع في الحق المختلف فيه بين العلماء

والاحوط الاول ولو كان له حق على ميت عليه دين زايد على التركة لا يجوز له تقاص الزايد عن حصته بعد التوزيع لانتقال ماله بموته الى الديان **الخامسة عشر**

يجوز التقاص من مال الغريم المتزلزل كما ابتاعه ببيع الخيار لصدق ماله عليه يحمل المشتري لو فسخ البايع ما يحمله في صورة التلف **السادسة عشر** يجوز التقاص

في التقاص لانه امر يقبل الوكالة لعمومها وهل يجوز لغير ذي الحق التقاص له من غير توكيل اذا علم مطالبة الغير لجهة الظاهر لانه دفع ظلم عن الغير وهو واجب بل واجب

السابعة عشر الحق الذي يجوز تقاصه اعم من ان يكون ذو الحق معينا او واحد الافراد فلو اوصى احد بشيء لواحد من اولاد زيد يجوز لاحدهم مقاصته بعد

الجحود او المماطلة لصدق كون حقه عليه لان ذلك ايض نوع حق وعلى هذا يجوز للفقير تقاص الزكوة والخمس ورد المظالم عن الغني المماطل الظ نعم بل يجب لحاكم

من وجوب دفع الظلم عن المظلوم **الثامنة عشر** هل يشترط في التقاص عن غير الجنس التقويم ام يجوز بدونه اذا كان غير زايد على الحق قطعا كان تقاص

من له الف دينار على شخص فرسا له غاية قيمته من العشرين الى الاربعين الظ الجواز للاصل **التاسعة عشر** يجوز التقاص من المنافع كما يجوز من الاعيان

فيجوز له اجارة دار الغريم وكراية دابته لصدق الظفر بالمال **العشرون** هل يجوز تقاص مستثنيات الدين كفرس ركوبه وثياب بدنه ونحوها ام لا الظاهر

انه ان لم يتملك ما يفي به الدين غير هذه الامور لا يجوز ووجهه ظاهر والا يجوز لان المستثنى ليس عين هذه الامور بل اعم منها ومن اثمانها **الاحدى و**

العشرون الظ عدم حصول التقاص بدون التصرف للاصل وعدم شمول العمومات فلا يجوز قبول امة الغريم التي في بيته او عبده مقاصته وعتقه من كفارة

ولا قبول داره التي يسكن فيها الغريم او ضيعته التي تحت تصرفه ووقفها او بيعها الغير من غير ان يتصرف الغير فيه ولو كان لزيد حق على عمرو ولبكر حق لا يعلمه على زيد

وغصب بكر مال عمرو لا يجوز له مقاصة ذلك المال وجعله عوضا عن حق بكر عند نفسه ولا يبرئ ذمته بذلك فتامل والله العالم **الثانية والعشرون**

قال في عد ولو نقب جداره لياخذه لم يكن عليه ارش بالنقب **اقول** لا ينبغي الريب في جواز النقب لدلالة نفي الضرر ولقوله سبحانه فمن اعتدى عليكم ويلزم عد

ضمان الارش لانه تصرف جايز والاصل عدم الضمان ولو ضمن الارش كان الجواز اظهر كما لو كان اذا لم يكن الارش زايدا على حقه ايض **الثالثة والعشرون**

ولو جحد من عليه مثله جاز ان يجحد ايض ويكون حينئذ بعد قصد التقاص فيحلف على نفي ما جحد والله العالم بحقايق احكامه **المطلب الرابع** فيما يتعلق

بالاستحلاف والحلف وقد مر بعض ما يتعلق بذلك في المطلب الثاني من اشتراط كون الحلف باذن الحاكم والمدعي وعدم سماع الدعوى بعدها وغير ذلك و بقيت

احكام اخر متعلقة اما بنفس الحلف والحالف او المحلوف عليه لا بد من ذكرها فههنا ثلثة ابحاث **البحث الاول** في احكام يتعلق بنفس اليمين وفيه اربع

مسايل **المسئلة الاولى** لا يصح الاحلاف الا بالله سبحانه اي لا يترتب الاثر المقصود من الاحلاف الا اذا كان به بلا خلاف بل عليه الاجماع في كتاب الايمان عن

الشيخين في عد وبين المقداد والسيد في ح فع ونسبه في الكف الى ظاهر الاصحاب بل لعله اجماع محقق فهو الدليل عليه مضافا الى الاصل والنصوص المستفيضة

منها صحيحة سليمان بن خالد المتقدمة ومنها بعد سؤال بعض الانبياء عن الله سبحانه عن كيفية الحكم بين الناس احكم بينهم بكتابي واضفهم الى اسمي تحلفهم به ثم قال هذا

لمن لم يقم له بينة ورواية محمد بن قيس ان نبيا من الانبياء شكى الى ربه كيف اقضي في امور لم اخبر بينتها فقال ردهم الي واضفهم الى اسمي يحلفون به ومرسلة ابان

وفيها احكم بينهم بالبينات واضفهم الى اسمي يحلفون به دلت هذه الاخبار على وجوب الحلف باسم الله في قطع الدعوى وفي المروي في تفسير الامام الوارد

في كيفية قضاء رسول الله المتقدم بعضها وان لم يكن له بينة حلف المدعى عليه بالله وفي رواية البصري المتقدمة فعلى المدعي اليمين بالله الذي لا اله الا هو و

في صحيحة ابن ابي يعفور المتقدمة فان اقام بعد ما استحلفه بالله خمسين قسامة ما كان له حق دلت بالمفهوم على انه لو اقام البينة بل الاستحلاف بالله ولو حلف بغيره

كان له حق فلا يسقط الدعوى بها ورواية ابي حمزة لا يحلفوا الا بالله ومن حلف له بالله فليرض دلت بالمفهوم على عدم وجوب التصديق والرضا بمن لم يحلف بالله فليصدق

بالله وان حلف بغيره وكذا لو حلف بغير الله فيكون فاسدا ويظهر من الوجه الاول دلالة صحيحة الخزاز من حلف بالله فليصدق ومن لم يصدق فليس من الله

ومن حلف له بالله فليرض ومن لم يرض فليس من الله ومن الوجه الثاني دلالة صحيحة محمد قول الله تعالى والليل اذا يغشى والنجم اذا هوى وما اشبه ذلك فقال ان

لله تعالى ان يقسم من خلقه بما شاء وليس لخلقه ان يقسموا الا به وقريبة منها صحيحة علي بن مهزيار وصحيحة الحلبي لا ارى ان يحلف الرجل الا بالله ونحوها واية

سماعة هل يصلح لاحد ان يحلف احدا من اليهود والنصارى بالهتهم قال لا يصلح لاحد ان يحلف احدا الا بالله وظاهر انه اذا لم يصلح يكون فاسدا لان نفي الصلاح

الفساد ورواية المدايني لا يحلف بغير الله وقال اليهود والنصارى والمجوسي لا تحلفوهم الا بالله ويستفاد من خصوص الاخيرتين وعموم ما تقدم عليهما عموم

الحكم للمسلم والكافر كما هو الحق المشهور ويدل عليه ايض صحيحة الحلبي وابن ابي عمير عن اهل الملل كيف يستحلفون فقال لا يحلفوهم الا بالله وصحيحة سليمان بن خالد لا

يحلف اليهودي ولا النصراني ولا المجوسي بغير الله ان الله عز وجل يقول فاحكم بينهم بما انزل الله خلافا للمحكي عن ط والايضاح وبين في المجوسي فاوجبوا عليه الحلف

بغير لفظ مما يرفع احتمال الارادة غيره منضما مع الله لرفع احتمال ارادة النور والظلمة الذي هو اله باعتقاده وفيه مع شذوذه انه اجتهاد في مقابلة النص

وقد يستدل له ايض بان بدون ذلك لا يحصل الجزم بانه حلف وفيه ان المعتبر من الحلف هو كونها بالله وهو قد وقع واما مطابقة قصده للفظه فلا دليل

عليها مع ان العبرة في الحلف انما هي على نية المستحلف اذا كان محقا لا الحالف كما نقل بعض متاخري المتاخرين الاتفاق عليه ويدل عليه رواية اسمعيل بن سعد

الاشعري عن الرجل يحلف وضميره على غير ما حلف عليه قال اليمين على الضمير يعني على ضمير المظلوم ورواية مسعدة وفيها واما اذا كان ظالما فاليمين على

نية المظلوم هذا مع ان دليلهم لو تم لاطرد في غير المجوسي من اهل الملل الباطلة فلا وجه للتخصيص وللمحكي عن الشيخ في ية والفاضلين وجماعة فجوزوا احلاف

الذمي بل مطلق الكافر كما قيل بما يقتضيه دينه اذا راه الحاكم اردع له من الباطل واوفق لاثبات الحق لرواية السكوني ان امير المؤمنين ع استحلف يهوديا بالتورية

التي انزلت على موسى وصحيحة محمد بن قيس قضى علي ع فيمن استحلف اهل الكتاب بيمين صبر ان يستحلفه بكتابه وملته وصحيحة محمد عن الاحكام فقال في كل دين ما

يستحلفون

يستحلفون به وفي بعض النسخ ما يستحلون به واجيب عن الاول تارة بضعف الرواية واخرى بكونها قضية في واقعة لا عموم لها وثالثة بجواز اختصاصه بالامام و رابعة
باحتمال كون الحلف بالتورية منضمة مع الحلف بالله وعن الثاني بالاخيرين وباحتمال كون المجوسيين في كتابه وملته راجعين الى من استحلف ويؤيد افرادها
وعن الثالث بجواز كون المراد انه يمضى عليهم حكمه اذا احلفهم عند حاكمهم كما انه يجرى عليه احكام عقودهم ويلزم عليهم ما التزموا به ويرد على الاول بعدم ضير
في ضعف الرواية سندا بعد وجودها في الاصول المعتبرة مع ان ضعفها ليس الا للنوفلي والسكوني وفي ضعفهما كلام وعلى الثاني ان القضية في واقعة كافية
في ابطال العموم المطلوب مع ان قضية الواقعة غير معلومة فيلزم تخصيص العام بالمجمل فيخرج العمومات المتقدمة باسرها عن الحجية وعلى الثالث انا مثال ذلك التجويزات
لا يلتفت اليها في بيان الاخبار والا بطل الاستدلال بها بالمرة مع ان ذلك الاحتمال ايض مناف للعموم المط وموجب للاجمال في المخصص فتدبر وعلى الرابع بان
الانضمام ايض مناف للمط من عدم جواز الاستحلاف بغير الله وعلى الخامس بانه خلاف الظ المتبادر مع انه ايض مناف للمط من جهة اعمية المستحلف من المسلم
ومن جهة ان استحلاف المسلم بكتابه ايض غير المط الا ان يقال ان المراد بطريق ما انزل في كتابه وبقره في ملته وهو ايض خلاف ظاهر اخر وعلى السادس
انه تخصيص للحديث بلا مخصص فالصواب ان يجاب عن الجميع بانها معارضة للاخبار المتقدمة وهي راجحة بالاشهرية رواية وفتوى والاصحية ودلالة وبموافقة
الكتاب التي هي من المرجحات المنصوصة حيث قال سبحانه في اية الوصية في السفر فيقسمان بالله يعني الاخرين من غير المسلمين وبموافقة الاحتياط والاصل
وبالمخالفة للمذاهب العامة كما صرح به في الوافي وح تيج وغيرهما وبالاحدثية التي هي ايض من المرجحات المنصوصة لكون بعض الاخبار المتقدمة مرويا عن ابي جعفر
الثاني ع والاخيرة لم يتجاوز عن ابي عبد الله ع **فروع** أ هل المراد بالحلف بالله بهذا اللفظ المقدس او به وبمثله من الاسماء المختصة به كالرحمن والرحيم
او بهما وبمثلهما من الاوصاف الدالة على تلك الذات المقدسة مثل بالله الذي لا اله الا هو وبالذي خلق كل شئ او بذات الله الظاهر الاخير لان المعنى من
للفظ الله هو الذات المقدسة فالمراد الحلف بتلك الذات المتعالية فيصح الحلف بكل ما افاده ويدل عليه ايض قوله في صحيحة الحلبي بعد النهي عن الحلف الا
بالله فاما قوله لعمر الله وقوله ولذا جعل بعض من تاخر عنه قوله مخالفا لظاهر الاجماع المحقق والمحكي عن الشيخين ب كما لا يصح الحلف الا بالله سبحانه
ولا يترتب الاثر الا عليه ولا ينعقد في باب الايمان الا به كذلك لا يجوز الحلف الا به سبحانه فياثم الحالف بغيره من المخلوقات كالانبياء والائمة والملائكة
والكتب المعظمة والكعبة والحرم والمشاهد المشرفة والاباء والاصدقاء ونحوها على الاشهر بين الطائفة بل قيل انه مقتضى الاجماعات المنقولة وصرح به جماعة منهم
المحقق الاردبيلي وصاحب تيج وشارحه وبعض مشايخنا المعاصرين لروايتي ابي حمزة وسماعة وصحاح محمد وعلي بن مهزيار والحلبي المتقدمة جميعا فان الاولى
متضمنة للنهي الصريح في الحرمة والثانية والاخيرة متضمنة لقوله لا ارى والظاهر منه نفي الجواز والثالثة والرابعة متضمنة لقوله ليس لخلقه ان يقسموا الا به
والمتبادر منه نفي الجواز ايض وحملها على الحلف الذي يترتب عليه الاثر الشرعي لا وجه له مضافا الى ما علله بعضهم من ان القسم بشئ يستلزم تعظيما له ولا يستحق
للتعظيم المطلق والذات سوى الله تعالى وربما يشعر بذلك قوله في صحيحة الحلبي ورواية سماعة ولو حلف الناس بهذا واشباهه لترك الحلف بالله ويدل على الحرمة
ايض مرسلة يونس المروية في في عن قول الله تعالى فلا اقسم بمواقع النجوم قال اعظم اثم من يحلف بها الحديث ورواية الحسين بن زيد الطويلة المروية في الفقيه المشتملة
على جملة المناهي ونهى ان يقول الرجل للرجل لا وحيوتك وحيوة فلان ورواية صفوان الواردة في حكاية ابي عبد الله الصادق ع مع ابي جعفر المنصور الكاذب حيث
انه بعد ما قال له ع ان مولاك يدعو الناس اليك فقال والله ما كان فقال لست ارضى منك الا بالطلاق والعتاق والهدي والمشي فقال ع بالانداد دون الله
تامرني ان احلف الحديث فانه يشعر بان الحالف بغيره سبحانه جاعل الانداد له وذهب بعضهم الى الكراهة لضعف الاولين سندا والثاني دلالة وهما ممنوعان سيما و ان
الضعف منجبر بالشهرة وقد يقال باختصاص النهي عن الحلف بغير الله بما اذا اقسم العبد على فعل نفسه ومن هو مثله من الخلق فاما اذا انشد الله في حاجة فلعله
يجوز له ان يذكر من خلق الله ما يشاء كما ورد في الادعية الماثورة ولا يخفى انه لا حاجة الى الاستثناء والتخصيص لان المنهي عنه هو الحلف والاستحلاف ولعل مثل
قولك انشدك بكذا او اسئلك بحق فليس هو شيئا منهما فهو خارج عن موضوع المسئلة وعلى هذا فيجوز في سؤال المخلوق ايض نحو ذلك فيقول له انشدك بالقرآن
العظيم او بحق ابيك عليك ان يفعل كذا للاصل الخالي عن المعارض لانه ليس حلفا ولا استحلافا **ج** لا شك في مرجوحية الحلف بالله وكراهتها واستحباب تركها
لو كان صادقا لقوله سبحانه ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم وقوله سبحانه ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا وفي صحيحة الخزاز لا تحلفوا بالله صادقين
ولا كاذبين وفي رواية سلام بن سهم من حلف بالله كاذبا كفر ومن حلف بالله صادقا اثم وفي رواية السكوني من اجل الله ان يحلف به اعطاه الله خيرا مما
ذهب منه وفي رواية ابي بصير الواردة في قضية سيد الساجدين ع وادعاء مطلقته اربعمائة دينار لاجل الصداق واعطائه اياه فقلت يا ابه جعلت فداك
الست محقا قال بلى ولكني اجللت الله ان احلف به يمين صبر ومقتضى هذه الروايات كراهة الحلف واستحباب تركها مطلقا الا ان في مرسلة علي بن الحكم اذا
ادعي عليك مال ولم يكن له عليك فاراد ان يحلفك فان بلغ مقدار ثلثين درهما فاعطه ولا تحلف وان كان اكثر من ذلك فاحلف ولا تعطه ومقتضى
الجمع تخصيص العمومات بهذه الرواية الا ان ظاهر رواية سلام استحباب الترك في اربعمائة دينار ايض ويمكن ان يكون ذلك لاختلاف الحال بالنسبة الى الاشخاص
سيما الامام ع ويمكن حمل المرسلة على خفة الكراهة في اكثر من ثلثين درهما وكما يستحب ترك الحلف يستحب ترك الاستحلاف ايض لرواية عبد الحميد الطائي من
قدم غريما الى السلطان يستحلفه وهو يعلم انه يحلف ثم تركه تعظيما لله تعالى لم يرض الله له بمنزلة يوم القيمة الا بمنزلة خليل الرحمن ع ثم ما ذكرنا من كراهة الحلف
انما هو اذا كان صادقا واما ان كان كاذبا فهو من المحرمات الشديدة بل من الكباير الموبقة بل عدها في بعض الروايات المتقدمة كفرا بالله سبحانه وورد فيها
تهديدات شديدة في اخبار عديدة كقوله ع من حلف على يمين وهو يعلم انه كاذب فقد بارز الله تعالى اي حاربه وقوله اليمين الفاجرة تدع الديار بلاقع **اقول** الصبر هم

يحرم الحلف بغير الله تعالى

يستحب ترك الحلف بالله ولو صادقا

لا ما قد اقسم الله سبحانه بكذا في قوله تعالى والشمس وليس لخلقه الا ما ... فان الضمير في ان يقسموا الا به راجع الى الذات دون اللفظ والظاهر انه الاخلاف فيه ايض عن بعض المتاخرين في شرح ... على ما نقم

وفيهما

البلاقع جمع بلقع وهي الارض القفر التي لا شيء بها يريد ان الحالف بها يفتقر ويذهب ما في بيته من الرزق وقيل هو ان يفرق الله شمله ويغير عليه ما اوله من نعمه وفي رواية اخرى اياكم واليمين الفاجرة فانها تدع الديار من اهلها بلاقع والاخبار بذلك المضمون كثيرة وفي اخبار اخرى انها تورث عقر الرحم وانقطاع النسل وفي اخرى انها تورث العقب العقر وفي بعض النسخ العقب الفقر وفي رواية اخرى انه ينتظر بها اربعين ليلة اي لا يتجاوز بها هلاك صاحبها هذا في الحلف

واما الاحلاف فلا يحرم واذا كان المستحلف محقا اجماعا ولذا استحلف مولانا الصادق ع من سعى به عند منصور الدوانيقي فحلف فمات وكذا اذا كان مبطلا لان الحالف لم يحلف الا صادقا فلا وجه لكون المستحلف به اثما وان اثم بالكذب في اصل الدعوى **الثانية** يستحب للحاكم تقديم الوعظ على اليمين لمن توجهت اليه لانها اما مكروهة او محرمة والترغيب في ترك المكروه والتحذير عن فعل المحرم مطلوب قطعا فيعظ الحالف بذكر الايات والاخبار الواردة في ثواب ترك الحلف مع الصدق وعقاب فعلها مع الكذب وكذا يستحب وعظ المستحلف ايضا لما عرفت من استحباب تركه **الثالثة** يجزي للحالف ان يقول في يمينه والله ما له قبلي كذا او ترجمة ذلك بلغة اي لغة كانت بلا خلاف فيه كما قيل لصدق اليمين وعدم دليل على لزوم الزائد ولاطلاقات الحلف بالله ولرواية ابي حمزة وصحيحة الخراز المتقدمتين في المسئلة الاولى المتضمنتين لقوله من حلف بالله فليصدق ومن حلف بالله فليرض ولمرسلة الفقيه قال رسول الله صلى الله عليه وآله من حلف لكم بالله فصدقوه الا انهم قالوا انه يستحب للحاكم تغليظ اليمين عليه قولا كوالله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم الطالب الغالب الضار النافع المهلك المدرك الذي يعلم من السر ما يعلمه من العلانية كما في الصحيحة المتضمنة لاحلاف الاخرس او زمانا كالجمعة والعيد وبعد الزوال وبعد العصر كما في الاية ومكانا كالكعبة والمقام والمسجد الحرام والحرم والمشاهد المكرمة والمسجد الجامع ثم ساير المساجد والمحراب منها واستدلوا له بانه مظنة رجوع الحالف الى الحق ومظنة تعجيل المؤاخذة ان اقدم عليها وبصحيحة الاخرس وبالاية الواردة في الوصية يحبسونهما من بعد الصلوة اي صلوة العصر فيقسمان بالله ورواية زرارة ومحمد لا يحلف احد عند قبر رسول الله صلى الله عليه وآله على اقل مما يجب فيه القطع والمروي في قرب الاسناد ان عليا ع كان يستحلف اليهود والنصارى في بيعهم وكنايسهم والمجوس في بيوت نيرانهم ويقول شددوا عليهم احتياطا للمسلمين ولمرسلة البرقي المتضمنة لاحلاف الصادق ع الساعي له عند المنصور بالبراءة بعد حلفه بالله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم وفي الكل نظر لعدم نهوضها لاثبات العموم وورودها في موارد خاصة نعم لا باس بالقول به لاشتهاره بين الاصحاب بل نفي بعضهم الخلاف فيه وهذا القدر كاف في مقام الاستحباب ولذا يختص ذلك بالحاكم دون الغريم لاختصاص فتاويهم به ولو امتنع الحالف عن التغليط لم يجبر عليه للاصل ولا يصير بامتناعه ناكلا لو حلف بالله لعدم تركه الحلف ولوجوب تصديق من حلف بالله كما مر قالوا واستحباب التغليط ثابت في جميع الحقوق المالية وغيرها الا في المالية اذا كانت اقل من نصاب القطع ربع الدينار لرواية زرارة ومحمد المتقدمة وفيه انه يمنع فيه عن تغليط خاص ولكن لعدم ثبوت الاستحباب الا بالفتوى في ذلك وانحصار الدليل التام فيه يكون الاستثناء صحيحا **الرابعة** يحلف الاخرس بالاشارة المفهمة على المشهور كما صرح به جماعة لان الشارع اقام اشارته مقام تلفظه في ساير اموره وقال الشيخ في يه يحلفه الحاكم بالاشارة والايماء الى اسم الله سبحانه ويوضع يده مع ذلك على اسم الله المكتوب في المصحف وان لم يحضر المصحف يكتب اسم الله سبحانه ويوضع يده عليه ولعل دليله ان حصول الافهام بالاشارة والعلم برايها يحصل من ذلك الوجه ونسب جماعة الى النهاية وضع اليد على الاسم خاصة وقال ابن حمزة في وسيلته اذا توجه الحلف على الاخرس وضع يده على المصحف وعرفه حكمها اي حكم اليمين وحلفه بالاسماء اي اسماء الله تعالى فان كتب اليمين على لوح ثم غسلها وجمع الماء في شيء وامره بشربه جاز فان شرب فقد حلف وان ابى الزمه ودليله على الجزء الاول لعله حصول الاشارة المفهمة بذلك وعلى الجزء الثاني صحيحة محمد عن الاخرس كيف يحلف اذا ادعى عليه دين فانكر ولم يكن للمدعي بينة فقال ان امير المؤمنين ع اتي باخرس وادعي عليه دين فانكر ولم يكن للمدعي بينة فقال امير المؤمنين ع الحمد لله الذي لم يخرجني من الدنيا حتى بينت للامة جميع ما يحتاج اليه ثم الى ان قال ايتوني بمصحف فاتي به فقال للاخرس ما هذا فرفع راسه الى السماء واشار الى انه كتاب الله عز وجل الى ان قال ثم كتب امير المؤمنين ع والله الذي لا اله الا هو الى آخر ما مر في المسئلة السابقة ان فلان بن فلان المدعي ليس له قبل فلان بن فلان الاخرس حق ولا طلبة بوجه من الوجوه ولا سبب من الاسباب ثم غسله وامر الاخرس ان يشربه فامتنع فالزمه الدين ونسب جماعة الى ابن حمزة الطريق المروي خاصة ونفي عنه البعد الفاضل المقداد وجعله المحقق الاردبيلي واختاره ح شارح تبعا للصحيحة الخالية عن المعارض وضعف دليل المشهور كما ذكره الاردبيلي قال ومجرد كون الاشارة معتبرة في مواضع لا يوجب كونها كلية وعدم جواز العمل بالرواية انتهى وتضعيف دلالة الصحيحة بكونها قضية في واقعة ضعيف غايته اذ ذكر ابي عبد الله ع ذلك بعد السؤال عنه عن كيفية حلف الاخرس مطلقا اوضح شاهد على عدم اختصاصه بواقعة خاصة وكذا قول امير المؤمنين ع الحمد لله الذي الخ ومنه يظهر ضعف ما قيل ايضا من جواز كون حلفه بهذا النحو بعد الحلف بالاشارة ويكون ذلك من باب التغليط بل ذلك اضعف جدا لانه لو كان كذلك لما كان وجه للالزام بالدين بعد الامتناع من ذلك الحلف واحتمال الامتناع عن الاشارة ايضا سخيف بكثير لان معه لم يكن وجه لذلك لو كان المقصود بالذات الاول فهذا القول اقوى واظهر **البحث الثاني** فيما يتعلق بالحالف وفيه ايضا اربع مسائل **المسئلة الاولى** الاصل في الحالف هو المنكر دون المدعي كما مر في صدر المقام الثاني من البحث الثاني من الفصل الثالث الا في مواضع دل الدليل على يمين المدعي وقد مر بعض صوره كصورة رد المنكر ومع نكوله على احد القولين ومع الشاهد الواحد ومع البينة في الدعوى على الميت وله صور اخرى ايضا ياتي في مواضعها **الثانية** يتسلط المدعي على المنكر حلفه في كل دعوى صحيحة يتعين فيها الجواب على المنكر ويطالب به بحيث لو اقر او اتى بما يقوم مقام الاقرار من النكول او الرد الى المدعي وحلفه او بفعل الغير مما يوجب الاقرار به الزامه بالحق بالاجماع والنصوص كما في رواية البصري المتقدمة فان حلف فلا حق له وان لم يحلف فعليه وقوله في اخرها ولو كان حيا لالزم اليمين او الحق او يرد اليمين عليه

في استحباب وعظ الحاكم الحالف قبل اليمين

في ان حلف الاخرس بالاشارة

في شرائط الحالف

الذي هو الحق سواء كانت الدعوى متعلقة بفعل المدعى عليه نفسه ام

نعم

في اطلاق الدعوى وتقييدها

نعم هذه القاعدة غير مطردة في الحدود كما مر وسيجيء ايضا الثالثة يجب ان يكون الحالف سواء كان المدعي عليه او المدعي الذي رد عليه اليمين باتا
عالما بما يحلف عليه بالاجماع والمستفيضة كصحيحة هشام بن سالم لا يحلف الرجل الا على علمه ورواية ابي بصير لا يستحلف الرجل الا على علمه ومرسلة ابن مرار
لا يستحلف العبد الا على علمه ولا يقع اليمين الا على العلم استحلف او لم يستحلف وقد يقال ان ذلك انما هو اذا كان الحلف على فعل نفسه سواء كان اثباتا او نفيا
وان كانت على فعل الغير فكذلك ان كان في اثبات وان كانت على النفي حلف على نفي العلم ان ادعي عليه العلم وقد يعبر بان الحلف على العلم ان كان في الاثبات
مطلقا وكذا ان كان في نفي فعل نفسه وان كان في نفي فعل الغير حلف على نفي العلم وقد يختصر ويقال الحلف على البت ابدا الا اذا حلف على نفي فعل الغير فهو
الحلف على نفي العلم كما صرح به انما هو لاذا ادعي عليه العلم ولما كان علم كل احد وعدمه معلوما للنفس ابدا فيكون حلفه على نفسه حلفا على البت والقطع
ايضا فلا حاجة الى التفصيل ولا الى الاستثناء بل الحلف على الاثبات والنفي على البت مطلقا ابدا ويكفي ان يقال الحلف على البت ابدا وعلى هذا فلو ادعى حقا
على احد وانكره يحلف بتا على عدم الاستحقاق او نفي ما يدعيه كما ياتي وان ادعى على غيره ممن يوجب ثبوته ثبوت الحق على ذلك المدعى عليه كالموروث والوكيل
والولي فان لم تدع العلم عليه لم تسمع دعواه وان ادعى العلم سمع ويحلف ايضا على نفي ما يدعيه من العلم بتا ولو رد اليمين على المدعي يحلف ايضا على البت سواء
كانت يمينا متعلقة بفعله او فعل الغير الذي يحلف على نفي العلم به ثم انه قد ذكرنا سابقا ان من ادعى على احد حقا واجاب هو بقوله لا ادري فان لم يدع عليه
العلم لا حق له عليه وان ادعاه له ان يحلفه على نفي العلم واعلم ايضا انه كما يمكن العلم لكل احد بانتفاء فعل نفسه كذلك يمكن علمه بانتفاء فعل غيره من افراد المدعى
او كون الفعل مقيدا بزمان او مكان او حالة خاصة يعلم انتفائه فيه او يحصل له العلم بالانتفاء بامور خارجية وقرائن منضمة ويحصل من هذا من المقدمتين
ومما مر من انه على البت ابدا ان الضابط الكلي انه يجب ان يكون حلف الحالف بتية منطبقة على جوابه فان اجاب بالنفي او الثبوت قطعا حلف عليه سواء كان
في فعل نفسه او غيره مما يوجب خلاف ما اجابه ضمانه وان اجاب بعدم العلم حلف عليه كذلك اذا ادعي العلم عليه وينشعب من ذلك الضابط جميع
الفروع وقد يستشكل في مواضع لا اشكال فيها بعد ما ذكرنا فانه ان كان المورد مما لا يلزم على المدعى عليه شيء بالاقرار فلا يسمع الدعوى وان كان مما
يلزم فان اجاب بانتفاء الفعل بتا يحلف عليه وان اجاب بنفي العلم يحلف عليه ان ادعى علمه الرابعة المدعي اما يطلق الدعوى كقوله لي عليك عشرة
او ما في يدك من العين الفلانية مالي او يقيدها بسبب خاص كقوله لي عليك عشرة بسبب الاقراض او ثمن المبيع الفلاني او ما في يدك من العين الفلانية سرقتها
مني وعلى كل من التقديرين اما يجيب المدعى عليه بالاطلاق او بالتقييد فان اطلقا فيكفي الحلف على نفي الاستحقاق المطلق بلا خلاف لمطابقة المحلوف عليه
مع الدعوى فيسقط بالحلف على نفيها بمقتضى الاجماع والاخبار ولو قيدها المدعي بعد حلف المدعى عليه على نفي المطلق فادعى ثانيا ان لي عليه عشرة ثمن
المبيع لا يسمع ايضا لان نفي المطلق بالحلف يلزم نفي المقيد الا بعد مضي زمان امكن ان يكون تلك دعوى ثانية وثابتة على المدعى عليه بعد المرافعة الاولى
ان قيدا يكفي الحلف على نفي المقيد ايضا في سقوط تلك الدعوى اجماعا ولو ادعى بعد الحلف الاستحقاق بسبب اخر فيسمع منه ويطلب من المدعى عليه الجواب
وله حلفه لان سقوط شيء خاص لا يستلزم سقوط خاص اخر وكذا لو ادعى بعدها الاستحقاق المطلق لان سقوط الخاص لا يستلزم سقوط العام
وان اطلق المدعي وقيد المدعى عليه كان يدعي عليه عشرة واجاب بانه ليس علي عشرة ثمن المبيع وحلف عليه لم يفد في سقوط الدعوى اصلا او
يكون الدعوى باقية والوجه واضح وان انعكس فادعى المقيد واجاب بنفي المطلق فيدعي ان لي عليك عشرة ثمن المبيع فاجاب بانه ليس لك علي شيء اصلا وحلف عليه
فلا شك في سقوط الدعوى وان انتفاء المطلق والعام يستلزم انتفاء المقيد والخاص ولصدق الحلف المسقط للدعوى ويدل عليه ايضا صحيحة محمد الوارد في كيفية
حلف الاخرس حيث ادعى عليه الدين وكتب في الحلف ما هو عام ولا زم انه لو طلب المدعي منه الحلف بعد ذلك على نفي المقيد لم يكن له ذلك اذ لا حلف بعد حلف
ولا حلف بعد سقوط الدعوى ولو طلب منه اولا الحلف على نفي المقيد فهل يجب عليه ذلك وللمدعي تلك المطالبة الظ لا اذ لم يثبت من الشرع الا تسلطه على احلافه في
واما تسلطه عليه في كل نحو وجزء من متعلقات الحلف فلا والاصل يقتضي عدم التسلط ولا يصير تركهما ادائنا كلا بعد اثباته باصل الحلف على المدعي به ولو بما
يشمله بالعموم ليس ذلك الا من قبل ان يدعي عليه العشرة ثمن المبيع الذي اخذ منه في يوم كذا بلفظ كذا وكذا ويريد بها احلافه على نفي جميع تلك الجزئيات فان اجاب
المدعي الا بان يحلفه كذلك ولم يرض بالحلف المطلق فللمدعى عليه الاباء عنه ايضا فهو وقف حتى يرضى المدعي بالمطلق والحاصل انه يجب عليه الحلف بالمقيد و
ليس للمدعي اجباره عليه للاصل السالم عن المعارض وقد عبر الاكثر عن هذه القسم بان المدعى عليه لو اراد الحلف على نفي الاستحقاق المطلق فهو اجابته قولان
اشهرهما نعم والمحقق واحد ثم انهم قد يستدلون على الاجابة وعلى عدم التسلط على اجباره بالمقيد بانه قد يكون للعدول عن المقيد الى المطلق غرض صحيح بان كان
قد غصب او استاجر او سرق او اشترى ولكن برء من الحق بوجه من وجوه الابراء او تكليفه بنفي المقيد يوجب اما الكذب في الحلف لو وقوعه في ضيق طلب الاثبات
وهو كان جيدا لو كان المخالف وهو الشيخ على ما حكي عنه يقول بان للمدعي الاحلاف على نفي سبب التقييد كان يحلف على انه ما اشتريت منك او ما استاجرت
او ما سرقت ولكن الظاهر ان الخلاف انما هو في الاحلاف على نفي المقيد كان يحلف على انه ليس في ذمتي ثمن المبيع او وجه الاجارة او ليس في يدي مغصوب منك
ولا يخفى ان ذلك لا يوجب كذبا في الحلف لو صدق في الواقع وان تحقق الشراء او الاستيجار او الغصب اولا واما الاحلاف على نفي السبب منفردا او مع نفي
مسبب من الاشتغال بثمن المبيع او نحوه فلا تسلط عليه اصلا لانه قد ذكرنا في بحث الدعوى انه يشترط في سماعها كونها صريحة في ادعاء الاستحقاق
ودعوى السبب منفردا لا يوجب دعوى استحقاق فيكون غير مسموعة فلا يترتب عليه تسلط احلاف ودعواه منضما مع المسبب وان كانت مسموعة الا انه باعتبار
جزئه الاخير فهو ما به الدعوى حقيقة فيكون تسلط الحلف عليه خاصة فتدبر البحث الثالث في الحالف عليه وفيه مسائل الاولى لو ادعى عليه

في من يتوجه عليه اليمين

فى بيان ان الحلف ينصرف الى نية الحاكم

دين وهو معسر جاز ان يحلف انه لا حق له ويوري ان علم صدق دعواه صرح بذلك فى بر لصدقه فى دعواه **الثانية** الحلف ينصرف الى ما حلفه الحاكم عليه فلا ينفع تورية الظالم من الخصمين لرواية مسعدة بن صدقة فاذا كان مظلوما فيما حلف عليه ونوى اليمين فعلى نيته واما اذا كان ظالما فاليمين على نية المظلوم ولو كان احد الخصمين معتقد الحقية ما يحلف عليه اجتهادا او تقليدا مخالفا لاجتهاد الحاكم لم يفد فى تاويل الحلف اعتقاد نفسه لانه فى النزاع محكوم بمتابعة الحاكم وليس ما اجتهده او قلده حكم الله فى حقه **الثالثة** قالوا لا يجوز ان يحلف احد ليثبت مالا لغيره او يسقط حقا عن غيره وهو كذلك للاجماع والاصل واختصاص الروايات صريحا او ظهورا فيما يراد به حق الحالف نفسه ولان الحلف انما يكون فيما اذا نكل عن الحلف او اقر بالحق بشئ ولا يتحقق شئ منهما فى حق الغير قال فى ئر فلو ادعى رهنا واقام شاهدا انه للراهن لم يكن له ان يحلف بل ان حلف الراهن تعلق حق الرهانة به الا فلا انتهى **اقول** سماع الشاهد الواحد من المرتهن ايضا محل نظر بل على الراهن اليمين فلو حلف تعلق حق الرهانة واما قوله والا فلا ففيه اشكال لان فى نكوله تضييعا لحق المرتهن فلعل المدعى والراهن اتفقا على ذلك لتضييع حقه سيما مع عدم تمكن الراهن من اداء حقه من غيره وكذلك فى دعوى الملك الذى اجره لغيره او ادعاه ثالث والتحقيق ان الدعوى يحتمل ان يكون مع الراهن او مع المرتهن فعلى الاول يختص الدعوى على ملكية الراهن فان حلف الراهن سقطت الدعوى منه ومن المرتهن ولا يثبت الدعوى على ملكية المدعى ولكن لا يبطل الرهن لعدم منافاة بين ملكيته وصحة الرهن لجواز ان يكون باذنه فللمرتهن العمل بمقتضى المراهنة فان ادعى على الراهن بعد ذلك فساد المراهنة فان اجاب المرتهن بانه رهن باذنه يصير مدعيا وعليه الاثبات ويقبل الشاهد الواحد مع اليمين لو احتاج اليه فى المراهنة ايضا وهو ليس حلفا لاثبات مال الغير بل لحق نفسه وان اجاب بعدم فساد المراهنة يكون منكرا وعليه الحلف فان حلف يثبت المراهنة الصحيحة ولا ينافيها عدم ملكية الراهن وعلى الثانى فان ادعى عليه ملكية المرهون فقط لم يسمع دعوى الملك لما عرفت فى بحث شرايط سماع الدعوى من عدم سماع دعوى غير صريحة فى الاستحقاق وان ضم معها فساد المراهنة فيكفى جواب المرتهن بعدم الفساد وعليه الحلف وبقى دعواه مع الراهن وكذا فى الاجارة والاصداق ونحوهما والله العالم تم مقصد القضاء

فى الشهادات وفيه مقدمة وفصول

المقصد الثانى فى الشهادات وفيه مقدمة وفصول **المقدمة** الشهادة ماخوذ من شهد وفسر فى المحيط والنهاية الاثيرية والصحاح والقاموس والمجمع بمعنى حضر ومنه الشاهد يرى ما لا يراه الغايب وقوله سبحانه وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين وقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم والمشهد المحضر والمجمع ونقل بعض المتاخرين من فقهائنا انه فى اللغة يجئ بمعنى علم ايضا وذكره فى القاموس ايضا فى تفسير اشهد ان لا اله الا الله وفى تفسير شهد الله ومنه الشهيد من اسمائه سبحانه ومنه قوله سبحانه نشهد انك لرسول الله وفسر بمعنى عاين ايضا قال فى المجمع وشهدت على الشئ اى اطلعت عليه وعاينته فانا شاهد وشهدت العيد ادركته وشاهدته مثل عاينته وفى القاموس شاهده عاينه وذكروا ان المشاهدة المعاينة وفسر فى المجمع بمعنى اخبر ايضا قال وشهد بكذا يتعدى بالباء لانه بمعنى اخبر ومنه قوله سبحانه وما شهدنا الا بما علمنا وفى الثانى الشهادة فى الاصل الاخبار عما شاهده وعاينه ويمكن ان يكون منه وشهد شاهد من اهلها وفسر فى ئك الشهادة لغة بانه الاخبار عن اليقين ويمكن ان يكون منه قوله سبحانه قالوا نشهد انك لرسول الله واما تفسيرها بالخبر القاطع كما فى الثلثة الاخيرة فهو ليس بيانا للمعنى المصدرى ويحصل من ذلك ان الشهادة المصدرية تفسر فى اللغة بالحضور والعلم والمعاينة والاخبار عن اليقين والاخبار عما شاهده وعاينه وصرح مولانا الرضا فى صحيحة صفوان ان الحضور شهادة وفيها سئل عن رجل طهرت امراته من حيضها فقال فلانة طالق وقوم يسمعون كلامه ولم يقل لهم اشهدوا ايقع الطلاق عليها قال نعم هذه شهادة وبه فسر قوله نعم واذا دعوا الى الشهادات فى بعض الاخبار ويحتمل ان يكون جميع تلك المعانى حقايق لغوية وان يكون بعضها مجازا ماخوذا من بعض آخر واما تخصيص الحقيقة بواحد منها فلا دليل عليه نعم الظاهر ان المعنى الاول من المعانى حقيقة وكذا الاخبار عما شاهده وعاينه هذا بحسب اللغة واما شرعا فعرف فى تلك الشهادة بانها اخبار جازم عن حق لازم لغيره واقع من غير حاكم اى من حيث انه حاكم لا مطلقا ولا يخ التعريف عن نقض طردا او عكسا لصدقه على الاخبار عن ثبوت حق الغير على نفسه للغير وعدم صدقه على الشهادة بالجرح والتعديل ورؤية الهلال والطلاق والموت وغير ذلك وقد يختلف امر باعتبار الوارد فى صدق الشهادة عليه وعدمه كالاخبار عن مجئ الحاج فانه ليس شهادة فلو نوزع فيه لحق مترتب عليه يقال انه شهادة هذا مع ان الظاهر من قوله شرعا ارادة الحقيقة الشرعية واثباتها هنا مشكل لعدم دليل على الوضع التعيينى وحصول تيقن على كثرة استعمال فى المعنى الشرعى خاصة بحيث يحصل التبادر فيه وتحققه فيما نحن فيه غير معلوم سيما مع مشاهدة لفظ الشهود والشهادة وما يشتق منهما فى غير هذا المعنى فى كلمات الحجج كثيرا ولو سلم فتحققها فى معنى خاص منضبط يصلح لان اناطه الحكم عليه غير معلوم لنا فاللازم حملها فى كلام الشارع على الحقيقة اللغوية ولعدم تعينها من بين معانى معلومة واحتمال تعددها يجب الاخذ بالمتيقن وهو الحضور فيما لم يعلم تضمنه لمعنى الاخبار نحو قوله سبحانه واشهدوا ذوى عدل وليشهد عذابهما ونحو ذلك والاخبار عما شاهده وعاينه اى الاخبار عن اليقين بما شاهده وعاينه فيما تضمنه نحو قوله عز جاره شهد شاهد من اهلها وقولهم عليهم السلم يقبل شهادة الاخ لاخيه ويقبل شهادة الضيف ويقبل شهادة المسلم الى غير ذلك لانه المترتب عليه الحكم يقينا وغيره مشكوك فيه ولذا ذكر الفقهاء ان مستند الشاهد المشاهدة او السماع او هما معا فان قيل فليحمل على الحقيقة العرفية قلنا ان اريد العرفية فى زمان الشارع فتحققها غير معلوم وان اريد فى الزمان المتاخر عنه فاللغوية متقدمة عليها مع ان تحققها ايضا غير واضح ولو سلم فالمتحقق منها غير منضبط جدا

فى بيان شرائط الشاهد

الفصل الاول فى بيان شرايط الشاهد وصفاته المعتبرة فى قبول شهادته وهى امور **الاول** البلوغ فلا يقبل شهادة غير البالغ بلا خلاف فيه فى الجملة كما قيل بل عن الغنية مطلقا ولكن يجب تقييده بما ياتى لتصريحهم بعد ذلك فى السحاح والجراح مدعيا اجماع الطايفة عليه وتفصيل الكلام فيه فى مسائل **الاولى** غير البالغ اما غير مميز او مميز والثانى اما لم يبلغ عشر سنين او بلغ وعلى التقديرين اما يشهد فى غير الجراح والقتل او يشهد فيهما والاصل الاولى فى الكل عدم قبول شهادة

واما التعيين

وعدم نفوذه وعدم ترتب الاثر عليه كما فى ساير الشهادات وكذا الاصل الثانوى لمفهوم الحصر فى مرسلة يونس استخراج الحقوق باربعة بشهادة رجلين
عدلين الحديث ومفهوم الشرط فى رواية السكونى ان شهادة الصبيان اذا اشهدوهم وهم صغار جازت اذا كبروا ما لم ينسوها وقريبة منها الاخرى وصحيحة
محمد فى الصبى يشهد على الشهادة فقال ان عقله حين يدرك انه حق جازت شهادته وصحيحة جميل تجوز شهادة الصبيان قال نعم فى القتل يؤخذ باول
كلامه ولا يؤخذ بالثانى منه فان الجواب المقيد بعد السؤال عن المطلق بمنزلة التفصيل القاطع للشركة ورواية محمد بن حمران عن شهادة الصبى فقال لا الا
فى القتل يؤخذ باول كلامه ولا يؤخذ بالثانى ويمكن ان يستدل له ايضا بمرسلة الفقيه وان شهد رجلان عدلان على شهادة رجل فقد ثبت شهادة رجل
واحد وبمثل رواية المثنى يجوز شهادة النساء فى الرجم اذا كانت ثلاثة رجال وامرأتان ورواية الهمدانى امرأة شهدت على وصية فكتب ع لا الا ان يكون رجل
وامرأتان بضميمة الاجماع المركب فى الثلثة وبالتعليل الوارد فى موثقة محمد الواردة فى رد شهادة السايل بكفه بقوله لانه لا يؤمن على الشهادة واما رواية اسمعيل
ابن جعفر واذا كان للغلام عشر سنين جاز امره وجازت شهادته ورواية طلحة بن زيد شهادة الصبيان جايزة بينهم ما لم يتفرقوا او يرجعوا الى اهلهم فمع اختصاصهما
ببعض الصور لا يصلحان لمعارضتها اما الاولى فلكونها مقطوعة غير مسندة الى الامام واما الثانية فلشذوذها المخرج لها عن الحجية ثم ان بما ذكر يخص
اطلاقات الكتاب والسنة الشاملة لغير البالغين ايضا كقوله فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن فى البيوت وقوله عز شانه ثم لم
ياتوا باربعة شهداء وقوله ع فى صحيحة الحلبى ويجوز شهادة الولد لوالده والوالد لولده والاخ لاخيه وبمضمونها اخبار كثيرة كموثقتى ابى بصير وسماعة
ورواية السكونى وقوله فى صحيحة الحلبى ايضا حد الرجم ان يشهد اربعة انهم راوه يدخل ويخرج وبمضمونها ايضا اخبار متكثرة مع ان فى عموم الايتين
بل الاخبار الاخيرة بعد التقييد المستفاد من روايتى المثنى والهمدانى نظرا سيما مع تقييد الاية بقوله منكم فان المراد من ضمير الجمع هو المراد من الضمير
فى نسائكم وفى مسكوهن وهو من الرجال قطعا ولو منع الظهور فى الرجال يحصل لا اقل فيه الاجمال المسقط للاستدلال ثالثا ومنه يسرى الاجمال الى
الاية الثانية ايضا وقد يضعف دلالة الاطلاقات باختصاصها بالبالغ من الرجال بحكم التبادر وغيره وبمعارضتها بالنصوص الدالة على اعتبار
امور فى الشاهد مع القطع بعدم وجود شئ منها فى الصبى وفى الاول مع الاختصاص فى الجميع وان اختص بعض الموارد بذكر الرجل وتحقق الامر المخصوص
بالمكلفين واما فى الجميع فممنوع وان اريد التبادر من نفس الشاهد وما بمعناه فالمنع فيه اظهر وفى الثانى ان ما وجدناه من النصوص متضمن
لاعتبار كونه مرضيا كرواية السكونى وفيها شهادة الاخ لاخيه تجوز اذا كان مرضيا او كونه عفيفا صائنا كموثقة ابى بصير لا باس بشهادة الضيف اذا
كان عفيفا صائنا او لكونه صالحا كصحيحة العلاء فى شهادة المكارى والجمال والملاح يقبل شهادتهم اذا كانوا صلحاء او لكونه مسلما غير معروف بشهادة
الزور ولا بالفسق كصحيحة حريز اذا كان اربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجزت شهادتهم جميعا الى ان قال وعلى الوالى ان يجيز شهادتهم
الا ان يكونوا معروفين بالفسق او لولادته على الفطرة والمعروفية بالصلاح كرواية ابن المغيرة كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح فى نفسه جازت
شهادته او للولادة على الفطرة فقط كالمروى فى مجالس الصدوق كل من ولد على فطرة الاسلام يقبل شهادته او لكونه ممن علم منه خير كما فى صحيحة محمد فى العبد
يشهد بعد عتقه ولا شك ان شيئا من هذه الامور ليس مما يقطع بعدم وجوده فى الصبيان بل يوجد كل منها فيهم كثيرا ويصدق عليهم لغة وشرعا وعرفا
فان قيل يتعارض هذه مع ادلة عدم القبول بالعموم من وجه واذ لا مرجح يجب الرجوع الى عمومات القبول ويكون هو الاصل الثانوى قلنا اولا ان ذلك
انما يتم لو خلت العمومات عن المعارض المخرج لها عن الحجية فى محل النزاع وليست كذلك لان مفهوم مرسلة يونس اعم من وجه من العمومات الشمولة لغير
الشهادة ايضا من اليمين والقرعة وغيرها فالعمومات لا يكون حجة فى محل الاجتماع ويجب الرجوع الى الاصل الاول الذى هو عدم قبول القبول وثانيا ان بقاء
العمومات على عمومها الموجب لثبوت الاصل مخالف للاجماع وعلى هذا فتكون هذه النصوص ايضا من العمومات المثبتة لقبول شهادتهم الواجب تخصيصها بما
ذكر نعم لو اعتبرنا العدالة فى جملة من الاخبار كصحيحة الحلبى لا باس بشهادة المملوك اذا كان عدلا ورواية محمد فى شهادة المملوك اذا كان عدلا فهو جايز الشهادة
وفى مكاتبة الصفار اذا شهد معه اخر عدل فعلى المدعى يمين الى غير ذلك والعدالة مما يظن انه يختص بالمدركين فان ثبت ذلك فوجوب اشتراط العدالة
ايضا يكون من ادلة عدم القبول ولكونها اخص من العمومات يجب تخصيصها ان ثبت الاصل الثانوى فى عدم القبول وان لم يثبت كما هو المحتمل بل الظاهر فيعارض منطوقه
هذه ايضا مع ادلة عدم القبول بالعموم من وجه ولا يفيد الرجوع الى العمومات ويكون الاصل مع القبول ايضا للرجوع الى الاصل الاول وعلى هذا فاللازم
فى شهادة الصبى العمل بالاصل الا فيما اخرجه الدليل **الثانية** لا يقبل شهادة الصبى الغير المميز اجماعا محققا ومنقولا مستفيضا للاجماع والاصل
المتقدم وما مر من الاخبار المعتبرة للاوصاف المتيقنة فى غير المميز قطعا والخبر المتقدم المعتبر لبلوغ عشر سنين **الثالثة** الصبى المميز الغير البالغ لا
يقبل شهادته فى غير الجنايات اجماعا كما عن الايضاح والمهذب والصيمرى بل محققا وبدل عليه الاصل المتقدم وروايتا محمد بن حمران وجميل
المتقدمتان ورواية اسمعيل بلا معارض لشئ منها سوى العمومات المتقدمة المخصصة ورواية طلحة فى بعض الصور الشاذة وفى الجنايات خلاف فالمعظم
الاصحاب وظاهر المحكى ادعاء الايضاح الاجماع على عدم قبول شهادة من له دون العشر مطلقا وليس كذلك بل صرح فى الايضاح بالخلاف فيمن
له دون العشر فى الجراح والقصاص ونسب الخلاف الى الاسكافى والخلاف وكذا ما ذكره بعض مشايخنا المعاصرين من نسبة ظهور عدم الخلاف فى
المسئلة من التنقيح فانه ليس كذلك بل ظاهره ادعاء عدم القول بقبول شهادة الصبى مطلقا كما فى المهذب عدم القبول وهو مذهب الشيخ فى
...و الحلى وجمع اخر للاصل ورواية اسمعيل المتقدمة وبعض العمومات السابقة والشهرة المحكية وعن الاسكافى وفى القبول وهو ظاهر السيد فى

وعلى هذا فتكون هذه النصوص اخص من العمومات المثبتة لقبول شهادتهم

منطوقه

في الصبي الغير المميز ومن بلغ عشر سنين

الانتصار وابن زهرة في الغنية حيث حكما بقبول شهادة الصبيان في الشجاج والجراح بالاطلاق مدعيين عليه اجماع الطائفة لصحيحة جميل وروايتي ابن حمران المتقدمتين الخاصتين بالنسبة الى ادلة المنع المعتضدتين بنقل الاجماع من العدلين وهو الحق لما ذكر وحمل قبول الشهادة فيهما على ما اذا بلغت حدّ الاستفاضة او ارادة حصول العلم منها خلاف الظاهر والحقيقة وقد يستدل له ايضا بما اشتهر عن امير المؤمنين ع وحكي في الانتصار رواية عن الخاصة والعامة في حكم ستة غلمان وفيه انه قضية في واقعة مع ان استعمال الغلام في البالغ شايع وضرب الدية في الواقعة المذكورة على الغلامين والثلثة على ارادته شاهد ثم بما ذكر يدفع الاصل ويخص العام واما رواية اسمعيل فغير حجة لكونها موقوفة والشهرة ليست بحجة سيما مع معارضتها بدعوى الاجماع ومظنة الاجماع هنا باطلة ولذا استبعده في لك ومنعه في المهذب وعلى هذا فرده جماعة من متاخري المتاخرين في غير موقعه بقي هنا شيء وهو ان المذكور في الروايتين القتل وفي كلمات القائلين بالقبول الشجاج والجراح فالاخذ بالقتل خروج عن قول الاصحاب وبقولهم عن الرواية قلنا لا نسلم ان الاخذ بالرواية خروج عن قول الاصحاب لان الظاهر منهم ارادة القتل ايضا الا ترى ان السيد مع انه عنون المسئلة بالشجاج والجراح استدل بقبول امير المؤمنين ع شهادة الغلمان في الغرق وكذلك ابن زهرة والا ترى كلام المهذب حيث قال اذا ميز الصبي ولم يبلغ العشر لا يقبل شهادته في غير الجراح والقصاص اجماعا وهل يقبل في ذلك معظم الاصحاب على المنع وقال في ف يقبل وبه قال ابو علي انتهى وقال في لك ولعله اي المقتصر على الجراح ما يشمل البالغة الى القتل فذكر القصاص ايضا ويمكن ان يكون تعبيرهم بالشجاج والجراح انه هو الفعل الصادر المشهود به والمحسوس غالبا واما زهوق الروح المتحقق به القتل فهو مسبب عنه لا يدركه الصبي غالبا وبالجملة بعد ما ذكرنا تعلم وقوع الخلاف في القتل ايضا فلا مناص عن الاخذ بالرواية الدالة عليه نعم يشكل الامر في الشجاج والجراح الذي لم يترتب عليهما القتل والحق عدم القبول فيهما اقتصارا فيما يخالف الاصل على موضع النص وعدم ثبوت الاجماع المركب ولا يفيد الاستدلال باطلاق رواية طلحة المنجبرة ضعفها لو كان في المقام بالاجماع المنقول خرج غير الشجاج والجراح بالدليل فيبقى الباقي لخروجهما ايضا بروايتي ابن حمران وجميل غاية الامر تعارضهما بالعموم من وجه والرجوع الى الاصل **الرابعة** الصبي البالغ عشرا الى ان يبلغ كالمميز الذي له دون العشر على الاقوى فلا يقبل شهادته في غير الجنايات ويقبل فيها اما الاول فهو الاشهر بل عليه غير من شذ وندر ويستفاد من جماعة الاجماع عليه ويدل عليه الاصل والاخبار المتقدمة الخالية عن المعارض سوى روايتي اسمعيل وطلحة المعارضتين لها بالعموم من وجه المرجوحتين بالشذوذ وغيره مضافا الى عدم حجية اوليهما كما مر بل الثانية ايضا للشذوذ خلافا لشاذ نقله جماعة من الاصحاب قائلا ما اكثرهم بشذوذه بل عن عميد الرؤساء انه قال الى الان لم نظفر بهذا القول واما الثاني فهو في الجملة اجماعي كما يظهر من الانتصار والمهذب والغنية وصريح يع للصيمري والتنقيح وكلام التقي ولك وضه وغيرها والخلاف انما هو فيما يقبل فيه منها فمنهم من صرح بقبولها في الجراح والقصاص كالمفيد والشيخ في النهاية والحلي وجمع اخر بل الاكثر كما في لك وغيره ومنهم من ذكر الجراح خاصة كالفاضلين وابن زهرة وف والشهيد وفي س خص الجراح بما لم يبلغ النفس فان قلنا بارادتهم من الجراح ما يشمل القتل ايضا كما هو المستفاد من سياق كلام السيد وابن زهرة حيث استدلا بحديث الغلمان وهو ظاهر المهذب واحتمله في لك كما مر فيكون الاختلاف في مجرد التعبير كما يستفاد من كلام بعضهم وجعل ذلك وجه نسبة المحقق الاختلاف الى عبارات الاصحاب ولكنه لا يتم في كلام س وان قلنا بارادتهم ما يقابل القتل فيكون الاختلاف في ما يقبل به الشهادة ونقل في ح يع التعبير بالقتل خاصة ايضا ونسبه الى المشهور بين الاصحاب وانا لم نظفر به وكيف كان فلا ينبغي الريب في قبول شهادته في القتل للخبرين المتقدمين المعتضدين بالخبرين الاخيرين وبفتوى جمع من عظماء الطائفة والقول بضعف الروايتين ضعيف لان رواية جميل صحيحة على المختار وان كان فيه ابرهيم بن هاشم وحسنة حجة كالصحيحة عند جماعة مع ان القبول في القتل مذهب الاكثر كما ذكره في لك وجمع ممن تاخر عنه ومن القائلين بقبولها الحلي الذي لا يعمل بالاحاد الا بعد احتفافها بالقرائن القطعية واما الجراح الغير البالغ حد القتل فالقول فيه وان لم يكن مستفادا من النصوص الا ان ظاهرهم الاجماع عليه فالظاهر انه ايضا كالقتل وخالف فيهما بعض المحققين فاختار عدم القبول فيهما ونسبه المحقق الاردبيلي الى غيره ايضا لقوله سبحانه واستشهدوا شهيدين من رجالكم ولحديث رفع القلم الدال على انه لا عبرة باقواله وعدم الوثوق به لعلمه بعدم المؤاخذة وعدم قبول اقراره على نفسه واشتراط العدالة الغير المتحققة في الصبي والكل ضعيف لاختصاص الاول بغير الجنايات مع كون الامر في الاية للارشاد فلا يثبت الاختصاص وعدم دلالة رفع القلم على عدم العبرة وعدم توقف حصول الاطمينان بعلمه بالمؤاخذة وكون الاخير قياسا ومنع عدم تحقق العدالة في الصبي كما ذكره المحقق الاردبيلي ومنع عموم اشتراطها ولو لم يتحقق فيه وهل يشترط في القبول عدم تفرقهم كانوا مجتمعين حذرا ان يلقنوا كما نقله في المهذب عن ف وفي التنقيح عن التقي والمحقق في يع وحكى الفاضل في جملة من كتبه وعن س واللمعتين الظاهر نعم لمفهوم رواية طلحة وان كان معارضا لاطلاق الخبرين بالعموم من وجه الا انه يوجب الرجوع الى الاصل المانع عن القبول واما اشتراط كونهم مجتمعين على امر مباح اذا كانوا مجتمعين كما ذكره جماعة ايضا فلا دليل له في القتل واما الجراح فلما كان دليله الاجماع المخصوص بما تحقق فيه ذلك الشرط يكون الموافق للدليل فيه الاشتراط الا ان ثبوت الاطلاق في القتل وعدم الفصل بينه وبين الجراح في ذلك يرجح العدم ولو اختلف كلامهم في الشهادة يؤخذ بالاول دون الاخر كما صرح به الاكثر منهم المفيد والسيد والشيخ والتقي والمحقق لخبري جميل ومحمد بن حمران بلا معارض لهما وهل يشترط في قبول شهادته تحقق غير البلوغ من الشرائط الممكنة تحققها في غير البالغ ام لا صرح في المهذب بالاشتراط **اقول** الوجه الرجوع في كل شرط الى دليله فيلاحظ انه هل يشمل الصبي ام لا ويفتى بمقتضاه ولا يلحق الصبية بالصبي كما صرح به جماعة كالحلي في السرائر والفاضل في يروشيخنا الشهيد الثاني في ضه اقتصارا فيما يخالف الاصل على موضع الدليل **الثاني** من الشرائط كمال العقل فلا يقبل شهادة المجنون بلا خلاف كما صرح به جمع كثير بل اجماعا محققا ومنقولا وهو

في قبول شهادة الصبي في الجراح والقصاص

اشتراط قبول الشهادة بكمال العقل

الجنة

الحجة فيه مضافا الى ما يدل على اشتراط العدالة كتابا و سنة وتحققها في غير العاقل غير معقول و تعارضه مع بعض العمومات لا يفيد اذ يرجح الى الاصل
والى ما سيأتي في عدم قبول شهادة المغفل ونحوه وقد يستدل بقوله تع و ممن ترضون من الشهداء والمجنون ليس منه مع ان في تفسير الامام عن مولينا امير المؤمنين ع
في قوله تع ممن ترضون من الشهداء قال ممن ترضون دينه وامانته وصلاحه وعفته وتيقظه فيما يشهد به وتحصيله وتمييزه فما كل صالح مميز محصل ولا كل محصل
مميز صالح وفيه انه انما يفيد لو كانت في الاية دلالة على عدم قبول شهادة غير ممن ترضون ولا دلالة لها عليه اذ قد عرفت ان قوله فا ستشهدوا مقدما عليه ره
للارشاد وقد يستدل ايض بقوله في صحيحة محمد المتقدمة ان عقله حين يدرك انه حق وفيه تامل ومقتضى اشتراط العدالة في المجنون عدم القبول ولو وثق الحاكم
بكونه معتادا بالصدق ومطابقة الواقع في خبره كوثوقه بالعاقل ومن كان في بعض احواله كالمجانين دون بعض كالخائف بلا سبب او الضاحك بلا عجب او المتحرك
بلا داع فهو ليس مجنونا ولكنه مريض و ذو الادوار يقبل شهادته حال افاقته مع الوثوق باستكمال فطنته بلا خلاف فيه ايض لوجود المقتضى وزوال المانع وعموم الادلة
وصرح المتاخرون من غير خلاف بينهم يعلم كما صرح به بعضهم ان في حكم المجنون المغفل كالمعطل وهو الذي لا يحفظ ولا يضبط ويدخل فيه التزوير والغلط وهو
البله كما صرح به جماعة وكذا من يكثر غلطه ونسيانه ومن لم يتنبه لمزايا الامور وتفاصيلها الا ان يظهر على الحاكم عدم غفلته في خصوص ما يشهد به و
يدل عليه العلة المذكورة في موثقة محمد المتقدمة وقوله ع في مرسلة يونس فاذا كان ظاهره ظاهرا مامونا جازت شهادته ولا يسال عن باطنه فان المراد
بالمامون اما المامون من جميع الجهات او من جهة الشهادة وعلى التقديرين لا يشمل مثل المغفل ولو قيل باحتمال كونه مامونا من الكذب قلنا لا شك انه لا
يتعين ذلك المعنى فلو احتمل يدخل الاجمال و يبطل بالعمومات الاستدلال ويبقى اصل عدم القبول وموثقة سماعة عما يرد من الشهود فقال المريب والخصم والشريك
ولا شك ان المغفل ونحوه مريب اي موقع في الريب او شكيك اي مورث للشك ورواية السكوني ان شهادة الاخ لاخيه يجوز اذا كان مرضيا ومعه شاهد اخر
والمروي في تفسير الامام ع عند تفسير قوله تع ممن ترضون من الشهداء قال كان رسول الله صلعم يحكم بين الناس بالبينات والايمان الى ان قال فان اقام بينة
يرضاها ويعرفها انفذ الحكم الحديث فان المراد بالمرضي او يرضاها اما المختار في الشهادة او من جميع الوجوه او ما فسره الامام في تفسيره في الخبر الاول و
على كل تقدير لا يشمل نحو المغفل واحتمال المعنى الاخر لو كان ايض يوجب الاجمال المسقط للاستدلال بالعمومات **الثالث** الاسلام فلا يقبل شهادة الكافر مط
لا لصدق الفاسق والظالم المنهي عن الركون اليه لاحتمال المناقشة فيهما بمنع الصدق في الاول وكونه ركونا في الثاني ولا للاجماع لانه لا يثبت الا في الجملة فلا
يفيد في المطلق بل للاصل المتقدم والاخبار كروايتي السكوني اولاهما ان امير المؤمنين ع كان لا يقبل شهادة فحاش ولا ذي مخزية في الدين والاخرى
لا يقبل شهادة ذي شحناء او ذي مخزية في الدين والمروي في مجالس الصدوق واخبرني عمن يقبل شهادته ومن لم يقبل فقال يا علقمة كل من كان على فطرة
الاسلام جازت شهادته الحديث والاخبار الدالة على ان مقبول الشهادة انما هو من ولد على الفطرة بضميمة صحيحة ابن سنان عن قول الله تع فطرة الله التي فطر
الناس عليها ما تلك الفطرة قال هي الاسلام فطرهم حين اخذ ميثاقهم على التوحيد قال الست بربكم وفيهم المؤمن والكافر ومفهوم الشرط في رواية
السكوني وفيها وكذلك اليهود والنصارى اذا اسلموا جازت شهادتهم والاخرى قال امير المؤمنين ع اليهودي والنصراني اذا اسلموا اشهدوا ثم اسلموا
جازت شهادتهم واخبار اشتراط العدالة والصلاح ان قلنا بعدم تحققهما في غير المسلم ولكن التحقيق العدول لان قلنا بتحقق العدالة في غير المسلم بالعموم
من وجه الموجب للرجوع الى الاصل ايض فهو الدليل على عدم القبول مطلقا دون غيره مضافا في عدم قبول شهادة الكافر على المسلم الى الاجماع المحقق وصحيحة
الحذاء يجوز شهادة المسلمين على جميع اهل الملل ولا يجوز شهادة اهل الملل على المسلمين وموثقة سماعة عن شهادة اهل الملة قال لا يجوز الا على اهل
ملتهم فان لم يوجد غيرهم جازت شهادتهم على الوصية لانه لا يصلح ذهاب حق احد وصحيحة ضريس عن شهادة اهل ملة قال لا يجوز الا على اهل ملتهم فان لم
هل يجوز على رجل من غير اهل ملتهم فقال لا الا ان لا يوجد في تلك الحال غيرهم فان لم يوجد غيرهم جازت شهادتهم في الوصية لانه لا يصلح ذهاب حق
امرء مسلم ولا يبطل وصيته واما غير هذه الصورة فلا دليل عليه سوى الاصل المذكور حتى في الشهادة للمسلمين لاختصاص الاخبار المخصوصة بالشهادة
عليهم وكذا الاجماع لان المذكور في عبارات الاصحاب هو ذلك ولا يعلم ان مرادهم المطلق لاحتمال الاختصاص بل يظهر من بعض كلماتهم ذلك قال في
السرائر لا يجوز قبول شهادة من خالف الاسلام على المسلمين الى ان قال ويجوز شهادة المسلمين عليهم ولهم انتهى فان ذكر القسمين في الاخير واحدهما
في الاول ظاهر في الاختصاص فالمناط فيه هو الاصل ايض وعلى هذا فيجب ترك الاصل فيما كان على خلافه دليل كما في شهادة الكافر على اهل ملته كما اختاره
الاسكافي والشيخ في ية وف ونسبه في الاخير الى بعض اصحابنا وظاهر الفاضلين في لف بل صريحه ومال اليه في التنقيح والكف وقد جعل بعض مشايخنا
المعاصرين قول ف ولف والتنقيح قولا اخر غير ذلك رجوعا من الشيخ عن ذلك حيث قال بعد اختياره ذلك القول والوجه فيه اذا اختاروا الترافع الينا
فاما اذا لم يختاروا فلا يلزمهم ذلك والظ انه ليس قولا اخر بل هو بيان لذلك القول يعني ان عدم القبول مع اختلاف الملة اذا ترافعوا الينا فلا يقبل شهادتهم
غير ملتهم او للمسلم واما اذا لم يختاروا الترافع الينا فلا يلزمهم اشهاد الموافق او المسلم ولا يشترط في اجراء احكامهم عليه ذلك بل يحكم باجراء احكامهم
عليهم كساير الاحكام من الحلف والطلاق وغيره وليس هذا التفصيل مختصا بالخلاف بل حكمه في غيره ايض كذلك وكذا كل من يجوز شهادة بعضهم لبعض من
اهل ملتهم ولا يجوز مع الاختلاف وزاد في لف والتنقيح على قولهما اذا ترافعوا الينا قوله وعدلوا الشهود عندهم وغرضه بيان اشتراط العدالة في ره
دينهم في قبول الشهادة اي كونه عادلا بحسب دينهم كما ذكره اصحابنا في الشهادة على الوصية ايض وليس قيدا زائدا في ذلك القول كما توهم في التنقيح وحمله
على ان المراد تعديل الشهود عليه ايض كما يظهر من استدلاله بموثقة سماعة المتقدمة الخالية عن المعارض راسا واستدل في التنقيح ايض بان بعد تعديل الشهود

الثالث من شروط قبول الشهادة الاسلام

ان هذه الاخبار تعارض اخبار اخرى مطلقة او عامة مما يتضمن شرط منها او فيها ما يتضمن قبول شهادة الضيف او قبول شهادة ما قبح ومنها ما يتضمن الاجماع قبول شهادتهم

بل جعله ره

عندهم يكون قضاء بالاقرار لما تقدم من انه اذا اقر الخصم بعدالة الشاهدين حكم عليه وفيه اولاً ان المراد من تعديل الشهود عندهم كونهم عدولاً في ملتهم
لا عدولاً باقرار الخصم وثانياً ان الحكم على المشهود عليه باقراره بالعدالة لاجل تحقق تمام السبب من الشاهد العادل لا لاجل اقراره بالحق والا لزم الحكم لو اقر بالعدالة
الشاهد الواحد ايض وتمام السبب هنا فرع قبول شهادة الكافر لمثله وثالثاً ان حكم الحاكم بالشاهد العادل باعتراف الخصم انما هو اذا لم يعرف الحاكم فسقه والمفروض
هنا عدم ان الحاكم يعلم فسقه نعم قيد في الكف بقوله وكونه مقبول الشهادة باعتقاد المدعى عليه ويمكن ان يكون مراده ايض ان يكون كذلك بحسب دينه وما يعتقده
من الدين وزاد الاسكافي جواز شهادته على اهل سائر الملل غير المسلمين وظاهر ف انه ايض مذهب جماعة ولعل دليله صحيحة الحلبي ومحمد وهل يجوز شهادة اهل
ملة على غير اهل ملتهم قال نعم اذا لم يجد من اهل ملتهم جازت شهادة غيرهم انه لا يصلح ذهاب حق احد وجوابها انها معارضة مع صحيحة ضريس وموثقة سماعة فيرجع
الى الاصل مع انها اخص مطلقا منها لدلالتها على قبول الشهادة مع عدم الغير مطلقا ولانها بمعونة قطع الشركة بالتفصيل على اختصاص ذلك بالوصية هذا
مع انه ان جعل مرجع ضمير ملتهم الثانية وضمير غيرهم اهل الذمة يفيد المعنى ان اريد ملة خاصة اذ يصير المعنى انه يجوز شهادة اليهودي مثلا على النصراني ان لم يوجد
اليهودي وكذا ان ارجع ضمير ملتهم الى ما ذكر وضمير غيرهم الى غير اهل ملتهم مع كونه خلاف الظ اذ يصير المعنى انه ان لم يوجد اليهودي يجوز شهادة النصراني على النصراني
وان اريد مطلق الذمي يكون المعنى ان لم يوجد الذمي يقبل شهادة غير الذمي كالحربي او المسلم والاول خلاف الاجماع منطوقا والثاني مفهوما اذ يدل على عدم قبول
شهادة المسلم ان وجد اليهودي وان جعل المرجعان الغير حتى يكون المعنى يجوز شهادة اليهود مثلا على النصراني اذا لم يوجد نصراني ايض مخالفا للاجماع اذ لم يقل
احد بذلك الشرط وظهر مما ذكرنا انه لم يخرج من الاصل الا صورة واحدة هي شهادة اهل كل ملة على اهل ملته خاصة وهل يقبل له الظ لا للاصل الا اذا كانت عليه
ايض فيسمع لان قبول الشهادة عليه بالدليل وعدم قبولها له بالاصل والدليل مقدم على الاصل ومنه يعلم قبول شهادة الكافر للمسلم وغيره على اهل ملته ايض
لما ذكر فروع أ لا يختص قبول شهادة الكافر على اهل ملته بالذمي بل يعم جميع الكفار كما هو ظاهر كلام الاسكافي والقاضي والسرائر وغيرها حيث عبر بعضهم غيرهم
باهل الملة وبعضهم بالكافر وبعضهم بمن خالف الاسلام نعم عبر بعضهم باهل الذمة وصرح ايض في الايضاح بالاجماع على عدم قبول شهادة الحربي مطلقا
ولكنه اجماع منقول ليس بحجة نعم لو قلنا باختصاص اهل الملة الواردة في الاخبار المتقدمة بغير الحربي يختص بالذمي ولكن فيه تامل ب الكافر المنتحل الى الاسلام
كالمنكر لضروري الدين وكالمجبرة والمجسمة على القول بكفرهم لا يقبل شهادتهم للاصل المذكور ولكونهم ذا خزية في الدين ولا يقبل لمثلهم ايض لعدم صدق الملة
عرفا على طريقتهم ج قد خرج من الاصل المذكور ايض شهادة الذمي للمسلم وعليه في الوصية بشروط خاصة يذكر بلا خلاف يظهر بل بالاجماع المحقق والمنقول نقله
ابن زهرة وفخر المحققين والصيمري لذلك ولقوله سبحانه او اخران من غيركم ان انتم ضربتم في الارض فاصابتكم مصيبة الموت تحبسونهما من بعد الصلوة فيقسمان بالله
ان ارتبتم الاية على بعض تفاسيرها وقال في ف منكم اي من اقاربكم ومن غيركم من الاجانب ان وقع الموت في السفر ولم يكن معكم احد من عشيرتكم فاستشهدوا
اجنبيين على الوصية والاول هو المدلول عليه بالاخبار والثاني مخالف للاصل والظ مع انه يثبت المط بالاطلاق وللنصوص المستفيضة التي مر بعضها و
ياتي بعض اخر فان قيل ليست هذه الاخبار مخصوصة بالمسلم بل هي عامة فيعارض ما يدل على عدم قبول شهادة الكافر على المسلم اما الموصي او الموصى له والمشهود عليه
هو الوارث ولم يصرح بكونه مسلما ومنه يظهر عدم خصوصية رواية حمزة الاتية المتضمنة لقوله اذا مات الرجل المسلم لانا نقول بعد كون الموصي مسلما يكون
وارثه ايض كذلك لعدم ارث الكافر من المسلم فيكون رواية حمزة اخص مطلقا ولو سلم العموم من وجه لكان الترجيح ايض لاخبار القبول للموافقة لعموم الكتاب بل
خصوصه بالتقريب المذكور وحيث ان الموصي فيه مسلم قطعا كما هو مقتضى الخطاب فيه ويشترط في قبولها امور منها عدم وجود مسلم والظ كونه اجماعيا ايض
ويدل عليه صحيحة ضريس وموثقة سماعة المتقدمتين وصحيحة هشام في قول الله تع او اخران من غيركم قال اذا كان الرجل في ارض غربة لا يوجد فيها مسلم جازت
شهادة من ليس بمسلم على الوصية ولرواية يحيى بن محمد عن قول الله تع يا ايها الذين امنوا الاية قال اللذان منكم مسلمان واللذان من غيركم من اهل الكتاب
فان لم تجدوا من اهل الكتاب فمن المجوس الى ان قال وذلك اذا مات الرجل في ارض غربة فلم يجد مسلمين اشهد رجلين من اهل الكتاب يحبسان بعد العصر فيقسمان
بالله الى ان قال وذلك ان ارتاب ولي الميت في شهادتهما الحديث وروى حمزة بن حمران عن قول الله عز وجل ذوا عدل منكم قال فقال اللذان منكم مسلمان واللذان
من غيركم من اهل الكتاب فقال انما ذلك اذا مات الرجل المسلم في ارض غربة وطلب رجلين مسلمين ليشهدهما على وصيته فليشهد على وصيته رجلين ذميين من فلم يجد مسلمين
اهل الكتاب مرضيين عند اصحابهما وصحيحة احمد بن عمر وفيها اللذان منكم واللذان من غيركم من اهل الكتاب فان لم يجد من اهل الكتاب فمن المجوس الى ان قال و
ذلك اذا مات الرجل بارض غربة فلم يجد مسلمين ليشهدهما فرجلان من اهل الكتاب ومرفوعة علي بن ابرهيم وهي طويلة وفيها فاطلق الله تع شهادة اهل الكتاب
على الوصية فقط اذا كان في سفر ولم يجد المسلمين وهل الشرط عدم وجود مسلم عدل مطلقا ولو امراة او عدم رجل مسلم كذلك او عدم رجلين مسلمين كذلك
او عدم عدلين مسلمين اختلفت في التعبير في هذا المقام كلمات الاصحاب فبين مشترط لعدم المسلم الشامل للواحد والمتعدد الفاسق والعادل كالنافع
وط والظاهر منه كلام الشيخ في يه في باب الوصايا قال ولا يجوز شهادة من ليس على ظاهر الاسلام في الوصية الا عند الضرورة وفقد المسلم بان يكون الموصي في
موضع لا يجد فيه احدا من المسلمين ليشهده على وصيته فانه يجوز في الحال هذه ان يشهد من اهل الذمة ممن ظاهره الامانة عند اهل ملته ولا يجوز شهادة نفسين
غير اهل الذمة على حال انتهى ولعدم المسلمين كالاسكافي والحلبي ليشمل العدل المسلم كالشرايع قال اذا لم يوجد من عدول المسلمين من يشهد بها او لعدم عدول
المسلمين كما في عد والايضاح ولك ولعدم المسلمين العدلين كبعض شراح يع ولا يخفى ان مقتضى اطلاق الروايتين الاوليين ان الشرط فقد المسلم مطلقا
ولو كان واحدا انثى الا ان مقتضى ما بعدهما من الاخبار المعبرة بالمسلم الذي هو حقيقة في الذكر يخرج الانثى والمستفاد من الاربعة الاخيرة اشتراط فقد رجلين

مسلمين

مسلمين ولكونها اخص من الطائفة الاولى يجب تخصيصها بها فيقبل مع وجود رجل مسلم ولو عدل واما اشتراط فقد العدلين من المسلمين فيقبل مع وجود المسلمين الفاسقين ايضا ام لا فلا يقبل مع وجودهما ظاهر اطلاق اكثر الاخبار عدم الاشتراط وليس في الاية دلالة على الاشتراط الا ان ظاهر قوله ليشهدهما في رواية حمزة ويشهدهما في صحيحة احمد بن عمر الاشتراط لانا لعدلين هما اللذان يشهدان فيؤثر شهادتهما وحمل الاشهاد على الاحضار وسماع الشهادة سواء قبلت ام لا خلاف الظاهر المتبادر وكذلك ظاهر التعليل في الروايتين الاولتين اذ لو لم يقبل شهادتهما الكافر مع وجود مسلمين فاسقين والمفروض عدم كفاية شهادة الفاسقين ايضا يذهب الحق فان قيل فليقبل ح شهادة الفاسقين دون الكافرين قلنا الظاهر انه خلاف الاجماع ولكن المنقول عن كره تقديم المسلمين المجهولين بل الفاسقين المتحرزين عن الكذب واحتمله الاردبيلي وعلى هذا يمكن منع الاجماع ولكنه خلاف الاصل وتعضده التعليل على ما ياتي من عدم الدوم

ظهر

ثم انه يتجه اشتراط فقد العدلين من المسلمين اللذين يعرفهما الوارث او الحاكم عدالتهما او يمكن اثباتها وكذا العدلين اللذين يمكنهما تحمل الشهادة والاداء فلا يكفي في عدم القبول وجود الاصمين اللذين لا يسمعان الشهادة او الاخرسين الغير المتمكنين من الاداء او البعيدين اللذين لا يمكنهما اداء الشهادة عند الوارث ومنه ظهر ايضا انه لا يكفي في عدم القبول كون احد المسلمين العدلين الموصى له او من لا يقبل شهادته في حقه وهل يكفي المسلمان اللذان احدهما عدل على القول بقبول شاهد واحد مع اليمين في عدم قبول شهادة الذميين مقتضى قوله ليشهدهما الاول وان لم يجر التعليل اذ يمكن اثبات الحكم بكل من الذميين والشاهد واليمين ولو كان هناك مسلمان عدلان وذميان كذلك فسمع الجميع الشهادة ومات المسلمان او احدهما قبل الاداء او فسق او جن لم يقبل شهادة الذميين للاصل وعدم شمول الاطلاقات لمثل ذلك ولو كان حاكم من المسلمين غير نافذ الحكم على الوارث يقبل شهادة الكافر للتعليل بل الاطلاق ولو كان نافذ الحكم متمكنا منه ففي قبول شهادة الكافرين عند حاكم اخر اشكال وكذا في قبولها مع وجود اربع مسلمات والظاهر القبول وان امكن الاثبات بنوع اخر ومنها ان يكون فقد المسلم حال تحمل الشهادة والاستشهاد للاصل وللاخبار المتقدمة فلا يقبل مع وجوده ح وان فقد حال الاداء ومنها الضرورة فانه قيد الشيخ في النهاية القبول بالضرورة وكذلك صاحب المفاتيح وبعض المعاصرين من مشايخنا وقيد في ح تيج بالضرورة وفقد العدلين المسلمين فان كان المراد بالضرورة عدم امكان اشهاد الغير ممن يقبل شهادته فهو كذلك ولكن قيد فقد المسلم يغني عنه وان كان لزوم الوصية كان يوصى بحق لازم فلا دليل على اشتراطه ولا يتوهم ان التعليل المتقدم يشبه فان مقتضاه الاختصاص بالحقوق اللازمة الاداء لان في التعليل اجمالا لا يصلح بانفراده للاستناد كما ياتي ولو ذكرناه مع غيره نابيد امع ان للموصى ايضا حقا في ماله كما ورد في الاخبار ان الانسان احق بماله ما دام حيا فيجري التعليل في غير الحقوق اللازمة ايض ومنها ان يكون الكافر من اهل الكتاب وشبهه للاجماع ولصحيحة احمد وروايتي يحيى وحمزة الدالة كلها على الحصر وبها يقيد اطلاقات الاية والاخبار ومنها ان يكونا اثنين فصاعدا لصريح الاية والاخبار الثلاثة المذكورة والظاهر انه ايضا اجماعي ويقبل شهادة مسلم عدل وذمي كذلك ام يشترط الذميان الظاهر الاخير اقتصارا فيما خالف الاصل على مورد النص ودعوى الاولوية ممنوعة لعدم معلومية العلة فان قيل العلة بالنص معلومة وهي عدم صلاحية ذهاب حق احد قلنا هذا على فرض ثبوت حق لاحد والكلام بعد فيه وايضا للوارث حق فلعل في القبول ذهابه ومنها ان يكونا ذكرين للاية والاخبار والاصل فلا يقبل شهادة اربع نسا ومنها ان يكونا عدلين في مذهبهما ذكره اكثر الاصحاب بل قيل لا خلاف فيه اجده واستدل له بالاية حيث فسرها بان المعنى او اخران اي اثنان ذوا عدل من غيركم وفيه نظر ويستدل له ايض برواية حمزة المتقدمة وهي دالة على اشتراط كونهما مرضيين والظاهر ان المرضي اعم من العادل والتحقيق انه ان قلنا بتحقق العدالة في غير المسلم كما هو الظاهر فيثبت المط باخبار اشتراط العدالة في الشاهد والا فالمراد ليس الا كونهما مرضيين عند اصحابهما فيثبت المط بالرواية المذكورة ومنها ان يكون الموصي في السفر عرفا اي في ارض غربة اعتبره جماعة كصريح المحكي عن الاسكافي والحلبي وظاهر ح والغنية بل قيل ربما يظهر من الاخيرين كونه اجماعيا لمفهوم الشرط في الاية وغير الاوليين من الاخبار المتقدمة بل دلالة لهي روايتي يحيى وحمزة وصحيحة احمد على الحصر خلافا للمحكي عن اكثر المتاخرين بل عامتهم كما قيل بل الاكثر مطلقا وظاهر كثير من القدماء كالشيخين في عه ويه والعماني والديلمي والقاضي والحلي بل قيل وربما ظهر من يع ويه انعقاد الاجماع عليه حيث قالوا باشتراط الغربة رواية مطرحة لظاهر التعليل المتقدم اي مراعاة الحق عن الذهاب الموجود في غير السفر ايض واطلاق صحيحة ضريس وموثقة سماعة الخاليين عن المخصص والمقيد سوى مفهوم الحصر والشرط المتقدمين وهما ضعيفان لورودهما مورد الغالب ويرد الاول بما مر من الاجمال لانه ان اريد من الحق الحق المعلوم فهو ليس بمعلوم اذ ليس محل النزاع ما اذا حصل العلم من قول الشاهدين لان اعتباره ح لا يشترط بشيء من العدد والعدالة والذمية والوصية بل هو في صورة عدم من ان يعلم الحق ولو تم ذلك لجرى في كل دعوى لا شاهد عليها اصلا ان يقال يسمع قول المدعي لئلا يذهب حقه وان اريد الحق المحتمل فيحتمل تحقق الوصية وذهاب حق الوارث بالقبول ايض والثاني بالتقييد بما استدل به الاولون ورده بوروده مورد الغالب رد على الاطلاق ايض فلينصرف هو ايضا الى الغالب ويرجع الى الاصل مع ان الغلبة المدعاة في زمان صدور نزول الاية بل صدور الاخبار ممنوعة لجواز كون مسلمين كثيرين متوطنين في مواضع يقل فيه المسلم مع ان هذا الحكم لا يختص بالمسلم حتى يدعى الغلبة بل يقبل شهادة الذميين في الوصية على مثله وغيره من اصناف الكفار ومنها ان يحلف الذميان الشاهدان بالصورة المذكورة في الاية اعتبره الفاضل في كره وجعله في لك اولى للدلالة الاية عليه وعدم منافاة عموم النصوص له واورد عليه بان الاية مخصوصة بصورة الارتياب فلا يدل على الاطلاق كما ذكروه ويمكن ان يقال انه ما لم يحصل العلم فالارتياب متحقق وحصول العلم من شهادتهما اما غير متحقق او نادر ومنها ان يكون في الوصية اجماعا ووجهه ظ فلا يقبل في غيرها ولو استشهد به حال الصحة بثبوت المستشهد فلو اقر ح بدين او حق لازم

هل م

عدم م

في تحقق العدالة في غير المسلم

على والوصي باداء انه لا يثبت الحق بشهادة الكافرين بل يثبت وصيته بالاداء على من اوصى اليه باداء الاداء بعد ثبوت الحق بشهادة المسلم ولو قال الفلان

حق كذا فاداه يتوقف وجوب الاداء على الوصي بعد ثبوت الحق ومنها ان يكون في الوصية بالمال خاصة فلا يثبت بشهادتهما الولاية على الصغير المعبر

عنها بالوصية اعتبره جماعة وقوفا فيما خالف الاصل على مورده قال المحقق الاردبيلي ويشعر به بعض الروايات **اقول** لم اظفر على تلك الرواية المشعرة

بذلك ويمكن ان يكون نظره الى الروايات المتضمنة للتعليل المتقدم حيث ان ذهاب الحق يكون في الوصية بالمال وفيه ان الولاية ايضا حق للوصي بل تسليط

الوصي على الصغير ايضا حق للوصي وبالجملة الوصية في النصوص مطلقة وللقسمين شاملة وتفرقة بعض المتشرعة بينهما بتسمية احدهما وصية والاخر

وصاية لا يوجب حصول حقيقة شرعية لها **الرابع** الايمان بالمعنى الاخص اي كونه من الفرقة الناجية الاثنى عشرية واشتراطه هو المعروف من مذهب

الاصحاب بل عن جماعة منهم صاحب المهذب والتنقيح والمسالك والصيمري والاردبيلي الاجماع عليه ويدل عليه الاصل المتقدم ولا يفيد عمومات قبول شهادة

المسلم او من ولد على الفطرة او العادل ان قلنا بتحقق العدالة في المخالف ايضا لمعارضتها مع روايتي السكوني المنجبرتين المتضمنتين لعدم قبول شهادة

كل ذي مخزية في الدين المعتضدتين بما في الاخبار من انهم شر من اليهود والنصارى ومن الكلاب وباشتراط كون الشاهد مرضيا كما مر في الفصل بل هو بنفسه

دليل بالتقريب المتقدم فيه وقد يقال ايضا بعدم شمول الاطلاقات والعمومات لغير المؤمن بحكم التبادر وغيره وفيه منع ظاهر وبخروج غير المؤمن من نحو

رجالكم وترضون من الخطابات الشفاهية المختصة بالموجودين في زمن الخطاب ولم يكن المخالف موجودا فيه وفيه ما فيه فان الموافق ايضا كذلك الا قليل

من ان باب السر وقد يخصص الاطلاقات بقوله سبحانه ممن ترضون بضميمة ما ورد في تفسير الامام في تفسيره وقد عرفت ما فيه ايضا وقد يستدل لعدم قبول

شهادة المخالفين بالاخبار المتكثرة المصرحة بكفرهم فلا تشملهم عمومات قبول شهادة المسلم وتعميم ما دل على رد شهادة الكافر لان بها اما يثبت كفرهم حقيقة

كما هو راي كثير من قدماء الاصحاب فيخرجون من عنوان المسلم او مشاركتهم للكفار في الاحكام التي منها عدم قبول الشهادة وفيه منع ثبوت الكفر الحقيقي لهم

كما ثبت في موضعه ومنع دلالة اطلاق الكافر عليهم على مشاركتهم لهم في جميع الاحكام لما بين في الاصول ان الشركة المبهمة لا يفيد العموم وقد يستدل لما ابضا

باية النبأ وسائر ما يدل على رد شهادة الفاسق ولا شك في فسقهم لحكمهم بالباطل ويعبر بها انزل الله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون

وقد ورد في اخبار العترة انهم الفساق واي فسق اعظم من اعتقادهم الفاسد الذي هو من اكبر الكبائر وفيه ما ذكره شيخنا الشهيد الثاني من ان الفسق

انما يتحقق بفعل المعصية مع عدم اعتقاد كونها طاعة وربما يدعى فاسقا بان مع ذلك الاعتقاد وان لم يكن فاسقا حقيقة ولكنه يصدق عليه عرفا واخرى بان

معه وان لم يكن فاسقا عرفا حيث ان المتبادر منه مدخلية الاعتقاد في مفهومه ولكنه فاسق لغة وشرعا لعدم مدخلية الاعتقاد فيه عليهما ويرد

على الاول بان الفاظ الكتاب والسنة يحمل على المعاني الحقيقية دون عرفية ذلك الزمان وان اراد عرف زمان الشارع فممنوع جدا وعلى الثاني ان

الفسق في اللغة والشرع ليس موضوعا للاعمال المخصوصة مطلقا ولذا لا يقال بفسق شارب الخمر دواء او جبرا وكذا مفطر الصيام ونحوه بل للخروج

عن طاعة الله وهو لا يتحقق الا بالعلم بالنهي فكيف مع اعتقاد الامر ولو لم يكن كذلك لزم فسق جميع المجتهدين ومقلديهم الا واحدا غير معين لان حكم الله

الحقيقي ليس الا واحدا والمخالفة في الفروع ايضا تجاوز عن الحد وكون كل مجتهد مكلفا بما ادى اليه نظره يجري في الاصول ايضا لمشاركة الدليل فالعلنا

في رد شهادة المخالف هو الاجماع والاصل ولا يعارضهما صحيحة ابن المغيرة رجل طلق امرأة واشهد شاهدين ناصبين قال كل من ولد على الفطرة و

عرف بالصلاح من نفسه جازت شهادته اذ لم يصرح فيه بقبول شهادة الناصبي بل عدل عنه الى ما عدل ولا يعلم ان الناصبي مولود على الفطرة

لانه كافر بالاجماع بالكفر المقابل للاسلام وليس معروفا بالصلاح لانه ضد الفساد واي فساد اكبر من عداوة من صرح الكتاب العزيز بوجوب مودته ولو

سلم فغاية الجواب العموم المعارض مع ما مر اللازم رفع اليد عنه والرجوع الى الاصل ثم ان في حكم المخالف كل ما خالف الشيعة في العقايد الحقة

الثابتة بالضرورة من ائمتهم الاطياب بما يوجب الخزي في الدين والله الموفق والمعين **الخامس** العدالة والكلام فيها اما في اشتراطها في

الشاهد او بيان حقيقتها او ما يتحقق به او ما يعرف به او فيما يسقطها من خصوص المعاصي او في كيفية البحث عنها في الشاهد فهيهنا اربعة ابحاث

البحث الاول في بيان اشتراطها في الشاهد وهو مما لا اختلاف فيه بين الاصحاب كما في الكف بل هو مجمع عليه وصرح بالاجماع ايضا جماعة منهم

المحقق الاردبيلي والشهيد الثاني وصاحب التنقيح وشارحه بل ادعى الاخيران وبعض مشايخنا المعاصرين الضرورة الدينية عليه ويدل على الاجماع تطابق

كلمات القدماء والمتاخرين على اعتبارها فيه من غير نقل خلاف واما في كلام بعض القدماء من كفاية ظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق فليس مراده

نفي اشتراط العدالة ولا انه هو العدالة كما قد يتوهم بل مراده ان الاصل فيه العدالة لا بمعنى ان العدالة اصل بالنسبة الى الفسق بل بمعنى ان القاعدة

الثابتة من الشرع الحكم في المسلم بثبوت العدالة فيه نظير الذبايح في سوق المسلمين والجلود في ايديهم فان التذكية فيها وان كانت شرطا ضرورة

وكانت خلاف الاصل ايضا الا ان القاعدة الشرعية الحكم فيما يوجد عن المسلم بالتذكية ويكشف عما ذكرنا من ان مرادهم ليس نفي اشتراط العدالة

ان من ينسب اليه كفاية ظاهر الاسلام الاسكافي والمفيد والشيخ في ف وصرح كل منهم باشتراطها قال الاول لو كانت بينة المدعي من لا يعرف الحاكم عدالتها

فرق بينهم ويسمع بغير محضرهما المدعى عليه ثم سالهما فان زكاهما عليه انفذ القاضي الشهادة عليه وان جرح المطلق الشاهدين سال القاضي في السر والعلانية

وقال المدعي الجرح تثبت جرحك وانفذ القاضي نصيبين بالمسئلة فان عدلت البينة ولم يثبت المدعى عليه جرحها انفذ الحاكم عليه وان وجع منه الحاكم لا بجرح ولا تعديل

كانت الشهادة ساقطة انتهى وقال الثاني اذا شهد عند الحاكم من لا يخبر حاله ولم يتقدم معرفته وكان الشاهد على ظاهر العدالة يكتب شهادته ثم ختم عليها ولم ينفذ

الحكم

ومن شرائط قبول الشهادة الايمان

في اشتراط العدالة في الشاهد وبيان حكمها

علم

كتاب القضاء والشهادات

الحكم بها حتى يستبين امره ويعرف احواله فان عرف له ما يوجب جرحه او التوقف في شهادته لم يمض الحكم بها وان لم يعرف شيئا بنى في عدالته وايجاب الحكم لم يتوقف
انتهى وقال الثالث اذا شهد عند الحاكم شاهدان يعرف اسلامهما ولم يعرف فيهما جرح حكم بشهادتهما ولا يقف على البحث الا ان يخرج المحكوم عليه فيجب عليه
البحث وبه قال ابو حنيفة في الاموال والنكاح والطلاق والنسب وان كانت في قصاص او حد لا يحكم حتى يبحث عن عدالتهما ومنع الشافعي وابو يوسف ومحمد بن الحسن الحكم
حتى يبحث عنهما دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وايضا الاصل في المسلم العدالة والفسق طار عليه ولمعلم انما كان البحث في ايام النبي صلى الله عليه وآله ولا ايام الصحابة ولا ايام التابعين
وانما هو شيء احدثه شريك بن عبد الله القاضي فلو كان شرطا لما اجمع اهل الاعصار على تركه انتهى فان كلام الاولين صريح في اشتراط العدالة وظاهر من قول
الثالث وايضا الاصل في المسلم العدالة ذلك ايضا والا لم يكن لذلك الاستدلال وجه واما ما ذكرنا من ان مرادهم ليس ان العدالة هو ظاهر الاسلام مع عدم ظهور
الفسق فيأتي بيانه وان كان يستفاد من ظاهر كلام بعضهم انه حمل كلامهم ان مجرد ذلك هو العدالة ومما يشعر بما ذكرنا من الامرين ان جماعة من الفقهاء عنونوا
عنوانين احدهما مسئلة وجوب البحث عن العدالة وعدمها والثاني اعتبار العدالة في الشاهد وبيان معناها وذكروا الاول في كتاب القضاء وجعلوه من آداب
القاضي ونسبوا الخلاف فيه الى من يحكي عنه كفاية ظاهر الاسلام وذكروا الثاني في كتاب الشهادات وادعوا عليه الاجماع ولم ينسبوا الخلاف فيه الى احد ويدل
على الامرين ايضا ما ذكره الشيخ في الاستبصار حيث انه بعد نقل رواية ابن ابي يعفور نقل مرسلة يونس المتضمنة للامر بالاخذ بظاهر الحال في خمسة اشياء ذكر انه لا
منافاة بينهما لان المراد من الثانية عدم وجوب الفحص والتفتيش ومن الاولى بيان ما يتحقق به العدالة وما يقدح فيها وان لم يلزم التفتيش عنها نعم ظاهر كلام
الفاضل في المختلف انه يفيد فهم منهم عدم اشتراط العدالة حيث انه بعد ما نقل عبارات الاصحاب من يكتفي بظاهر الحال ومن لا يكتفي به قال والمعتمد اشتراط العدالة
لنا الى آخر ما قال وظاهر ما استدل به ايضا اثبات اشتراط العدالة والظاهر ان مراده ايضا ما ذكرنا واراد من اشتراط العدالة اشتراط العلم بها بنفسها وعدم كفاية
ظاهر الاسلام في الحكم بها وكيف كان فيظهر للمتتبع اتفاق الاصحاب كلا على اشتراطها وتحقق الاجماع عليه فهو الاصل فيه مع الكتاب والسنة اما الاول فقوله سبحانه
اثنان ذوا عدل منكم وقوله تعالى شانه يحكم به ذوا عدل وقوله عز جاره واشهدوا ذوي عدل ويتم المطلوب بالاجماع المركب واما الثانية فكثيرة جدا بل متواترة منها
صحيحة ابن ابي يعفور وفيها بم يعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى يقبل شهادته لهم وعليهم دلت بالمفهوم على عدم القبول بدون معرفة العدالة ومرسلة يونس استخراج
الحقوق باربعة وجوه شهادة رجلين عدلين الحديث ورواية ابي حمزة احكام المسلمين على ثلثة شهادة عادلة الخبر وصحيحة الحلبي لا باس بشهادة المملوك اذا كان عدلا وفي
صحيحة الاخرى الطويلة الواردة في قضاء شريح في درع طلحة وما باس بشهادة المملوك اذا كان عدلا ورواية محمد في شهادة المملوك اذا كان عدلا فهو جائز الشهادة
ورواية جابر شهادة القابلة جائزة على انه استهل او برز ميتا اذا سئل عنها فعدلت وصحيحة حماد بن عثمان ولا يقبل في الهلال الا رجلان عدلان وفي صحيحة محمد ولم يجز
في الهلال الا شاهدي عدل وفي رواية داود الطويلة لا يجوز شهادة النساء في الفطر الا شهادة رجلين عدلين ومكاتبة الصفار الصحيحة وفيها اذا شهد معه آخر
عدل فعلى المدعي يمين ومرسلة الفقيه وفيها وان شهد رجلان عدلان على شهادة رجل فقد ثبت شهادة رجل واحد وفي صحيحة الحلبي الواردة في جمال استكري لحمل
زيت فادعى انه انخرق بعض الزقاق واهراق ما فيه لا يصدق الا ببينة عادلة ورواية مسمع بن عبد الملك ان امير المؤمنين ع كان يحكم في زنديق اذا شهد عليه
رجلان عدلان مرضيان وشهد له الف بالبراءة جازت شهادة الرجلين وابطل شهادة الالف لانه دين مكتوم ورواية سماعة الواردة في مثل الواقعة ايضا وفيها
فلا يقبل الا بينة عادلة الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة الواردة في الموارد المتشتتة واختصاص بعضها ببعض الشهود كالمملوك او القابلة وبعض آخر ببعض الموارد
كالاستهلال او الهلال او الوصية ونحوها غير ضاير لعدم القول بالفصل قطعا وقد يستدل ايضا بالاخبار المتقدمة المتضمنة لاشتراط الصلاح او المعروفية باو
كونه عفيفا صائنا او مامونا او خيرا او مرضيا سيما بضميمة ما مر في تفسيره نقلا عن تفسير الامام وبالاخبار المتضمنة لاشتراط التوبة في القبول اذا صدر منه ذنب
وبالاخبار المتقدمة في كتاب القضاء المتضمنة لاعتبار الاعدلية والرجوع الى القرعة مع التساوي وبالاخبار المتضمنة لرد شهادة الفاسق المثبتة لاشتراط
عدم الفسق المستلزم لاشتراط العدالة وعليه فيكون آية النبأ ايضا دليلا ويمكن المناقشة في الاولين بعدم معلومية اتحاد الصلاح اللغوي مع العدالة او استلزامه لها
وان امكن القول باتحاد العرفي او استلزامه لها وارادة العرفي غير معلومة وفي الاربعة المتعقبة لهما باحتمال العمية في الاوصاف المذكورة من العفة والصيانة و
الايمان والخيرية وكونه مرضيا من العدالة وان احتمل ارادة ما يساوق العدالة ايضا كالعفيف عن محارم الله والصائن نفسه عنها والمامون في دينه
والمرضي كذلك وفي اخبار قبول شهادة التائب بمثل ذلك ايضا اذ ليس كل تائب عن الذنب بعادل سيما اذا لم يسبق ثبوت العدالة وفي اخبار الاعدلية
بعدم الدلالة وفي اخبار الفسق بانها انما يتم على انتفاء الواسطة بين العلم بالفسق والعدالة وهو محل نظر ومناقشة كما بينا في المناهج فالاولى الاقتصار
في الاستدلال بما ذكرنا وامثالها وهي كافية في المطلوب سيما مع مطابقة الكتاب وموافقة الاجماع والمعاضدة بالعقل والاعتبار ولا يعارض هذه الاخبار
الاخبار المشار اليها المتضمنة للصلاح والعفة والايمان والارتضاء وكفاية تلك الاوصاف في قبول الشهادة لما عرفت من احتمال ان يكون المراد منها ما
يساوق العدالة نعم الظاهر انه يعارضها بعض الاخبار المتضمنة للفظ الخير كصحيحة محمد عن الذمي والعبد يشهدان على شهادة ثم يسلم الذمي ويعتق العبد يجوز
شهادتهما على ما كانا اشهدا عليه قال نعم اذا علم منهما بعد ذلك خير جازت شهادتهما او في المروي في تفسير الامام ع في بيان كيفية حكم رسول الله ص قيل
على المدعي عليه وقال ما يقول فيهما فان قال ما عرفت الا خيرا غير انهما قد غلطا فيما شهدا علي انفذ عليه شهادتهما فان معلومية خير منهما الا ينافي عدم عدالتهما
وكذا يعارضها اخبار قبول شهادة التائب كرواية التكوني ليس يصيب احد حدا فيقام عليه ثم يتوب الا جازت شهادته وصحيحة القاسم بن سليمان عن الرجل
يقذف الرجل فيجلد حدا ثم يتوب ولا يعلم منه الا خيرا يجوز شهادته قال نعم الى ان قال كان ابي يقول اذا تاب ولا يعلم منه الا خير جازت شهادته وصحيحة

فى قبول شهادة من تاب

الكنانى عن القاذف فاذا اكذب نفسه وتاب ايقبل شهادته قال نعم والاخبار المتضمنة لقبول شهادة من لم يعرف بفسق كرواية العلا عن شهادة من يلعب بالحمام
قال لا باس اذا لم يعرف بفسق وصحيحة حريز فى اربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا فعدل منهم اثنان ولم يعدل الاخران قال فقال اذا كان اربعة من المسلمين ليس
يعرفون بشهادة الزور اجزت شهادتهم جميعا الى ان قال وعلى الوالى ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق والجواب عنها مضافا الى ان
القسم الاول اعم مطلقا من روايات اشتراط العدالة لاختصاصها ايض بالمسلم بالاجماع والاخبار وكون الخبر فى القسم الاول اعم من العدالة بل وكذا القسم الثانى
لان موضوعه الذى هو التائب لا مدخلية له فى الحكم اجماعا بمعنى انه لا يشترط ان يكون تائبا بالاجماع بل اللازم عدم ظهور ذنب منه اذ رفع الذنب الظاهر منه
بالتوبة فكونه تائبا من حيث هو ليس موضوعا للحكم قطعا فيكون الموضوع بضميمة الاجماع المركب من لم يعلم كونه مذنبا اما لعدم العلم بالذنب او لرفعه بالتوبة
ان معارضة هذه الاخبار لاخبار العدالة انما هى اذا لم يكن الموضوع فيها معرفا شرعيا للعدالة كاشفا عنها والا لم يكن معارضة لها ولذا لا يعد اخبار استصحاب
معارضة لاخبار اشتراط طهارة الثوب فى الصلوة ولا اخبار جواز اخذ اللحم والجلد من المسلمين معارضة لاخبار اشتراط التذكية لان مدلول اخبار الاستصحاب
ليس الا ان الطهارة السابقة كافية عن الطهارة الحالية وقسيم لها ولا مدلول اخبار سوق المسلم ويده انهما قسيمان لا عن التذكية وكافيان عنها حتى لو علم
انتفاء الطهارة الحالية والتذكية يكفيان عنها بل مدلولها ان ما لم يعلم رفع طهارته السابقة فهو محكوم بالطهارة الحالية شرعا والماخوذ عن يد المسلم محكوم
بكونه مزكى فلا تنافى بين هذه الاخبار واخبار شرطية طهارة الثوب فى تذكية الجلد والموضوعات فى تلك الاخبار ليست امورا قسيمة للعدالة بدلا عنها فى ترتب
قبول الشهادة بل هى معرفات بها وكاشفات عنها فان الاصل فى مثل ذلك وان كان التساوى بين البدلية والقسيمية كما بيناه فى عوايد الايام الا انه بينا ايض انه قد
يحكم بالمعرفة الشرعية بالدليل ايض والدليل عليه اما نص او اجماع او قرينة ومن القراين الدالة عليها اشتراط عدم ظهور خلاف الامر الاول مع الثانى ايضا فا
العرف يفهم ح ان الامر الثانى بدل عن العلم بالاول لا عنه نفسه وان مع الامر الثانى يحكم شرعا بتحقق الاول ايض ومن القراين ايض ان يسند ترتب الحكم على
الثانى الى الاخذ بظاهر الحال فانه يدل على ان العلة للحكم ليس الا الامر الثانى فقط والا لكان الاسناد الى ظاهر الحال لغوا بل هى امر يظهر من الامر الثانى

فى ان المسلمين عدول الا من استثنى منهم

بشهادة الحال وقد دل النص والاجماع والقراين فيما نحن فيه على ان كفاية موضوعات تلك الاخبار انما هى لاجل انها معرفة للعدالة شرعا اما النص فهو رواية
سلمة بن كهيل الواردة فى مخاطبة شريح لاداب القضا واعلم ان المسلمين عدول بعضهم على بعض الا مجلودا فى حد لم يتب منه او معروفا بشهادة زور
او ظنينا الحديث المروية فى عرض المجالس للصدوق عن الصادق يا ابن رسول الله اخبرنى عمن يقبل شهادته ومن لم يقبل فقال يا علقمة كل من كان على فطرة الاسلام
جازت شهادته الى ان قال فمن لم تره بعينيك يرتكب ذنبا او لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان فى نفسه
مذنبا فان هذين الخبرين ظاهران فى ان ظاهر الاسلام والتوبة مع عدم معروفية الفسق معرف للعدالة وان كفايته لاجل كشفه عن العدالة الشرعية و
كون المتصف به عدلا شرعا واما الاجماع فلان كل من اكتفى فى الشهادة بظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق صرح باشتراط العدالة وبان الاصل فى المسلم
العدالة كما مر واما القراين فللتصريح فى صحيحة حريز ورواية العلا بانضمام عدم معرفة الفسق منه وقد عرفت كونه قرينة على المعرفية ولمرسلة يونس عن البينة
اذا اقيمت على الحق ايحل للقاضى ان يقضى بقول البينة من غير مسئلة اذا لم يعرفهم فقال خمسة اشياء يجب ان ياخذوا فيها بظاهر الحال الولايات و
التناكح والمواريث والذبايح والشهادات فاذا كان ظاهره ظاهرا مامونا جازت شهادته ولا يسئل عن باطنه وقد عرفت ان ذكر ظاهر الحال قرينة على
ارادة المعرفية سيما مع ذكر الذبايح ايض فان الامر فيها على المعرفية قطعا هذا مع انه على فرض التعارض ايض يكون الترجيح لاخبار العدالة لموافقة الكتاب
مطابقة عمل الاصحاب فرع اشتراط العدالة فى قبول الشهادة يشمل النساء ايض فيما يقبل فيه شهادتهن لرواية جابر المتقدمة مع عدم القول بالفصل
ولا ينافيه ما ياتى من رواية عبد الكريم بن يعفور المتقدمة قبول شهادتهن على اوصياء مخصوصة لاحتمال كون هذه الاوصياء فى عدالة النساء كما ذكره جماعة ولو
كانت الرواية اعم مطلقا من حديث العدالة فليخصص به وهل يشمل الصبيان فيما يقبل فيه شهادتهم ان قلنا بتحقق العدالة فيهم قيل لا دليل على الاشتراط و
اطلاق روايات قبول شهادة المملوك اذا كان عدلا لكونه فى مقام بيان حكم اخر وقد يقال بالاشتراط لاطلاق بعض الروايات وحيث نقول بعدم
تحقق العدالة المعتبرة فى الشهادة فى الصبى كما ياتى يسقط هذا البحث عنا نعم يمكن اشتراط الايمان من الكذب فيهم للتعليل الوارد فى موثقة محمد

فى بيان معنى العدالة وفى الاختلافات الواقعة فيها

المتقدمة فى مسئلة اشتراط البلوغ **البحث الثانى** فى بيان حقيقتها وكيفية معرفتها وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قيل اختلفوا فى معنى
العدالة هل هى ظاهر الاسلام مع عدم ظهور فسق او حسن الظاهر او الملكة اى الهيئة الراسخة فى النفس الباعثة لها على ملازمة التقوى والمروة انتهى
وقد يقال ان ذلك خطاء من قايله فان من قال بحسن الظاهر او ظاهر الاسلام قال انه طريق معرفتها لا انه نفسها وهو الظاهر من النبيان ومن وكرى حيث قال
فى الاول فى بحث صلوة الجماعة وجوز بعض الاصحاب التعويل فى العدالة على حسن الظاهر وقال ابن الجنيد كل المسلمين على العدالة حتى يظهر خلافها ولو قيل
باشتراط المعرفة الباطنة او شهادة عدلين كان قويا وقال فى الثانى فى بحث الجماعة ايض تعلم العدالة بالشياع والمعاشرة الباطنة وصلوة عدلين
خلفه ولا يكفى الاسلام فى معرفة العدالة خلافا لابن الجنيد ولا التعويل على حسن الظاهر على الاقوى فى الشهادات وقريب مما ذكر فى كرى وفيها على
الاكتفاء من يكتفى بحسن الظاهر يعتبر الاطلاع على البواطن وكذا هو الظاهر من صاحب الكفاية حيث قال الحكم بالعدالة هل يحتاج الى التفتيش والخبرة والبحث
عن البواطن ام يكفى الاسلام وحسن الظاهر ما لم يثبت خلافه الاقوى الثانى وصرح منها كلام الكركى فى الجعفرية حيث قال وطريق معرفة العدالة
ما مر وصلوة عدلين خلفه ولا يكفى الاسلام ولا التعويل على حسن الظاهر على الاصح وقال والدى العلامة قدس سره فى مدلم نعثر على مصرح من المشاهير

يكون

في كلام الفضلاء في الشهادات

يكون العدالة في عرف الشرع احدهما انتهى وفي كلام العاملي في بحث قضاء الكفاية التصريح في ذلك ايضا حيث قال والكلام في العدالة يتوقف على امرين احدهما ما به يثبت والثاني ما به يزول فالاول قد تقدم البحث فيه في القضاء وانه هل يحكم بها للمسلم من دون ان يعلم منه الاتصاف بملكتها ام لا بد من اختباره او تزكيته **اقول** قد نسبوا القول بكون العدالة ظاهر الاسلام الى الشيخ في ط وف والاسكافي والمفيد اما كلام ط فهو انه قال العدالة في اللغة ان يكون الانسان متعادل الاحوال متساويا وفي الشريعة هو من كان عدلا في دينه عدلا في مروته عدلا في احكامه والعدل في الدين ان يكون مسلما لا يعرف منه شيء من اسباب الفسق وفي المروة ان يكون مجتنبا للامور التي تسقط المروة مثل الاكل في الطرقات ومد الرجلين بين الناس ولبس الثياب المصبغة وفي الاحكام ان يكون بالغا عاقلا فمن كان عدلا في جميع ذلك قبلت شهادته ثم قال ما ملخصه فان ارتكب شيئا من الكبائر سقطت شهادته فاما ان كان مجتنبا للكبائر ومواقعا للصغائر فانه يعتبر الاغلب من حاله انتهى وقال فيه ايضا ان عرف عدالتهما حكم بشهادتهما وان عرفهما فاسقين ظاهرا او باطنا لم يحكم وان لم يعرفهما بل جهل حالهما فالجهل على ضربين احدهما لا يعرفهما اصلا والثاني ان يعرف اسلامهما دون عدالتهما حتى يبحث عن عدالتهما الى ان قال ما ملخصه وبه قال قوم ان كان في قصاص او حد وان كان غير ذلك حكم بشهادتهما بظاهر الحال ولم يبحث عن عدالتهما بعد ان يعرف اسلامهما الا ان يقول المحكوم عليه هما فاسقان ح لا يحكم حتى يبحث فاذا عرف العدالة حكم واذا حكم بشهادتهما بظاهر العدالة عنده بعد حكمه فلو ثبت انهما كانا فاسقين حين الحكم بشهادتهما لم ينقض الحكم والاول احوط عندنا انتهى قال في لف بعد حكايته وهو يعطي ترجيح ما قاله المفيد اي وجوب البحث الاستزكاء كما مر في الاولى وما كلامه في ف فقد مر في صدر البحث الاول واما المفيد فقال العدل من كان معروفا بالدين والورع عن محارم الله تعالى وقال الشيخ ما في كما حكاه عنه في لف ما ملخصه انه اذا شهد عند الحاكم من لا يعرف حاله وكان على ظاهر العدالة يكتب شهادته ولم ينفذ الحكم بها حتى يستثبت امره فان عرف له ما يوجب جرحه او التوقف في شهادته لم يمض الحكم بها وان لم يعرف شيئا ينافي عدالته وايجاب الحكم لم يتوقف انتهى قال في لف بعد نقله وهو يعطي وجوب الاستزكاء في جميع الاحكام واما الاسكافي فقد سبق كلامه في البحث الاول وقال ايضا اذا كان الشاهد حرا بالغا مؤمنا بصيرا معروف النسب مرضيا غير مشهور بكذب في شهادة ولا بارتكاب كبيرة ولا مقام على صغيرة حسن التيقظ عالما بمعاني الاقوال عارفا باحكام الشهادة غير معروف بحيف على معامل ولا متهاون بواجب من علم ولا معروف بمعاشرة اهل الباطل ولا الدخول في جملتهم ولا بالحرص على الدنيا ولا بساقط المروة بريا من اهواء اهل البدع التي توجب على المؤمنين البراءة من اهلها فهو من اهل العدالة المقبول شهادتهم انتهى قال في لف بعد حكايته مع ظاهر كلامه موافقة الشيخ في ط ثم **اقول** اما كلام ط فما حكي عنه اولا وان افاد ان العدل في الدين هو ان يكون مسلما لا يعرف منه فسق ولكن صرح بان العدالة المعتبرة في الشاهد ليست ذلك فقط بل ان يكون مع ذلك بالغا عاقلا مجتنبا عن منافيات المروة وظاهر ذلك وان افاد ان نفس العدالة ذلك الا ان ما نقل عنه بعد ذلك صريح في ان العدالة غير ذلك وان كان يكتفي في الحكم بها بذلك فان قوله والثاني ان تعرف اسلامهما دون عدالتهما لم يحكم بشهادتهما حتى يبحث عن عدالتهما وقوله فلو ثبت انهما كانا فاسقين الى وان كان غير ذلك حكم بشهادتهما بظاهر الحال ولم يبحث عن عدالتهما بعد ان يعرف اسلامهما وقوله الا ان يقول المحكوم عليه هما فاسقان وقوله فلو ثبت انهما كانا فاسقين حين الحكم صريحة في مغايرة العدالة مع ظاهر الاسلام وعدم ظهور الفسق ولذا صرح الفاضل بعد نقله عنه انه يعطي ترجيح ما قاله المفيد لما نقله عنه قبل ذلك وقال انه يعطي وجوب الاستزكاء ومما ذكرنا يظهر ظهور المحكي عن ف ايضا في المغايرة ويدل عليه ايضا قوله وايضا الاصل في المسلم العدالة فانها لو كانت نفس ظاهر الاسلام لم يصح جعل العدالة اصلا فيه بل يكون نفسه واما كلام المفيد فالاول مما نقلنا عنه صريح في المغايرة وان العدالة هي المعروفية بالدين والورع عن محارم الله وكلامه الثاني وان تضمن قوله وان لم يعرف شيئا ينافي عدالته لم يتوقف ولكن مع ذلك متضمن لما يصرح بالمغايرة حيث حكم بوجوب البحث مع كونه على ظاهر العدالة ولذا قال الفاضل بعد نقله انه يعطي وجوب الاستزكاء واما كلام الاسكافي فكلامه الاول المتقدم في المسئلة الاولى لا يدل على كون العدالة ظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق اصلا بل هو الى الدلالة على المغايرة اظهر وكلامه الثاني على ان من كان حرا بالغا مؤمنا بصيرا مرضيا غير معروف بفسق بريا من اهواء اهل البدع فهو من اهل العدالة واين ذلك من ظاهر الاسلام فانه يتضمن اشتراط كونه مرضيا وبريا من اهواء اهل البدع وقد عرفت ما ذكره الامام في تفسيره في معنى الرضاء وظهر مما ذكرنا ان القول بكون العدالة هي ظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق مما لم يظهر قائل به ونسبته الى من نسب اليه غير جيدة واما حسن الظاهر والظاهر انه هنا في مقابل حسن الباطن والمراد من حسن الباطن هو ملكة الاتيان بالافعال الحسنة والاجتناب عن القبيحة حتى يكون سريرته حسنة فحسن الظاهر كون ظاهره ظاهرا احسنا فيظهر منه الافعال الحسنة ويجتنب القبايح ظاهرا من غير معرفة بباطنه وسريرته فيتحد حسن الظاهر مع العدالة بمعنى الملكة في الاثار الظاهرة ويختلفان بالحقيقة فيكون ظهور هذه الاثار او نفسها عدالة على القول بحسن الظاهر ومبدئها ومنشاها يكون هي العدالة على القول بالملكة ثم انا لم نعثر من المتقدمين على الفاضلين من ذكر ذلك بهذا العنوان اي عنوان حسن الظاهر نعم ذكره المحقق في يع والفاضل في بعض كتبه كالارشاد وغيره من غير ان يفسراه به وذكره جمع ممن تاخر عنهم الا انه يوجد في كلمات جمع من الاوايل ما لا يابى عن حمله عليه ظاهرا كما سبق عن كلام المفيد وقول الشيخ في يه قال العدل الذي يجوز قبول شهادته للمسلمين وعليهم هو ان يكون ظاهره ظاهر الايمان ثم يعرف بالستر والصلاح والعفاف والكف عن البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار الى ان قال الساتر لجميع عيوبه ويكون متعاهدا للصلوات الخمس مواظبا عليهن حافظا مواقيتهن متوفرا على حضور جماعة المسلمين غير متخلف عنهم الا لمرض او علة او عذر والحلبي قال يثبت حكم العدالة بالبلوغ وكمال العقل والايمان واجتناب القبايح اجمع والظنة والعداوة والحسد والمنافسة

في تحقيق العدالة بما لا مزيد عليه

لم يحكم بشهادتهما

علم او ح

في كلام صاحب المسالك في تفسير العدالة

في حسن الظاهر ومعناه

في شرائط المعتبرة في حسن الظاهر والعدالة

والقاضي قال العدالة معتبرة في صحة الشهادة على المسلم ويثبت في الانسان بشروط وهي البلوغ وكمال العقل والحصول على ظاهر الايمان والساتر والعفاف
واجتناب القبايح ونفي التهمة والظنة والحسد والعداوة وابن حمزة قال فالعدالة في الدين الاجتناب عن الكباير وعن الاصرار على الصغاير والحلي قال العدل
في الدين ان لا يخل بواجب ولا يرتكب قبيحا وقيل لا يعرف بشيء من اسباب الفسق وهذا قريب ايضا انتهى فانه يمكن ان يراد من هذه الكلمات انه اذا كان كذلك
ظاهرا يكون عادلا ويكون هذه الافعال الظاهرة هي العدالة ولكن الظاهر المعروفية بذلك كما في كلام المفيد من قوله يعرف بذلك كما في كلام النهاية ان يعلم
ذلك منه وحسن الظاهر لا يكفي في العلم والمعرفة وكذا الورع عن المحارم او اجتناب القبايح او الكباير ونحوها مما وقع في كلمات الباقين حقايق في تحقق هذه
الامور واقعا ومجرد الحصول في الظاهر لا يكفي فيه فالمستفاد من هذه الكلمات ايضا امر زايد على حسن الظاهر فهو ايضا كظاهر الاسلام مما لم يعلم قائل بحصول
بكفايته بخصوصه من القدماء بل المتوسطين فكيف عن كونه نفس العدالة ويمكن ان يكون المراد من الظاهر المحسوس مقابل غير المحسوس الذي هو الملكة فيكون
المراد ان العدالة هي هذه الافعال المحسوسة وان لم يكن منشاؤها الملكة ولا ينافي اشتراط العلم والمعرفة بعدها عدالة فيكون المراد انه يجب ان يعرف منه
هذه الاعمال حتى يحكم بعدالته لانها هي العدالة نعم ورد هذا العنوان في عبارات جمع من المتاخرين مضطربا بين عده دليل العدالة وطريق معرفته كما
هو ظاهر الاكثر او نفسها ويمكن ان يكون المراد منه ايضا الظاهر المقابل للواقع ونفس الامر وان يراد منه المحسوس وكيف كان لم يظهر من احد القول بانه هو
العدالة وقال والدي العلامة قدس سره في المعتمد بعد ما قال اولا ان حسن الظاهر او ظاهر الاسلام لا يكفي لطريق معرفة العدالة لعدم استلزامهما
لدليل العدالة حتى يعلم ثبوته بثبوتهما ونعم ما قال ان هذا الاكتفاء اما لكونهما دليل العدالة كما يومي اليه بعض الظواهر فقد ظهر فساده او نفسها
فهو خلاف ما ثبت في عرف الشريعة والحكمة بل الظاهر مخالفته للاجماع اذ لم نعثر على مصرح من المشاهير بكون العدالة في عرف الشرع احدهما او لعدم
اشتراطها في الشاهد ومثله وكفاية احدهما في قبول الشهادة وان لم يكن عدالة ولا دليلا لها فهو خلاف النص القران والاجماع القطعي بل الضرورة
كما قيل انتهى ملخصا واما الملكة التي تبعث على ملازمة التقوى والمروة واجتناب الكباير والافعال الرذيلة فهي الراجعة الى العدالة في عرف علماء

في بيان معنى الملكة على ما فسرها علماء الاخلاق

الاخلاق حيث عرفوها بانها هيئة نفسانية يقتدر بها على تعديل جميع الصفات والافعال ورد الزايد والناقص الى الوسط وانكسار سورة
التخالف بين القوى المتخالفة وبتقرير اخر ملكة يقتدر بها العقل العملي على ضبط جميع القوى تحت اشارة العقل النظري وحيث الرجوع ان ارتكاب
المعاصي او مخالفة المروة انما ينشاء عن مخالفة القوة العملية عن اوامر العقل النظري والا لما ارتكب الا ما يشير اليه وهو لا يشير الا الى ملازمة التقوى
والمروة فجميع الفضايل النفسانية والاعمال الظاهرية مترتبة على العدالة ولذا قال افلاطون العدالة اذا حصلت للانسان اشرق بها كل واحد من اجزاء
نفسه ويستضيء بعضها من بعض فينهض جميعها لفعلها الخاص على افضل ما يكون فيحصل لها غاية القرب الى مبدئها سبحانه انتهى ثم كلام القدماء من فقهائنا
اصحابنا في تفسير العدالة الشرعية خال عن ذكر الملكة كما سمعت شطرا منها نعم هو المشهور بين المتاخرين من المحقق الى زماننا هذا وبها فسرت في اكثر
كتبهم كما في لف وعد وشا وير وتهذيب الاصول ونهاية الاصول والايضاح ومنية المريد وس وكرى وتيح وضه وض وجامع المقاصد ولم وتجريد الاصول
وانيس المجتهدين والمعتمد ورياض المسايل وغيرها وفي مجمع الفائدة انه هو المشهور في الفروع والاصول وفي كشف اللثام ان تعريفها بذلك مشهور بين
العامة والخاصة في الفروع والاصول وعزاه في التنقيح الى الفقهاء وبه عرفها الغزالي والحاجبي والعضدي والامدي بل الظاهر ان القدماء ايضا وان لم يصرحوا
بلفظ الملكة ولكنهم ارادوها من نحو قولهم الورع عن محارم الله والستر والعفاف والكف والاجتناب عن الكباير والقبايح وعدم الاخلال بالواجب
فان المتفاهم عرفا من هذه العبارات ارادة ملكة هذه الامور فان من قال اشترط عبدا كاتبا قاريا بشاشا لا يفهم منه الاصحاب ملكات هذه
لا نفس الفعل بل وكذا لو قال اشترط عبدا ورعا عفيفا مجتنبا عن مخالطة الارذال او قال لا تجالس الا غير مخل بالواجب ونحو ذلك لا يفهم منه عرفا غير ذي
الملكات بل لولاه لكان المراد اما المتلبس بهذه الاثار دائما او اغلبيا ضرورة عدم ارادته مجرد التلبس حال الشهادة والمتلبس بها دائما او غالبا لا
ينفك عن الملكة المسببة عن تكرر الاثار مع انا نعلم قطعا انهم لا يعدون مطلق المتلبس بها ولو دائما حتى الذي كان ملتبسا لاجل مانع من الترك كعدم
التمكن من شرب الخمر او الزنا العدم الانفكاك عمن يراقبه او عدم تركه الصلوة لاجل مخالطة الناس ولولاه لترك عادلا قطعا ما لم يكن ذلك من جهة
ملكة نفسانية فيكون مرادهم ملكة هذه الاثار قطعا نعم يختلف كلماتهم فيما يضاف اليه الملكة فمنهم من عبر بملكة الورع ومنهم من عبر بملكة الاجتناب عن الكباير
والاصرار على الصغاير ومنهم من عبر بملكة عدم الاخلال بالواجب وعدم ارتكاب القبايح ومنهم من عبر بملكة التقوى الى غير ذلك ومرجع الكل الى امر
واحد وعلى هذا فيكون تفسير العدالة بالملكة هو المشهور بين القدماء والمتاخرين بل هو المجمع عليه بين الاصوليين والفروعيين كما انه حتى من جعل ظاهر
الاسلام دليلا عليها ولو ابيت عن اتفاقه ايضا فلا شك انه لا يقدح في الاجماع لندرة القائل به فيكون كون العدالة الشرعية هي ملكة الاثار المذكورة
مما انعقد عليه الاجماع اي انها هي اجماعا وان اختلفت كلماتهم في الجملة فيما يضاف اليه الملكة كما عرفت ولو ابيت عن ذلك ايضا فنقول لا شك ولا ريب

في بيان معنى العدالة بحسب اللغة

في الاجماع على كونها عدالة بمعنى ان ذا الملكة عادل اجماعا اي يتحقق بها العدالة باي معنى فسرت فيكون هي القدر المشترك المجمع عليه قطعا ويكون الكلام
في غيرها انه هل يتحقق العدالة الشرعية بدونها ايضا ام لا ولتحقيق المقام في ذلك المرام **نقول** ان العدالة في اللغة الاستواء والاستقامة والتوسط
بين طرفي الافراط والتفريط وقد يطلق على مقابل الجور وظاهر ان معناها اللغوي لا يمكن ان يراد منها في المواضع التي جعلها الشارع شرطا ولا خلاف
في ذلك ايضا فاللازم ان يمعن النظر في انه هل ثبت لها حقيقة شرعية ام لا فان ثبت فهي المراد في كلام الشارع ولا حاجة الى البحث عن المعنى الاخر الا

ان يقام

ان يقام قرينة فى موضع ان المراد منها هنا غير الشرعى وان لم يثبت فيجب البحث والفحص ثانيا فى انه هل نص الشارع او اقام قرينة على ان المراد من العدالة فيما جعلها شرطا اى شئ هو ام لا فان ظهر نص او قرينة منه على مراده يجب الحمل عليه ايض وان لم يظهر فيجب الحمل على المعنى المجازى ان اتحد وعلى الاقرب الثابت وجوب الحمل عليه ان تعدد سواء ثبت لها حقيقة عرفية عامة او خاصة ام لا لان العرفية العامة انما يحمل اللفظ عليها اذا علم تحققها فى زمان الشارع ايضا والا فيدفع باصالة تاخر الحادث وان لم يكن له اقرب كذلك فان كان فى تلك المعانى المتعددة قدر مشترك فيحكم بارادته قطعا وينفى الباقى بالاصل ان امكن والا فيدخل الاجمال فى اللفظ وبعد ذلك نقول ان الظاهر ان اثبات الحقيقة الشرعية فى لفظ العدالة مشكل سيما فى زمان نزول الاية وما يقرب منه وتعريف الفقهاء لا يفيد النقل فى زمن الخطاب وطريق معرفة الحقيقة الشرعية اما النص او الاجماع واثبات علامات الحقيقة فى زمان الشارع والاخير غير متحقق فيه وان تحقق فى كثير من الالفاظ المتداولة والاجماع على الحقيقة الشرعية غير ثابت والنصوص خالية عن بيان الحقيقة فيها وعلى هذا فاللازم اولا الرجوع الى الاخبار حتى ينظر انه هل بين الشارع مراده من العدالة او اقام قرينة عليه ام لا فان وجد فيعمل بمقتضاه والا فان تعدد المجاز وعدم وجود ما يعين احد المجازات يؤخذ بالقدر المشترك او يعمل فيه بمقتضى الاصول المقررة والاخبار التى ذكروها فى هذا المقام كثيرة ولكن اكثرها مما يدل على اشتراط صفات فى قبول الشهادة ولا دلالة لها على تعيين معنى العدالة والمراد منها وتعليق قبول الشهادة عليها لا دلالة له على كونها عدالة كاخبار قبول شهادة التائب المشار اليها فى البحث الاول وقبول شهادة من لا يعرف بفسق كصحيحة حريز ورواية العلا المتقدمة فيه او شهادة من علم منه خير كبعض الروايات المتقدمة فيه ايضا او شهادة المرضى او العفيف الصاين او الصالح او المامون لبعض الاخبار المتقدمة فى صدر مسئلة اشتراط البلوغ مع ان المراد من اكثرها اجمالا لا يتعين فيه معنى خاص ولو تعين ايض فليس الا بعض ما اشتمل عليه الصحيح الاتى فيجب اعتبار الثانى ايض حملا للمطلق على المقيد والاخبار التى تتضمن بيان العدالة منحصرة فى اربعة رواية سلمة بن كهيل وعرض المجالس المتقدمتين وموثقة سماعة من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته وظهر عدله ووجبت اخوته وصحيحة ابن ابى يعفور بما تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التى اوعد الله عليها النار من شرب الخمر والزنا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته فى الناس ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس اذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين وان لا يتخلف عن جماعتهم فى مصلاهم الا من علة فاذا كان كذلك لازما لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس فاذا سئل عنه فى قبيلته ومحلته قالوا ما راينا منه الا خيرا مواظبا على الصلوات متعاهدا لاوقاتها فى مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين وذلك ان الصلوة ستر وكفارة للذنوب وليس يمكن الشهادة على رجل بانه يصلى اذا كان لا يحضر مصلاه ويتعاهد جماعة المسلمين وانما جعل الجماعة والاجتماع الى الصلوة لكى يعرف من يصلى ممن لا يصلى ومن يحفظ مواقيت الصلوة ممن يضيع ولولا ذلك لم يمكن احد ان يشهد على اخر بصلاح لان من لا يصلى لا صلاح له بين المسلمين فان رسول الله صه هم بان يحرق قوما فى منازلهم لتركهم الحضور لجماعة المسلمين وقد كان فيهم من يصلى فى بيته فلم يقبل منه ذلك وكيف يقبل شهادة او عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله عز وجل ومن رسوله صه فيه بالحرق فى جوف بيته بالنار الى ان قال ومن رغب عن جماعة المسلمين وجب على المسلمين غيبته وسقطت بينهم عدالته الى ان قال ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته بينهم وبيان معنى الحديث انه لما سئل عما يعرف به الرجل فاجاب ع بمعرفة كونه اهل الستر والعفاف و كف الجوارح الاربع ومجتنبا عن الكبائر ولما كان فى معرفة ذلك خفاء لكونها فى غاية الصعوبة فبين ثانيا ان الدليل على ذلك والسبيل الى معرفته كونه ساترا لجميع عيوبه متعاهدا للصلوات الخمس وحفظ مواقيتهن وحضور جماعة المسلمين غير متخلف عن جماعتهم ثم بقى شيئان احدهما ان ستر العيوب و الاجتناب المشترط فى العدالة الى اى حد يلزم فانه هل يلزم ان يكون ساترا لمن له معاشرة ومصاحبة وخلطة او كل من لم يكن عالما بعيوبه لاجل ستره ولو فى مدة قليلة وكذا مواظبته وتعاهده للصلوة فانه هل يكفى مجرد رؤيته لازما لمصلاه فى مدة قليلة وزمان يسير او يستدعى الحكم بالعدالة اكثر من ذلك فبين ع بان مجرد الرؤية لا يكفى فى ذلك بل ينبغى ان يكون لازما للمصلى ومع ذلك اذا سئل فى قبيلته واهل محلته الذين عاشروه فى مدة طويلة واطلعوا على بعض من خبايا امره يشهدوا بهذين الامرين وثانيهما انه ع حكم اولا بان العدالة تعرف بالستر والكف واجتناب الذنوب ثم جعل دليل ذلك التعاهد للصلوات وكان وجه ذلك خفيا فبينه ع بقوله وذلك ان الصلوة ستر اى دافع وحاجز وكفارة للذنوب كما قال سبحانه ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر ثم بقى شئ اخر وهو ان الصلوة اذا كانت كفارة للذنوب فهو يكفى فى الحكم بالعدالة ولم يكن حاجة لحضور جماعة المسلمين وكيف جعل ترك ذلك المستحب قادحا فى العدالة فاوضح بان اشتراط حضور جماعتهم ليس لكونه فى نفسه دليلا على الاجتناب من الذنوب وكفارة لها بل لانه لما لم يمكن معرفة كون احد ساعيا فى صلوته حافظا لمواقيتهن ولم يمكن الشهادة بانه يصلى الا مع التعاهد للجماعة وحضور المصلى فلذلك جعل التعاهد لها من متممات الحكم بالعدالة ثم كان لاحد ان يقول اذا كان اشتراط التعاهد لذلك فلو علمنا ان احدا يصلى فى بيته لكان كافيا ولا يحتاج الى تعاهد الجماعة استانف كلاما اخر وقال ان رسول الله صه هم الخ يعنى ان ما ذكر كان سببا لشرع الجماعة ولما كان تركها فى اوائل الاسلام مؤديا الى ترك الصلوة هم رسول الله بان يحرق قوما فى منازلهم وان كان فيهم من يصلى فى بيته لاستقرار ذلك الامر المستحب الموجب لاستقرار الواجب فلاجل ذلك لا يحكم بالعدالة وان علمنا بكون الرجل مصليا فى بيته ثم المفيد فيما نحن فيه هو ما ذكره اولا من قوله ان تعرفوه الى قوله وغير ذلك واما ما بعده فلا يفيد ههنا وان افاد فى طريق معرفة العدالة

نعم يستفاد من جملة ما ذكره اشتراط التعاهد للصلوة وحفظ مواقيتهن وحضور جماعة المسلمين في ثبوت اصل العدالة ثم ان حاصل ما يدل عليه
ان الستر والعفاف وكف الجوارح الاربع واجتناب الكباير وانا ضم اليه ما يستفاد من بعده ايضا من يد حفظ مواقيت الصلوة وحضور جماعة
المسلمين هذا على جعل قوله ان يعرفوه اعادة لقوله بما يعرف ويكون قوله ويعرف باجتناب الكباير عطفا على قوله يعرفوه ويكون الفعل منطوقا باللفظ
ان يعني لما سئل انه بما يعرف بين المسلمين عدالة الرجل اجاب بان يعرفوه بالستر والعفاف واجتناب الكباير ايضا على الاول يكون المجموع معرفا واحدا
وعلى الثاني يكون كل منهما معرفا براسه ويمكن ان لا يكون قوله ان يعرفوه اعادة لقوله يعرف بل يكون يعرف مقدرا او يكون المعنى ويعرف بان يعرفوه بالستر اي يعرف
بالمعروفية بهذه الصفات ويكون لقوله يعرف ح الاحتمالان المذكوران ايضا ولكن لا يختلف المط بذلك الاحتمالات كما لا يخفى وههنا احتمال اخر وهو
ان يكون قوله يعرف لابتداء الكلام ويكون المستثنى فيه راجعا الى الستر والعفاف والكف يعني العدالة الستر والعفاف والكف ويعرف الستر والعفاف
والكف الذي هو العدالة باجتناب الكباير ولا يحتاج الى معرفة الكف عن جميع المعاصي وهذا هو ظاهر الاكثر حيث اقتصروا بالاخذ في تعريف العدالة باجتناب
الكباير فيكون هو معرفا للستر والعفاف والكف ويكون ما بعده معرفا اما للمجموع او للحكم باجتناب الكباير ثم ان ما ذكر في الصحيحة على جميع احتمالاتها من
الاوصاف هي الاوصاف الظاهرة التي ذكرها القدماء وجعلوها او ملكتها هي العدالة فان قلنا ان المتبادر من ذلك الكلام ارادة ملكة هذه الاوصاف كما
اشرنا اليه سابقا فيكون مدلول الصحيحة هو كون العدالة ملكة والا فتردد الامر بينها وبين هذه الاوصاف الا ان ما علم منها هو ان العدالة يعرف بكذا وكذا
ولا شك ان معرفتها بها يحتمل ان يكون لاجل كونها هي هي وكل وصف جزء لها كما يقال يعرف الكتاب الفلاني بالمسائل الفلانية وان يكون لاجل كونها
علايم لها او لوازم كما يقال يعرف وجود النار بوجود الدخان فعلى هذا فمدلول الصحيحة ان هذه الاوصاف مما يعلم بحصولها العدالة واما ان العدالة هل هي هي
او الملكة فلا يعلم منه هذا معنى الصحيحة واما مدلول رواية سلمة فهو ان المسلم الذي لم يكن مجلودا في حد او معروفا بشهادة زور او ظنينا فالمراد بما
يشمل الفاسق كما صرح في الاحاديث المعتبرة عدل ومفاد رواية المجالس ان من ولد على فطرة الاسلام ولم تر بعينك انه يذنب ولم يشهد به عدلان فهو
من اهل العدالة ومعنى رواية سماعة ان من اجتمع خصال ثلث فيه وهو عدم الظلم عند المعاملة وعدم الكذب عند المحادثة وعدم الخلف عند المواعدة
فهو ممن ظهر عدالته وقد يقال انه ان كان المراد من هذه المفاد ان شأنا بتوسط تلك الامور يعرف العدالة اما لكونها هي هي او لوازمها وخواصها فيحصل
التعارض بين تلك الاخبار الثلثة وبين الصحيحة بالعموم والخصوص المطلق لان مفاد الصحيحة ان العدالة ملكة الستر والعفاف والكف واجتناب الكباير و
مواظبة الصلوة الحاصلة للمسلم او يعرف بهذه الامور اما من جهة انها هي او انها من لوازمها الغير المتخلفة عنه ومفاد الثلثة انها الاسلام وعدم
العلم بارتكاب الفسق او الاسلام والعلم بعدم الظلم والكذب والخلف كثيرا ولا شك ان الاخيرين اعم مطلقا من الاول فيجب تخصيصها به سيما مع ضعف اسناد
الثلثة وصحة هذه ومعاضدتها الصحيحة بالشهرة القوية القديمة والجديدة بل بالاجماع ومخالفة الثلثة لعمل المتقدمين والمتأخرين بحيث صارت شاذة
كما صرح به في … وموافقة الصحيحة لاصالة عدم ثبوت العدالة لغير من اتصف بهذه الاوصاف اقول ان كان المراد في هذه الاخبار ان هذه الامور
نفس العدالة لامكن القول بتعارضها ويكون بالتباين لا بالعموم والخصوص المطلقين اما لو كان المراد التعريف باللوازم والاثار فلا تعارض اصلا
كما لا تعارض بين قولك يعرف الانسان بالنطق وقولك يعرف بالنطق والضحك والكتابة واستقامة القامة ولا بين قولك يعرف النار بالاحراق وقولك
يعرف بالاحراق والدخان نعم يعارض مفهوم الشرط في الصحيحة في قوله فاذا كان كذلك لازما الخ وقوله ومن رغب عن جماعة المسلمين وقولهم من لزم
جماعتهم الخ الاخبار الثلثة بالعموم من وجه بل وكذا قوله فيها وكيف يقبل شهادة او عدالة بين المسلمين الخ وعلى هذا فان رجحنا الصحيحة بالمرجحات
المتقدمة والا فيرجع الى الاصل وهو ايضا مع الصحيحة بل لنا ان نقول انه قد عرفت ان ما يستفاد من الاخبار الثلثة من كون العدالة هي ما ذكر فيها او
ملزومها لها اما لا قايل به منا اصلا او شاذ نادر لا يعبأ به وثبت على خلافه الاجماع ومثل ذلك الخبر لا يكون حجة البتة فلا يكون للصحيحة معارض صالح
للمعارضة فيكون هي المرجع في معرفة العدالة ولكن لو لم نقل انها ظاهرة في ارادة الملكة فيكون مدلول الصحيحة في معنى العدالة مرددا بين معنيين
احدهما الهيئة النفسانية التي ذكرها المتأخرون وثانيهما الاوصاف الظاهرية كما هو احد احتمالي كلمات القدماء وتلك الاوصاف وان كانت مختلفة في عباراتهم
الا ان مرجع الجميع الى امور متقاربة بل امر واحد ولكن ذلك الترديد غير ضاير في ترتب الثمرة في هذا المقام لانه لو جعل الشارع او غيره وجود شيء مناطا
لحكم من الاحكام ولذلك احتجنا الى معرفة ذلك الشيء والعلم بحقيقته لنحكم عند وجوده بترتب الحكم وعند عدمه بعدمه فكما يفيد العلم بحقيقة ذلك الشيء
كذلك يفيدنا معرفة علايمه ولوازمه المساوية وكل واحد من هاتين المعرفتين مغنيا عن الاخرى لان مفاد الحكم هو العلم بوجود هذا الشيء وهو كما
يحصل بمعرفة ذلك الشيء نفسه كذلك يحصل بالعلم بوجود ما لا ينفك ذلك الشيء عنه فمراد الشارع من العدالة على هذا وان لم يكن متعينا عندنا ولكن بين
لنا الموجود او حكم بعدم انفكاك العدالة عنها سواء كان عدم الانفكاك لاجل ان تلك الامور اجزاؤها او لوجه اخرى وهذا القدر يكفينا في الاحكام فان
قيل ربما يتخلف العلم بوجود هذه الاثار على العلم بوجود الملكة كما اذا رأينا شخصا في مدة قليلة كشهر او شهرين او ثلثة كان جوارحه مجتنبا عن الكباير فانه يعلم
وجود الاثار دون الملكة سيما اذا كان اجتنابه عن البعض لعدم المقتضي او وجود المانع كالعنين الذي يجتنب عن الزنا واللواط والاخرس او الاصم او الاعمى
بالنسبة الى معاصي هذه الجوارح او عدم الوالدين بالنسبة الى العقوق وعدم من كان في موضع لم يتمكن فيه من الاتيان ببعض المعاصي بل ربما يتخلف عن
الملكة ايضا كالصبي المعترف فيما يحرم على الرجال اذا بلغ واجتنب المعاصي بعده ورأيناه كذلك في شهر او شهرين وربما يعلم انه يحمل نفسه على ترك المعاصي

بالمشقة

الكباير اي يعرف بهذه الصفات ويمكن ان يعرف بعضها ويكون عطفا على المجموع ان يعرفوه يعني ان العدالة تعرف بالستر والعفاف والكف ويعرف باجتناب الكباير

في بيان اقسام ... واعتبار خصال ثلث في العدالة

في بيان تعارض اصطلاحي المتقدمين والمتأخرين في الصفات المعتبرة في العدالة

كتاب القضاء والشهادات

بالمشقة الشديدة وربما تركه لخوف الناس ويعلم انه يطلب خلوة عن الناس لارتكاب المعاصي بالمشقة الشديدة وربما يكون تركه لخوف الناس ويعلم انه
يطلب خلوة عن الناس لارتكاب المعاصي وعلى هذا فيترتب الثمرة على تعيين المراد مما في الصحيحة ايضا فانه ان كان هذه الامور نفس هذه الاوصاف دون الملكة
لعدم استلزامها لها التخلف في الاشخاص المذكورين وعلى هذا فيلزم تعيين ما هو المراد في الصحيحة ليترتب الحكم في حق هذه الاشخاص في الحكم بالعدالة
والفسق قلنا اولا ان هذا السؤال لا يختص بوروده بجعل العدالة ملكة بل يرد عليه ويرد على من يفسرها بالاوصاف الظاهرية وحسن الظاهر ايضا اما الاول
فيقال له ان علمنا انه ليس له ملكة العدالة ولكن يحمل على نفسه على ترك محارم الله بالجهد والمشقة طول الشهر والسنة هل يقبل شهادته مع انه ليس بعادل
بمعنى ذي الملكة ام لا مع انه قد يعد اعلى مرتبة من العادل واكثر ثوابا منه وافضل درجة منه واما الثاني فيقال له من ترك المعاصي لاجل عدم الالة او عدم المقتضي
او وجود المانع الخارجي سيما اذا علم منه ان تركه انما هو لعدم التمكن ولو تمكن او ارتفع المانع لم يترك المعاصي وثانيا ان الملكة الباعثة على التقوى وتعديل
القوى على قسمين احدهما نفس ملكة العدالة وهي ملكة يقتدر بها على ترك المعاصي واجتنابها عن الافراط والتفريط بسهولة وهي العدالة في عرف علماء
الاخلاق وهي التي عدها في رواية سماعة المشتملة على تعداد خمسة وسبعين من جنود العلم والجهل من جند العلم وهي التي عرفوها في بيان الحديث
بانها ملكة لزوم الاقتصاد في كل شيء من الاخلاق والاعمال ومعاملات الناس من غير ميل الى طرفي الافراط والتفريط وهذه الملكة لا تحصل الا
بمجاهدة وتكرر اعمال ومزاولة ولا يزول بفعل خلافها مرة او مرات وثانيهما صفة نفسانية اخرى غير ملكة العدالة تحمل النفس على ترك محارم الله والتقوى
لخوف من الله دينا او دنيا او طمع في ثوابه او اجلالا له جل جلاله او نحو ذلك وذلك مثل الشجاعة والسخاوة بنفسها ملكة يقتدر بها على خوض الاهوال
ومعاركة الابطال ويلزمها جرءة وقوة قلب وقد لا يكون لاحد هذه الملكة فلا جرءة له ولا قوة قلب ولكن يخوض المعارك لصفة نفسانية اخرى كغيرة
او حمية او حب شخص او بغضه او حفظ مال او نحو ذلك وكذا السخاوة والملكة بهذا المعنى لا يحتاج حصولها الى مزاولة وتكرار فاعل بل قد يحصل دفعة كما اذا حصل
خوف من الله يوجب ترك جميع المحرمات ثم لا يكون الا من صفة اخرى كامنة في النفس كالغيرة بالنسبة الى الشجاعة فانه قد يشجع الجبان بملاحظة امر ينافي الغيرة
فتخاصم الشجعان وهذا هو الذي يزول بفعل خلافه ولو مرة ولكن العدالة ح ليست مجرد الصفة المذكورة بل هي ما هذه الصفة من جهة بعثها على التورع عن
المحارم واجتناب الكبائر او هو التورع والاجتناب المسببان عن تلك الصفة ويكون تعريفه بالملكة ح اما تجوزا بها لها او سببيتها وما ذكرنا يرد على القائلين
بالملكة لو ارادوا بها المعنى الاول اما لو ارادوا الثاني فيكون من ذكر نقضا اخلالا في العدل لان تركه لا محالة مسبب عن هيئة وصفة نفسانية نعم يشترط
ان يكون هذه الصفة حسنة كما يشعر به قولهم عن محارم الله او الكبائر يعني ان يكون لاجل كونه محارم الله او معصية كبيرة لا ان يكون هذه الصفة رياء او خوفا
من الناس مثلا فانه بنفسه معصية وليس تركا لمحارم الله بل ترك للزنا مثلا وكذا اقول ان من يفسر العدالة بالاوصاف المذكورة لا يريد منها نفس عدم وجود المعاصي
فانه لا يقال في العرف لمن ليس له الالة او لم يتمكن او وجد له المانع انه كاف او مجتنب او متورع او تارك بل لا يصدق عليه هذه العنوانات الا مع كونه كذلك مع
وجود الالة والتمكن او فرضهما وان يكون بنفسه تاركا مجتنبا في مدة يحكم فيه العرف بحصول صفة الكف والترك والاجتناب كما يشعر به عنوان حسن الظاهر ولا
يتحقق ذلك الا اذا استند الاجتناب الى جهة في النفس وعلى هذا فيحصل التلازم بين الهيئة النفسانية وبين الاجتناب والترك بالمعنى الذي ذكرنا لهما بل يمكن
ان يقال انهما يتحدان ثم لو احتيج للتاباء في بعض ما ذكرنا فنقول لا شك ان الصحيحة يحتمل الامرين اللذين ذكرنا وحيث لا يتعين احدهما فيجب الاخذ في معنى العدالة
بالمجمع عليه وهو الملكة المتكررة ذكرها والحكم باشتراطها فيما علق عليها وحاصلها صفة نفسانية باعثة على الستر والعفاف وكف الجوارح واجتناب الكبائر
او هي الستر والعفاف والكف والاجتناب المذكورة المنبعثة على صفة نفسانية وكذا الاقتصار على الاجتناب عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر المنبعثة
عنها لا استلزامه البواقي بل على الاجتناب المذكور ايضا اذ لا صغيرة مع الاصرار **فروع** ا يشترط في الامور التي يتحقق العدالة باجتنابها والكف عنها ان
يكون معصية في حق الفاعل فلو ارتكب بعضها سهوا او جهلا من غير تقصير او مع عذر مجوز ولو مكروها لم يقدح في العدالة اجماعا ويلزمه انه لو ارتكب احد امرا
بتقليد من لا يحرمه كالنظر الى وجه الاجنبية من غير ريبة او سماع الغناء فيما يستثنيه جماعة ونحو ذلك لم يقدح في عدالته ولو عند مجتهد يقول بحرمته
وكذا يشترط ان يكون تركها واجتنابها من حيث انها معصية فلو تركها لا من هذه الجهة بل لعدم القدرة او وجود المانع او نحو ذلك لم يكن عدالة اجماعا
ولو لم يعلم ان الكف والترك هل هو من جهة انه معصية او لغيرها ولم يكن قرينة ولو مفيدة للظن ايضا فالظاهر عدم الحكم بالعدالة ب اعلم ان المستفاد
من تتبع كلمات الاصحاب ان مقابل العدالة وضدها الفسق بل الظاهر انه اجماعي ومنه يظهر ايضا ان ملكة العدالة التي يقولون بها هنا غير الملكة التي هي
العدالة عند اهل الحكمة النظرية وعلماء الاخلاق وهي احد جنود العلم لان ضدها الجور كما صرح به في رواية سماعة المتقدمة والمراد به الميل
الى احد طرفي الافراط والتفريط ولذا لا يعد المفرط في بعض الصفات كالتواضع والتحمل ونحوهما غير عادل بهذا المعنى ولا يعد فاسقا شرعا ثم الفسق الذي
هو ضد العدالة الشرعية اما يكون هو ارتكاب بعض ما يكون اجتنابه والكف عنه عدالة او يكون ملكة الارتكاب بالمعنى المذكور في العدالة
الشرعية اي هو صفة نفسانية باعثة على الارتكاب وبعبارة اخرى كون الشخص بحيث لم يستنكف نفسه عن ارتكاب المعاصي ولا موطنا نفسه عن
الاجتناب وان لم يرتكب بالاختيار بعد فان كان المراد منه الاول كما هو ظاهر بعض كلماتهم سيما في مقام بيان اصالة الفسق يحصل الواسطة
بين العدالة والفسق في الواقع ونفس الامر قطعا لان من كان في قرية لا يحصل فيها الخمر وكان تاركا لشربها علمنا او ظننا انه ان وجدها يشربها ليس
عادلا اجماعا ولا فاسقا على هذا لعدم ارتكابه للشرب بالفعل والحاصل ان الاجتناب الغير المسبب عن الصفة النفسانية لا يكون عدالة ولا فسقا و

في بيان ان ضد العدالة هو الفسق وانهما صفتان لا واسطة بينهما او يكون كما قال بعض العلماء

ان كان المراد الثاني كما هو ظاهر كل من عرف العدالة بالملكة اذ لا يصح جعل مقابل الملكة وضدها الفعل وان لم يكن واسطة بين الصفتين واقعًا ولكن يتحقق الواسطة بينهما بحيث علمنا قطعا اذ يكون نسبتهما الى الاصل على السواء فليس كل من لم يعلم اتصافه باحدهما متصفا بالاخر شرعا حتى ينتفي الواسطة بل يمكن ان يعلم ان فلانا عادل او فاسق شرعا فيتحقق الواسطة في العلم فان قيل العدالة على ما ذكرت هو الصفة الباعثة على اجتناب المحارم من حيث تحريمها عليه او الاجتناب المنبعث عن الصفة النفسانية وما لهما واحد فضدها عدم ذلك اى ما لم يكن كذلك بان يكون مجتنبا او كان ولم يكن اجتنابا منبعثا عن صفة النفس فايهما يكون يحصل الفسق وينتفي الواسطة قلنا الاجتناب الغير المنبعث عن الصفة النفسية على قسمين لانه اما يكون مع صفة باعثة على الارتكاب ولكن يمنعه الموانع الخارجية او لا يكون كذلك بل يكون النفس خالية عن الصفتين الباعثة على الاجتناب عنه من حيث انه من محارم الله والباعثة على الارتكاب كثيرا ما يتحقق ذلك في حق من لم يتصور نوعًا من المعصية ولم يلتفت اليه كمن نشاء في موضع لم يذكر فيه الخمر وشربها والشطرنج والنرد واللعب بهما والغناء وسماعها ونحو ذلك ولا نسلم ان المجتنب الذي كان من القسم الاخير يكون فاسقا بل لعله ليس كذلك اجماعا ولا يكون عادلا ايضا لانتفاء الملكة الباعثة نعم لو جعلنا العدالة مجرد الاجتناب والاثار الظاهرة سواء كانت مستندة الى صفة حسنة او لا والفسق مجرد الارتكاب ينتفي الواسطة بينهما ولكنه غير صحيح البتة وكذا لا واسطة بين ملكة العدالة بالمعنى المعروف عند اهل الحكمة النظرية وعلماء الاخلاق وبين ضدها الذي هو الجور والمبلج

في اصالة العدالة او الفسق

اعلم ان الناظر في كلام الاصوليين والفقهاء يرى وقوع الخلاف بينهم في اصالة العدالة او الفسق فمنهم من يقول باصالة العدالة كما يستفاد من كلام شيخ الطائفة في ف ومراد القائل انها الاصل في المسلم بمقتضى الادلة الشرعية ومنهم من يقول باصالة الفسق نظرا الى توقف العدالة على امور وجودية حادثة علما وعملا وعليه جريت في كتاب اساس الاحكام ومنهم من يقول بتساويهما بالنسبة الى الاصل اما لكون كل منهما ملكة حادثة او لتوقف كل منهما على امور حادثة وعليه جريت في كتاب مناهج الاحكام وبينت الوجه فيه والتحقيق ان الكلام اما فيمن يجتنب عما يشترط في انتفاء الفسق اجتنابه من المحرمات وترك الواجبات ولا يعلم ان اجتنابه عن الجميع هل هو منبعث عن صفة نفسية مقتضية له حتى يكون عادلا او منضم مع صفة مقتضية لخلافه وان اتفق الاجتناب بسبب خارجي حتى يكون فاسقا او لا يقارن شيئا من الصفتين حتى لا يكون عادلا ولا فاسقا فنسبة الاصل اليهما على السواء وكلاهما خلاف الاصل او فيمن لا يعلم انه هل هو مجتنب عما يشترط اجتنابه في تحقق العدالة ام لا وظاهر كلام الاكثر ممن تعرض للمقام ان الاصل فيه الفسق لان الاصل وان كان عدم ارتكاب الافعال المحرمة ولكن الاصل عدم الاتيان بالواجبات العلمية والعملية وهو كاف في تحقق الفسق ومنهم من قال بتساوي نسبتهما الى الاصل لان الاصل وان كان عدم الاتيان بالواجبات الا ان الاصل عدم وجوبها اولا اما المشروطات الغير المتيقنة حصول شرطها كغسل الجنابة والمتروج والبيت والزكوة والخمس والكفارات والمنذورات ونحوها وهي اكثر الواجبات فظاهر واما المطلقات فلان وجوبها انما هو مع انتفاء الجهل الساذج او السهو او النسيان او الخطاء او العذر ومع ثبوت وجوبها فالاصل وان كان عدم الاتيان بها ولكن يعلم كل احد ان المكلف ليس باقيا على حال كانت عليه قبل التكليف وقبل تعلق وجوب الفعل عليه بل تبدلت حالاته وانتقل من حال الى حال ومن فعل الى فعل بل يعلم قطعا انه في كل يوم ليس باقيا على فعل يومه السابق بل تحرك ونام ثم استيقظ وتجددت افعاله فكما ان الاصل عدم تلبسه بالفعل الواجب عليه الاصل عدم تلبسه باحد اضداده الحاجة الوجودية ايضا ومع ذلك ففي كثير من الواجبات يجب البناء على الفعل والتحقق كالتطهير من الاخباث والتذكية واداء الزكوة والخمس بل لكثير الاعتقادات وعلى هذا فنسبة الاصل اليهما على السواء وفيه ان هذا كان حسنا لو كان احد افراد الفسق هو الاتيان باحد الاضداد الوجودية للواجب كما ان العدالة موقوفة على الاتيان بالواجب فيصح ان يقال ان الاصل بالنسبة اليهما على السواء ولكن الفسق يتحقق بعدم الاتيان بالواجب والعدالة موقوفة على الاتيان به والاصل عدم الاتيان ولا دخل لاصالة عدم الاتيان بالاضداد بالمقام وان كان هو من مقارنات عدم الاتيان بالواجب في الخارج لعدم خلو الانسان عن الاكوان ولكن ههنا كلاما اخر اتقن وهو ان الثابت بالاستصحاب والاصل هو ابقاء الاحكام التوقيفية من الشارع من الشرعيات والوضعيات المستصحب حصول بعد الشك في بقائه واما الاحكام العقلية والعرفية والاثار والخواص المترتبة عليه بالتجربة وامثالها فلا يترتب عليه قطعا ولا يجب ابقاؤها ابدا فانا نحكم بعدم جواز تقسيم ارث الغائب في موضع لا يوجد فيه ما كول الا لمدة معينة من خبز وعدم جواز نكاح زوجته ووجوب نفقتها على ما له ونحو ذلك من الاحكام الشرعية ولكن لا نحكم بنقص شيء من ذلك الخبز لاجل اكله اياه البتة ونحكم في جنب شك في غسله بعدم جواز الصلوة والمكث في المساجد وقراءة العزائم ونحوها ولكن لو كان زرع يفسد ثمرته بعبور الجنب عليه لا نحكم بفساد ثمرته بل نقول لا نعلم انه هل يفسد ام لا ولو قال الشارع بفساد بيع يفسد ثمرته لا نحكم بفساد بيعه وكذا سائر الاثار المسببة في ترك الواجب للفسق ان تركه خروج عن طاعة الله عقلا وعرفا لان الحاكم بالاطاعة والمخالفة بعد تحقق الامر والنهي هو العقل والعرف والخروج عن طاعة الله هو معنى الفسق لغة نعم رتب الشارع على هذا اللفظ بحسب معناه احكاما واما تحقق معناه وعدمه فليس من الاحكام الشرعية فلا يترتب هو على استصحاب شيء والحاصل ان الفسق هو الخروج عن طاعة الله لغة والخروج عنها انما يترتب على عدم الاتيان بالواجب واقعا عقلا وعرفا ولا يترتب على استصحاب عدم اتيانه لانه ليس حكما شرعيا او وضعيا من الشارع يتبع الاستصحاب فكما لا يمكن ان نحكم على من يستصحب عدم اتيانه الواجب انه خالف امر الله خارج عن طاعة الله كذلك لا نحكم بانه فاسق والله هو الموفق

في عدم الفرق في العدالة بين الرجال والنسوان

لا فرق في صفة العدالة الشرعية بين الرجال والنسوان الظاهر الاجماع المركب ولما رواه عبد الكريم بقبول شهادة المرأة والنسوة اذا كن مستورات من اهل البيوتات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للازواج تاركات للبذاء والتبرج الى الرجال في انديتهم فلا يدل على ان هذه الاوصاف هي العدالة فيهن فلعل

كتاب القضاء والشهادات

المراد بمعرفة هذه الصفات فهي يحصل الظن بحصول صفة العدالة الشرعية كما ان بمعرفة ما ذكر في الصحيحة من ستر العيوب وملازمة الصلوة وقول اهل القبيلة انا لا نعلم منه الا خيرا يحصل الظن بعدالة الرجل وهذا القدر كاف في قبول الشهادة وعلى هذا يحمل ايض كلام الشيخ في النهاية حيث انه بعد ما فسر العدل بما في صحيحة ابن ابي يعفور قال ويعتبر في قبول شهادة النساء الايمان والستر والعفاف الى اخر ما في هذه الرواية هج قال الفاضل في لف في بحث الامامة في الصلوة العدالة غير متحققة في الصبي لانها هيئة قائمة للنفس يقتضي البعث على ملازمة الطاعات والانتهاء عن المحرمات وكل ذلك فرع التكليف و قال مثل ذلك فخر المحققين في الايضاح وصرحهما عدم تحقق العدالة في الصبي وهو مقتضى الاصل لان الاصل عدم تحقق العدالة فيه حيث ان الاخبار المثبتة لها ظاهرة في المكلفين بل الصحيحة صريحة فيهم لقوله بم يعرف عدالة الرجل الخ مع انها مع قطع النظر عن الاختصاص لا يتحقق مضمونه في غير المكلف لان العدالة المذكورة فيها اما هي الافعال المذكورة في الصحيح او صفة باعثة عليها والمراد من البعث والمتبادر منه هو البعث فعلا وهو في غير الصبي غير ممكن اذ لا كبيرة عليه ولا صغيرة ولا كف عليه ولا ستر وارادة ما هو كبيرة في حق المكلفين باطلة قطعا فلا يمكن البعث الفعلي و كفاية الفرضي منه في تحقق العدالة بمعنى انه كان بحيث لو تعلق به الامر والنهي ائتمر وانتهى غير معلومة وان كان مثله في حق الصبي ممكنا ولاجله يمكن اتصاف من كان اول عهده بالبلوغ ولو بنحو يوم بالعدالة هذا في العدالة الشرعية المعتبرة في الشهادة ونحوها اما صفة العدالة عند علماء الاخلاق فالظاهر ان تحققها في الصبي ممكن كصفة الشجاعة والحلم والصبر ونحوها فت وهل يشترط في تحقق العدالة الاسلام فلا يتحقق العادل في غير المسلمين ام لا فيتحقق صريح الشهيد الثاني وظاهر بعض اخر عدم اشتراطها العدالة بالاسلام كما يأتي في الفرع اللاحق وصريح الفاضل والشيخ حسن وجمع اخر الاشتراط كما يأتي ايض والتحقيق انه ان اريد بالعدالة العدالة في عرف علماء الاخلاق التي هي تعديل القوى النفسانية وان اريد العدالة الشرعية اي ما اعتبرها الشارع وجعلها شرطا للامور فلا دليل على ثبوتها لغير المسلم وكونها صفة ممكن التحقق فيه بل الظاهر من الصحيحة كونها افعالا او ملزومة لافعال لا يكون في غير المسلم من كف الجوارح الاربع اي عما حرمه الله تع في دين الاسلام والاجتناب عن الكباير التي اوعد الله عليها النار في القران وملازمة الصلوات الخمس وحفظ مواقيتهن ولزوم جماعتهن وجماعة المسلمين فان قيل الكف عن المعاصي والاجتناب عن الكباير كما يكون للمسلمين يكون لغيرهم ايض بعد بذل جهده واتعاب نفسه في تحقيق الحق قلنا الظاهر المتبادر ان المراد بما يكف عنه والكباير التي يلزم الاجتناب عنها هي المحرمات في دين الاسلام وما هي كبيرة فيه مطلقا وعدم كون بعضها محرما او كبيرة في غير دين الاسلام او حرمة غيرها فيه انما يوجب عدم ترتب المعصية على ارتكابه وترتبها على ارتكاب غيره لو كان ممن بذل جهده لا على تحقق العدالة بمحض اجتناب ما هو محرم في دينه وان توهم عموم الرجل في الصحيحة فيحمل ما يكف عنه ويجتنب على ما هو محرم عنده ويدفع بان قوله فيها حتى يقبل شهاداته لهم وعليهم يخصصه بالمسلم لعدم قبول شهادة غير المسلم على المسلم وكذا اشتراط التعاهد للصلوات الخمس ولزوم مواقيتها وحضور جماعة المسلمين فان قيل قوله في موثقة سماعة المتقدمة من عامل الناس وقوله في رواية علقمة فمن لم تره بعينك عام قلنا وجبت اخوته في الاولى وشهادته مقبولة في الثانية مخصصه سيما مع مسبوقية قوله في الثانية بقوله من ولد على الفطرة اولا ويعقبه بقوله من اغتاب مؤمنا الخ والمحصل ان العدالة التي هي مصطلح اهل الاخلاق في غير المسلم ممكنة التحقق وكذا عدالة اهل كل دين عند اهله اذا ارادوا من العدالة اجتناب المحرمات والاتيان بالواجب بحسب دينهم ونحن لا نعلم ان لهم ايض عدالة او اصطلاحا فيها ام لا وكذا ان اريد اثبات العدالة بهذا المعنى لهم عندنا اما كون العدالة التي اعتبرها شارعنا المقدس وهي كون اجتناب اهل كل دين عما هو محرم عندهم فلم يثبت عندنا فلا يمكن الحكم بعدالتهم بهذا المعنى وان لم يمكن الحكم بالفسق ايض اذا كان مطيعا لله بحسب دينه باذلا جهده في تحقيق الدين فان قيل قال الله سبحانه ومن لم يحكم بما انزل الله الخ في حقه وبحسب علمه وايضا الفسق هو الخروج عن طاعة الله ومثل ذلك الشخص ليس خارجا عن طاعة الله [illegible] اختلفوا في اشتراط الايمان في العدالة وعدمه فصرح بعضهم بالاول منهم الفاضل قال واي فسق اعظم من عدم الايمان ومنهم الشيخ حسن قال في منتقى الجمان قيد العدالة مغن عن التقييد بالايمان لان فاسد المذهب لا يتصف بالعدالة حقيقة كيف والعدالة حقيقة عرفية في معنى معروف لا يجامع فساد العقيدة قطعا فالدعاء والذي يعمه الله في بعض كتبه توقف صدق وصف الفسق بفعل المعاصي المخصوصة على اعتقاد الفاعل كونها معصية عجيب انتهى وصرح جماعة بالثاني قال في لك والحق ان العدالة يتحقق في جميع اهل الملل مع قيامهم بمقتضاها بحسب اعتقادهم وقال شيخنا البهائي في الزبدة وليس في اية التثبت حجة عليه لمنع صدق الفاسق على المخطئ في بعض الاصول بعد بذل مجهوده وقال المحدث الكاشاني في نقد الاصول في بيان العمل باخبار غير اهل الايمان لكن العمل باخبارهم غير بعيد لحصول الظن بها بعد توثيق الاصحاب لهم فان المانع من الكذب في الرواية انما هو العدالة وهي حاصلة فيهم ولا يقدح فيه عدم ايمانهم كما لا يخفى انتهى بل هو ظاهر كل من قال ان العدالة هي ظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق **اقول** لا ينبغي الريب في تحقق ملكة العدالة في غير المؤمن ايض ولكن هي غيرها نحن نتكلم فيه واما العدالة الشرعية التي كلامنا فيها فالاصل عدم تحققها فيه والاخبار المتقدمة وان كان بعضها عاما بالاطلاق الا ان وجوب الاخوة وقبول الشهادة يوجب الاختصاص بالمؤمن ولولا ذلك لامكن القول بثبوتها له اذا كان مصداقا لما في الصحيحة فان قيل كيف يمكن كونه مصداقا له مع كونه مرتكبا لاكبر الكباير وهو متابعة الامام الجاير والرد على المنصوص من قبل الله سبحانه وعدم قبوله كما في رواية ابي الصامت المروية في باب الكباير سبع فعدها وعد السابع انكار ما انزل الله عز وجل الى ان قال واما انكار ما انزل الله عز وجل فقد انكر واحدنا وجحد له في رواية عبد الرحمن بن كثير الهاشمي المروية في الفقيه الكباير سبع فينا انزلت فعدها الى ان قال وانكار حقنا الحديث قلنا كون ذلك معصية كبيرة انما هو

على فرض التقصير في التحقيق وعدم حصول العلم والا فلا يكلف الله نفساً فوق معلومها كذا ذكره جماعة من المتاخرين ولكن التحقيق خلاف ذلك بل هو ان مورد الامام حكم بثبوت العدالة بوجود امور خاصة متعينة عنده ع والاتيان بامور وجودية علما وعملا قلبا وجاحضة فلازم الحكم بثبوتها عند تحقق هذه الامور ونفيها عند انتفائها كلا او بعضا ولو واحدا سواء كان الانتفاء لاجل تعمد ثبوت وجوب ذلك الامر عند المكلف بل وثبوت عدم وجوبه عنده او كان عمداً او عصياناً وان اختص ترتب الاثم والعقاب بحكم العقاب بصورتي العمد والعصيان نعم تلك الامور على قسمين احدهما ما يعلم الواقع منه وكونه داخلا في مراد الامام بالاجماع او ضرورة دينية او مذهبية او كتاب محكم او سنة مقطوعة كالكف عن شرب الخمر والزنا واللواط والشرك والتجسم وانكار النبوة وجحد امامة الائمة ونحو ذلك بل جميع ما يتعلق باصول العقايد وثانيهما ما لا يعلم الواقع منه وخصوص مراد الامام بل قد يظن ظناً وان كان ذلك الظن حجة للظان كبعض اقسام الغناء وبعض افراد الغيبة والنظر الى الاجنبية بلا ريبة وترك غسل الجنابة بالوطي في الدبر من غير انزال وترك الصلوة في اوقات اختلف في تضيقها فيها ونحو ذلك من مسايل الفروع المختلف فيها فما كان من الاول يحكم بانتفاء العدالة بانتفاء تلك الامور اجتنابا بالوارتكابا قطعا وما كان من الثاني فلما لم يعلم الواقع فلا يعلم ان المكلف ترك واجبا واقعيا او اجتنب محرما كذلك والوجوب او الحرمة بحسب ظن مجتهد لا يجعله كذلك واقعا وان كان كذلك في حق من ظنه كذلك بالاجماع واحتمال كونه كذلك او ظنه لا يجعله كذلك في حق غير الظان سيما مع انعقاد الاجماع على عدم كون غير ما ظن حكما في حقه ولعمري ان هذا الخلاف والخلاف السابق عليه قليل الجدوى جدا لانه لا يقول احد بعدالة غير المؤمن او الكافر الذي لم يعلم في حقه بذل الجهد في تحقيق الدين بحيث لم يمكن له فوق ذلك وحصول العلم لنا في حق المخالف او الكافر انه باذل جهده وسعيه وحصل له العلم بحقية دينه اما غير ممكن او نادر جدا واندر منه ما لو كان مع عدم العلم بجبر التقصير جامعاً لغير ذلك من شرايط العدالة **الثانية** انه عرفت معنى العدالة وانها الستر والعفاف والكف عن المحارم والاجتناب عن الكباير المنبعثة عن صفة راسخة نفسانية فلكونها امورا خفية يصعب معرفتها العدم محصورية المحارم لكونها مبثوثة على القلب والجوارح من جهة الاعتقادات والافعال ولها كباير وصغاير والصغاير ايضا تصير كبيرة بالاصرار والعلم بالاجتناب عن الجميع في جميع الاحوال صعب مستصعب سيما مع اشتراط كونها منبعثة عن صفة نفسانية فلذلك وقع الخلاف في طريق معرفتها بعد اتفاقهم على حصولها بالمعاشرة الباطنية والصحبة المتاكدة التامة الموجبة للاختيار المميز بين الخلق والتخلق والطبع والتكلف وبالشياع الموجب للعلم وبشهادة العدلين في انه هل ينحصر الطريق بذلك كما هو مختار اكثر المتاخرين منهم يع وكرى وس وتن ولك وضه والجعفرية وحاشية يع للكركي والدروه في كتبه الاصولية وغيرهم ونسبه في لك الى المشهور وقيل انه القريب من الاجماع ويعرف باقل من ذلك ايض كما قال به جماعة وهم بين قايل بانه يعرف بظاهر الاسلام مع عدم ظهور ما يوجب الفسق كما حكي عن الاسكافي والاشراف وف وط وصا واختاره بعض المتاخرين وجعله في لك امتن دليلا واكثر رواية وجعل حال السلف شاهدا عليه وان جعل المشهور الان بل المذهب خلافه وقايل بانه يعرف بحسن الظاهر نسبه في كرى الى بعض الاصحاب ونسبه الى الشيخ ايض وعليه جماعة من متاخري المتاخرين والفرق بين ذلك وبين القول الاول انه يحتاج على الاول الى المعاشرة الباطنية مدة مديدة يحصل فيها الاطلاع على السريرة ولو في الجملة وعلى هذا القول يكتفي في المعاشرة الظاهرة مثل رؤيته مواظبا على الصلوات الخمس او معاملته مع الناس من غير ظلم واخبارهم عن غير كذب ووعدهم من غير خلف وقد ينسب هذا القول الى جمع من القدماء المعبرين في تعريف العدالة بالورع عن محارم الله او بالصلاح او بالاجتناب عن المحرمات او نحو ذلك وهو غير سديد لان التعبير بهذه الامور يستدعي العلم بكونه كذلك كما تري وهو لا يحصل بمجرد حسن الظاهر وهنا قول رابع اختاره والدي العلامة ره في كتاب القضاء من المعتمد وهو ان حسن الظاهر ان بلغ حدا او فيد غلبة الظن بثبوت علايم الملكة جاز الاكتفاء والا فلا اعتماد عليه دليل الاولين الاصل فيؤخذ بالمجمع عليه واشتراط العدالة ونحوها من الصلاح او اجتناب الكباير والكف واقصا غاية الامر التقييد في مقام التكاليف بالمعلوم فيشترط العلم بها وهو لا يحصل الا بالمعاشرة الباطنية او الشياع او ما يقوم مقام العلم شرعا وهو شهادة العدلين ولو منعت من حصول العلم بالمعاشرة الباطنية ايض كما هو ظ الكركي في حاشية يع حيث قال اذا غلب على ظنه عدالته لم يشترط الطريق المعتبر في معرفة العدالة وهي المعاشرة الباطنية او شهادة عدلين او الشياع خلافا للشهيد في كرى حيث قال الاقرب اشتراط العلم بالعدالة بالمعاشرة الباطنية نقول ان الاجماع واقع على كفاية المعرفة بها وقيامها مقام العلم فهي كافية قطعا ويدل على ذلك القول ايض رواية محمد بن هرون الجلاب اذا كان الجور اغلب من الحق لا يحل لاحد ان يظن باحد خيرا حتى يعرف ذلك منه وحجة من يكتفي في معرفتها بظاهر الاسلام الاجماع المحكي في ف والروايات المتكثرة كروايتي سلمة والمجالس المتقدمتين وصحيحة حريز اذا كانوا اربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جميعا واقيم الحد على الذي شهدوا عليه انما عليهم ان يشهدوا بما ابصروا او علموا وعلى الوالي ان يجيز شهاداتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق وحسنة العلاء عن شهادة من يلعب بالحمام قال لا باس اذا كان لا يعرف بفسق وقد يستدل لها ايض بمرسلة ابن ابي عمير في قوم خرجوا من خراسان او بعض الجبال وكان يامهم رجل فلما صاروا الى الكوفة علموا انه يهودي قال لا يعيدون وبمرسلة يونس خمسة اشياء يجب على الناس ان ياخذوا فيها بظاهر الحال الولايات والتناكح والمواريث والذبايح والشهادات فاذا كان ظاهره ظاهرا مامونا جازت شهادته ولا يسئل عن باطنه وصحيحة ابن المغيرة كل من ولد على الفطرة وعرف بصلاح في نفسه جازت شهادته وبالاخبار المتضمنة لوضع امر اخيك على احسنه وعدم اتهام اخيك وهي كثيرة ويرد على المرسلة الاولى انه يحتمل ان يكون من ام القوم حسن الظ او كان شهد عدلان بعدالته وعلى المرسلة الاخرى والصحيحة بانهما متضمنتان لقيد اخر غير ظاهر الاسلام ايض وهو مامونية الظاهر او المعروفية بالصلاح في نفسه فهما يصلحان دليلا للقول بحسن الظ وعلى الاخبار الاخيرة انها مع ضعف دلالتها على المط ومعارضتها مع ما يدل على خلافها ان

في تحصيل [illegible] العدالة [illegible]

في طريق معرفة العدالة

في بيان معرفة العدالة بظاهر الاسلام

الظاهر

الظاهر من الاخبار اختصاص الاخ المستحق لذلك باشخاص لا يخلون عن حسن الظاهر دليل من يكتفي بحسن الظاهر مرسلة يونس وصحيحة ابن المغيرة المذكورتين وموثقة سماعة ورواية عبد الكريم المتقدمتين وصحيحة ابن ابي يعفور السابقة وصحيحة محمد لو كان الامر الينا لاجزنا شهادة الرجل الواحد اذا علم منه خير مع يمين الخصم في حقوق الناس والاخرى يسلم الذمي ويعتق العبد ايجوز شهادتهما على ما كانا اشهدا عليه قال نعم اذا علم منهما بعد ذلك خير جازت شهادتهما وصحيحة عمار بن مروان عن الرجل يشهد لامرأته قال اذا كان خيرا جازت شهادته وعن الرجل يشهد لابنه او الاب لابنه او الاخ لاخيه قال لا باس بذلك اذا كان خيرا جازت شهادته وموثقة ابي بصير لا باس بشهادة الضيف اذا كان عفيفا صائنا ورواية العلاء بن سيابة قلت فالمكاري والجمال والملاح قال وما باس بهم تقبل شهادتهم اذا كانوا صلحاء ورواية القاسم بن سليمان في القاذف التائب اذا تاب ولم يعلم منه الا خير جازت شهادته والمروي في تفسير الامام ع وهو بعد حذف بعض الزوايد انه كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا تخاصم اليه رجلان في حق قال للمدعي الك بينة فان اقام بينة يرضاها ويعرفها انفذ الحكم على المدعى عليه فاذا جاء بشهود لا يعرفهم بخير ولا شر قال للشهود اين قبايلكما ثم يقيم الخصوم والشهود بين يديه ثم يأمر فيكتب اسامي المدعي والمدعى عليه والشهود ثم يدفع ذلك الى رجل من اصحابه الخيار ثم مثل ذلك الى رجل آخر من خيار اصحابه ويقول ليذهب كل واحد منكما فليسئل عنهما فيذهبان ويسئلان فان اتوا خيرا وذكروا فضلا رجعا الى رسول الله فاخبراه به فاحضر القوم الذين اثنوا عليهما فيقول ان فلان بن فلان جاء في عنكم بنبأ جميل وذكر صالح انكما قالا ذا فاذا قالوا نعم قضى ح بشهادتهما على المدعى عليه وان رجعا بخبر سيء وبنبأ قبيح لم يهتك ستر الشاهدين ولا عابهما ولا وبخهما ولكن يدعوا بخصوم الى الصلح لئلا يفتضح الشهود ويستر عليهم وكان رؤفا رحيما عطوفا متحننا على امته ص فاذا كان الشهود من اخلاط الناس غرباء لا يعرفون ولا قبيلة لهما ولا سوق ولا دار اقبل على المدعى عليه وقال ما تقول فيهما فان قال ما عرفنا الا خيرا انفذ عليه شهادتهما وان جرحهما وطعن عليهما اصلح بين الخصم وخصمه او حلف المدعى عليه وقطع الخصومة بينهما ص احتج الوالد العلامة ره لما اختاره بان علمية الظن كافية في معرفة العدالة لنفي الجرح اذا اشترط القطع بهما يؤدي اليه غالبا فحسن الظاهر ان بلغ حدا يفيد علمية الظن يجوز الاكتفاء به **اقول** حق المحاكمة بين هؤلاء الفرق ان يقال اما اخبار ظاهر الاسلام التي هي مستند القول الثاني فقد عرفت ان ما يمكن القول بدلالته منحصر في اربعة فلو اغمضنا عن البحث في دلالة الاول منها حيث انها تتضمن استثناء الظنين الذي يشمل الفاسق كما دلت عليه الاخبار فيكون المعنى المسلم الغير الفاسق عدل يعني ان من علم انه مسلم غير فاسق وهذا غير مفيد للمتمسك به نقول انها معارضة مع رواية محمد بن هرون المتقدمة وهو ظ والمروي في تفسير الامام حيث انه ظاهر في كون الشهود مسلما كما قيل بحكم التبادر وغلبة الاسلام في المتخاصمين عنده وشهودهم في زمانه ص بل صريح في ذلك لقوله متحننا على امته ومع ذلك بعث للفحص عن احوال الشهود واخر القضاء الذي هو واجب فورا وكان دينه ذلك وقصر الحكم في صورة الاتيان بالنبأ وذكر الفضل عنهم ولم يحكم في صورة الاتيان بالنبأ القبيح ولا في صورة عدم المعرفة بل رغب في الصلح واحلف مع انه لو كان عدم المعرفة في الصورة الاخيرة لعدم معرفة الاسلام لم يتوقف على معرفة القبيلة والمحلة بل يكفي اقرار الشاهد باحد الطرفين ولا يفيد جرح المدعي فكان عليه التفتيش ومع مفهوم قوله فاذا كان كذلك الى قوله فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين في صحيحة ابن ابي يعفور وكذا سائر الاخبار المشترطة للصلاح او المعروفية به والتميز والمعروفية بها وغير ذلك مما مر والتعارض بالعموم من وجه فلو لم نقل بعدم حجية اخبار ظاهر الاسلام لمخالفتها الشهرة العظيمة الجديدة والقديمة حتى جعلها المحقق في يع شاذة نادرة يكون مرجوحة البتة لندرة القائل وقلة العدد وضعف السند في الاكثر وقصور الدلالة وموافقة العامة وكون كثير من معارضاتها احدث فهي راجحة قطعا ولو سلمنا عدم الترجيح فلنرجع الى الاصل وهو مع المعارضات ومنه يظهر ضعف القول الثاني جدا ووجوب دفع اليد عنه واما القول الثالث وهو حسن الظاهر فلا شك ان لحسن الظاهر عرضا عريضا ومراتب شتى فيتصل في احد جانبيه بمجهول الحال ومجرد الترقي عنه يدخل في حسن الظاهر ويتصل في جانبه الآخر بمرتبة العصمة ومنزلة النبوة والولاية وبمحض التنزل عنها يدخل فيه وادنى ما ثبت كفايته من الاخبار وما دلت عليه صحيحتا محمد المتقدمتين من قبول الشهادة اذا علم منه خير ولا يتوهم ان العلم بالخيرية لا يحصل الا بالمعاشرة او الشياع لانه اذا شاهده متردد الى المسجد في مواقيت الصلوة ويصلي فقد علم منه خيرا وفيها ما يدل على اشتراط كونه خيرا وهو اعلى من السابق ومنها ما يدل على اشتراط العفة والصيانة او مأمونية الظاهر ومنها ما يدل على اشتراط عدم الخلف في الوعد وعدم الكذب في الحديث وعدم الظلم في المعاملة ولكنها لا يدل على اشتراط جميع ذلك في ثبوت العدالة فلعلها الثبوت مجموع كمال المروة ووجوب الاخوة وثبوت العدالة ومنها ما يتضمن الثناء الجميل والفضل والمتضمن للجميع صحيحة ابن ابي يعفور المتضمنة لان الدليل على العدالة كونه ساترا لجميع عيوبه متعاهدا للصلوة حافظا لمواقيتها غير متخلف ولكن علة عن جماعتها مشهورا بالخير في قبيلته ومحلته انا ما رأينا منه الا خيرا مواظبا على الصلوة متعاهدا لاوقاتها لان يكون ساترا للعيوب علم الخير لانه خير والعفة والصيانة ومأمونية الظاهر وبشهادة القبيلة يحصل الثناء الجميل بهما وبالتعاهد للصلوة وحفظ مواقيتها يعلم الصلاح عرفا والخيرية بل يمكن ان يقال انه لا يعلم ضد الصلاح والخيرية بأدنى من ذلك فيتحقق ما يتضمنه الصحيحة يتحقق معرفة العدالة بمقتضى جميع تلك الاخبار ولا عكس ويحصل التعارض بالعموم من وجه ولو لم يكن مرجح لزم الاقتصار على ما يجمع جميع ما تضمنه الاخبار وهو مدلول الصحيحة لاصالة عدم تحقق العدالة وعدم ثبوت المشروط بها الا مع تيقنها او ما علم معرفته له ولا يعارض برواية الحلبي مع هذه الصحيحة لان مقتضى الاولى عدم قبول الخبر الا بعد ان يعرف منه ذلك ومدلول الثانية ان بهذه العلامات يعرف العدالة وعلى هذا فنقول ان كان مراد القائلين بهذا القول ان بمطلق حسن الظاهر يعرف العدالة ويحكم بها فلا دليل تاما عليه بحيث يمكن الركون اليه وان كان مرادهم انه يعرف في الجملة كما هو الظاهر منهم فهو صحيح ومدلول الخبر الصحيح وبه يرفع اليد عن الاصل المتقدم المقتضي لايجاب

في بيان حسن الظاهر

في بيان ان حسن الظاهر هل هو ستر الشخص عيوبه ام لا

المعاشرة الباطنية والظاهر ان بهذا القدر من حسن الظاهر يحصل الظن بوجود الصفة الباعثة على اجتناب الكباير ايضا كيف ومعرفة كونه ساترا لجميع عيوبه اي متصفا بصفة الستر والصيانة لا يحصل بدون نوع اختبار ومعاشرة وعلى هذا فيتحد ذلك القول على ما ذكرنا مع ما اختاره والد العلامة ايضا ويكون الفرق في المستند فنحن نقول به لدلالة الاخبار وهو لايجابه الظن بالملكة وكون الظن فيه مناط الاعتبار بل يظهر من بعض مشايخنا عدم المنافاة بين القول بالمعرفة بحسن الظاهر وبين القول بالمعرفة بالمعاشرة اذ لا نعرف كونه ساترا مواظبا الا بعد نوع معاشرة بل نقول انا لو قلنا ان مراد القايل بحسن الظاهر انه نفس العدالة ايضا لا يكون منافاة بينه وبين القول بالملكة اذ المراد بحسن الظاهر كونه مجتنبا ورعا كافا نفسه عن المحارم ولا يراد مجرد رؤيته كذلك بل يراد معرفته بهذه الاوصاف وهي لا ينفك عن الملكة كما مر بيان ذلك ايضا وظهر من ذلك ان الحق بين الاقوال هو القول بالحسن الظاهر بالمعنى الذي ذكرنا والظاهر انه ايضا مراد القايلين به واليه يرجع مختار الوالد ايضا بل يتحد معه القول بالمعرفة بالمعاشرة الباطنية في الجملة ايضا فانه على ما ذكرنا وان احتاج الى نوع اختبار ومعاشرة لكن لا يحتاج الى المعاشرة الباطنية التامة المتاكدة المميزة عن السريرة واما حمل حسن الظاهر على مجرد عدم رؤية خلل منه ولو مع عدم العلم بتمكنه من الخلل وعدمه ولا معرفة اوصافه حسنة منه فهو ليس حسنا ظاهرا بل مثله عبر بستر الظاهر ولا يكون فرق بينه وبين ظاهر الاسلام

فروع ا المراد بكونه ساترا لجميع عيوبه ان لا يكون معلنا بمعصية لا يبالي من ظهوره بل كان بحيث لا يرضى بظهور معصية منه وكان متصفا بصفة الحياء والساترية للعيوب والاستنكاف عن نسبة المعصية اليه وهل يشمل العيوب الكباير والصغاير ام يختص بما ينافي العدالة من الكباير والاصرار على الصغاير الظاهر العموم ولا يستلزم عدم نقض فعل الصغيرة للعدالة عدم نقض الاعلان بها وعدم المبالاة عن ظهورها الصفة الساترية التي هي معرفة العدالة ففعلها ان كان مع المبالاة عن ظهورها لا ينقض العدالة وكذا مع عدم المبالاة عنه ان علمت العدالة بالمعاشرة او الشياع او شهادة العدلين واما اذا لم يعلم العدالة و توقف معرفته على صفة الساترية فيكون عدم المبالاة ح لذلك منافيا لوجود المعرف **ب** الظاهر من سياق الصحيحة ان المراد من التعاهد للصلوات بحضور الجماعة وعدم التخلف عن جماعتهم ليس مجرد صلوة الجماعة ودرك هذه الفضيلة حتى يتحقق بصلوة شخص مع اهل بيته في بيته جماعة او مع واحد من منزله حيث قال وان لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم وقال لتركهم الحضور لجماعة المسلمين وقد كان فيهم من يصلي في بيته وهو اعم من الصلوة فيه منفردا وجماعة وقال لا صلوة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين وقال من رغب عن جماعة المسلمين بل المراد الصلوة مع المسلمين في المواضع المعدة للصلوة جماعة بحضور اهل الاسلام بل يمكن ان يقال لا صراحة فيها في كون الصلوة بالجماعة والاقتداء ايضا فيمكن ان يكون المراد الصلوة في مصلى المسلمين بجماعة وفرادى وان كان الظاهر ارادة الجماعة وكيف كان فالظاهر من سياقها ايضا ان ذلك انما هو لمعرفة كونه مصليا كما يدل عليه قوله ولا يمكن الشهادة على الرجل بانه يصلي الخ وقوله انما جعل الجماعة والاجتماع الخ وقوله ولولا ذلك لم يمكن احد الخ وان ذلك انما هو كان في ذلك الاعصار التي كان مبادي الاسلام وكان الصلوة مع النبي او خلفائه وكان الظاهر ممن يتخلف عن جماعتهم اي كان بحيث يصدق عليه التخلف في القعود من الجماعة متكررا انه راغب عن الجماعة ومن الصلوة وكان عدم الاهتمام بذلك موجبا لترك اثار الشريعة ولذلك لم يقبل عن بعض من يصلي في بيته ايضا وعلى هذا فيكون المراد العلم بتعاهد الصلوات في مواقيتهن وان لم يحضر الجماعة وذلك لان ذلك لا يمكن ان يكون لاجل درك فضيلة الجماعة لانه كما عرفت يتحقق بدون حضور المسجد وجماعة المسلمين في مصلاهم فليس الا معرفة كونه مصليا وكما يظهر من سياق الصحيحة ايضا فاذا علم من حال شخص انه يصلي في بيته ويحفظ مواقيتهن يكون ذلك كافيا في المعرفية ولو اعتبر مع ذلك عدم ترك الجماعة ولو مع اهله او بعض اخر الا من علة كان احوط والعلة هل يختص بالمرض او يشمل ساير الاعذار ايضا كشغل مهم او مطر او حرارة او نحوها الظاهر التعميم ولا يشترط المداومة على ذلك بل يكفي قدر يصدق عليه عدم التخلف وهو يتحقق بكونه كذلك في الاغلب او كثير من الاوقات **فتح** هل اللازم في المعرفة السؤال عن قبيلته ومحلته معا اذا اختلف الفريقان في المحل او يكفي مطلق السؤال الظاهر قوله في قبيلته ومحلته كفاية مطلق السؤال ولكن الظاهر من قوله فالوا ما رأينا منه الا خيرا اشتراط كون المسؤلين جماعة بل الظاهر ان السؤال في القبيلة والمحلة لا يتحقق عرفا الا بالسؤال عن جماعة منهم وهل يشترط عدالتهم ام لا الظاهر الثاني والاحوط اشتراط الجمعية وللاطلاق

في انه هل يشترط في العدالة اجتناب ما يسقط المروة ايضا ام لا

الثالثة هل يشترط في العدالة اجتناب ما يسقط المروة ايضا ام لا صرح جماعة ولعلهم الاكثر بالاشتراط ومنهم ط والسرائر وكره ولف ويره وعد وشاوبب الاصول والنهاية والمنية وس وكرى ويح وجامع المقاصد واللمعة و ضه وكشف الرموز وحكاه في الكنز عن الفقهاء وفي تبح والبحار انه المشهور وفي الكشف انه المشهور بين الخاصة والعامة ونقله في لك وغيره عن المتاخرين واعتبره والد العلامة ره والمحكي عن المفيد والعدة ونهاية الشيخ والحلبي والقاضي وموضع من تبح وض والاردبيلي ولك وغيره والبحار عدم الاشتراط واختاره بعض مشايخنا المعاصرين ثم المروة فقيل انها في اللغة الانسانية وفي الصحاح او الرجولية والكمال فيهما وعن العين ومحيط اللغة انها اصطلاحا هيئة نفسانية تحمل الانسان على الوقوف على محاسن الاخلاق وجميل العادات واما عبارات الفقهاء فقد اختلف في التعبير عن المراد منها وعما يسقطها بكلمات متفاوتة مدلولا كالتجنب عن الامور الدنية او عما لا يليق بامثاله من المباحات او عما يسقط العزة عن القلوب ويدل على عدم الحياء وعدم المبالاة بالانتقاص او عما يؤذن بخباثة النفس ودناءة الهمة من المباحات والصغاير والمكروهات او عما يستسخر ويستهزء به لاجله او هو التخلق بخلق امثاله في زمانه ومكانه ونحو ذلك وقد يعد من مخالفات المروة الاكل والشرب في السوق لغير سوقي الا مع غلبة العطش وفي الطرقات والمشي مكشوف الراس بين الناس ومد الرجلين في المجالس والبول في الشوارع عند سلوك الخلايق وكثرة السخرية والحكايات المضحكة ولبس الفقيه لباس الجندي وبالعكس واستدل من قال باعتبارها بالاصل والشهرة ودلالة استلزامها على نوع جنون وخبل في العقل او قلة مبالاة في الدين وعدم الوثوق بمن لا مروة له لانه كاشف

عن قلة

عن قلة حيائه ومن لا حيا له يصنع ما شاء كما ورد في الخبر وعدم اطلاق العرف العادل على من لا مروة له والمروى عن مولانا الكاظم ع لا دين لمن لا مروة له ولا مروة لمن لا عقل له ويرد الاول باطلاق الاخبار المتقدمة والثانى بعدم الحجية والثالث بمنع الكلية ولو سلمت الدلالة فى موضع فالشرط هو عدم الجنون او الخبل هو مسلم واشتراطها التكليف والعقل يغنى عنه وان اريد المنقصة الغير المخرج عن غاية التكليف فلا نسلم منافاته للعدالة والرابع بان المراد ان كان ان كونه كذلك مناف لعلمهم كونه ساتر العيوب فى منافض له ويسقط من به الساتر به فان كان كذلك وبلغ الى هذا الحد فنسلم منافاته للعدالة ولكن لا نسلم ذلك فى كل لا مروة له بالمعنى المذكور وان كان المراد ان نفس انتفاء المروة مطلقا يدل على عدم المبالاة فى الدين فلا نسلمه والخامس بمنع انتفاء العدالة والسادس بالمنع على الاطلاق اولا وعدم اعتبار هذا العرف بعدما عرفت من خفاء المعنى المراد من العدالة شرعا من غير جهة الاخبار ثانيا والسابع بالضعف اولا وعدم الدلالة ثانيا انا لا نعلم ان المراد من المروة فى الحديث هو المعنى المذكور بل ورد فى الاخبار تفسيرها بغير ذلك المعنى ففى مرسلة عن رسول الله ص ان المروة استصلاح المال وفى اخبار اخر انها اصلاح المعيشة وفى ثالث انها ستة ثلثة فى الحضر تلاوة القران وعمارة المساجد واتخاذ الاخوان ومثلها فى السفر هى بذل الزاد وحسن الخلق والمزاح فى غير معاصى الله سبحانه وفى رابع انها ان يضع الرجل خوانه بفناء داره الى غير ذلك وليس فى شىء من هذه المعانى المروية ما يوافق ما ذكره الاصحاب فى معنى المروة ولا على كونها معتبرة فى العدالة ولا اشعار الموثقة سماعة المتقدمة لدلالتها بالمفهوم على ان من لم يجمع الثلثة فلا يجمع الاربعة ومنها كمال المروة واين ذلك من اشتراطها فى العدالة او قبول الشهادة واذ ظهر ضعف تلك الادلة تعلم ان القول الثانى فى غاية المتانة والقوة وعدم اعتبار المروة فى العدالة ما لم يبلغ انتفائها حدا يوجب ارتكاب ما هو مخالف للشريعة او ينبئ عن جنون او يقدح فى معرفة صفة الستر والعفة وكان اجتناب ما يخالف المروة ليس شرطا للعدالة فكذلك ليس شرطا لقبول الشهادة للاصل وعدم ذكره فى الادلة ونقل الاردبيلى عن بعضهم انه اعتبره شرطا لقبول الشهادة وان لم يكن شرطا للعدالة الظاهر عدم حجية شرطا له وشرطيتها مع ما لا دليل تاما على شىء منها **الرابعة** ان اجتناب الكباير واما جزء العدالة او جزء لازمها فارتكاب واحد منها يقدح فى العدالة كما ياتى وقد اختلفوا اولا فى تقسيم الذنوب الى الكباير والصغاير فحكى عن جماعة منهم المفيد والطبرسى والشيخ فى العدة والقاضى والحلبى الى عدم التقسيم بل الذنوب كلها كباير ونسبه الثانى فى تفسيره الى اصحابنا مؤذنا بدعوى الاتفاق وكذلك الحلى حيث قال بعد نقل القول بالتقسيم الى الكباير والصغاير وعلى هذا الثانى نادرا فى قبول الشهادة عن ط ولا نذهب اليه احد من اصحابنا لانه لا صغاير عندنا فى المعاصى الا بالاضافة الى غيرها انتهى والحاصل ان الوصف بالكبر والصغر اضافى ومنهم من جعل الاضافة على ثلثة اقسام احدها بالاضافة الى الطاعة وهو ان المعصية ان زاد عقابها على ثواب تلك الطاعة فهى كبيرة بالنسبة اليها وان نقص فهى صغيرة وثانيها بالاضافة الى معصية اخرى وهو ان عقابها ان زاد على عقاب تلك المعصية فهى كبيرة بالنسبة اليها وان نقص فهى صغيرة وثالثها بالاضافة الى فاعلها وهو انها ان صدرت من شريف له مزيد علم وزهد فهى كبيرة وان صدرت ممن هو دون ذلك فهى صغيرة ثم انه استدل على كون الجميع كباير باشتراك الجميع فى مخالفة امره تعالى ونهيه ولذلك جاء فى الحديث لا تنظر الى ما فعلت ولكن انظر الى من عصيت ولما ورد فى بعض الاخبار ان كل معصية شديدة وانها قد يوجب لصاحبها النار وما ورد من التحذير على استحقار الذنب واستصغاره وفى الاول ان كون الجميع مخالفة له لا يمنع من كون بعضها كبيرة وبعضها صغيرة فان الذنوب المتحققة بين العباد من بعضهم بالنسبة الى بعض يوصف بالكبر والصغر فيقال فلان عصى السلطان عصيانا عظيما او اذنب ذنبا كبيرا ويقال الذنب الفلانى كبير والفلانى سهل صغير فاشتراك الجميع فى مخالفة الله سبحانه لا ينافى وصف بعضها بالكبر وبعضها بالصغر بل وكذلك عرفا فى معاصى الله سبحانه فيصدق على قتل النبى او هدم الكعبة انه ذنب عظيم واثم كبير وعلى ترك رد السلام مثلا انه ذنب صغير وفى الثانى انه لا تلازم بين كون كل معصية شديدة وبين كونها كباير بمعنى ما يوعد عليه بالنار او غير مكفر بالاعمال الصالحة او قادحا فى العدالة ومنه يظهر ما فى الثالث ايضا وذهب طائفة منهم الشيخ فى النهاية وابن حمزة والفاضلان والشهيد بل اكثر المتاخرين كما فى المك بل عامتهم كما قيل ونسب الى الاسكافى والديلمى ايضا الى انقسام المعاصى الى الكباير والصغاير بل يستفاد من كلام الصيمرى وشيخنا البهائى فى حبل المتين على ما حكى عنهما الاجماع عليه وهو الحق لظاهر قوله سبحانه ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وقوله الذين يجتنبون كباير الاثم والفواحش والقول على ما من كبيرة اوعد عليه بالنار او صغيرة صد له غفرانه ورواية ابن سنان لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار وفى مرسلة من اجتنب الكباير كفر الله عنه جميع ذنوبه وفى خبر اخر ان الاعمال الصالحة تكفر الصغاير وفى اخر هل يدخل الكباير فى مشية الله قال نعم وتشهد له الاخبار الواردة فى ثواب بعض الاعمال انه يكفر الذنوب الا الكباير والمستفيضة من النصوص الاتية المتضمنة للكباير والصغاير وبيان الكباير وتخصيصها بطائفة خاصة من الذنوب وابطال الانقسام يوجب طرح تلك الاخبار ثم اختلف القائلون بالتقسيم فى تفسير الكباير وتحديدها فمنهم من قال ان كلما وجب فيه حد فهو كبيرة وما لم يجب فيه حد فهو صغيرة ومنهم من قال ما ثبت تحريمه بقاطع فهو كبيرة ومنهم من قال كلما اذن فعله الاكتراث فى الدين فهو كبيرة ومنهم من قال ما يلحق صاحبه العقاب الشديد من كتاب او سنة وقيل انها ما نهى الله عنه فى سورة النساء من اولها الى قوله سبحانه ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه الاية وقيل انها سبع وقيل تسع وقيل عشرون وقيل ازيد وعن ابن عباس انها الى السبعمائة اقرب منها الى السبعة وبه صرح فى ضه وفى بعض انها الى السبعين اقرب منها الى السبعة والمشهور بين اصحابنا انها ما توعد عليه ايعادا خاصا ولكن اختلف كلماتهم فى بيان الايعاد الخاص ففى نهاية الشيخ وعد وشا والمنقول فى لك انها ما اوعد الله سبحانه عليها بالنار وفى التنقيح نقلا عن الاكثر انها ما توعد عليها بخصوصها فى كتاب او سنة وعن غيره وفى الكفاية انها كل ذنب توعد عليه عز وجل بالعقاب فى الكتاب العزيز وقال فى الاخيرة المعروف بين اصحابنا قال ولم اجد كلامهم

التضييع

اخبار وقول اخر وربما يستفاد من كلام بعض مشايخنا المعاصرين اتحاد المراد من كلماتهم المختلفة في الايعاد حيث ذكر ما ذكره في الكشف وحكى عمن نسبه الى الاكثر وجعل صحيحة ابن ابي يعفور مشعرا به وهذا التفسير لما توعد عليه للكباير محتمل وجوها لانه اما توعد عليه بخصوصه النار او بالعقاب مطلقا وعلى التقديرين لما توعد عليه بعينه وخصوصه نحو ان الذنب الفلاني يترتب عليه ذلك او بالعموم نحو فمن يعمل مثقال ذرة شرا يره وعلى التقادير الاربع اما ان يكون ما توعد الله سبحانه عليه او يكون اعم مما توعد الله او حجه وعلى التخصيص بايعاد الله اما يختص بايعاده في الكتاب العزيز او يكون اعم منه ومن الايعاد الحاصل في الحديث القدسي وفي اخبار الحجج بان الله سبحانه اوعد كذا وكذا وعلى تقدير تخصيص الايعاد بالنار اما يختص بالايعاد بلا واسطة كان يقول من فعل كذا فهو يدخل النار او اعم منه ومما يكون بواسطة كان يقول من فعل كذا فهو كافر او شقي واوعد الكافر او الشقي بالنار وكذا على التخصيص بالكتاب يحتمل التخصيص والتعميم باعتبار حصول الواسطة وعدمه فانه قد يوعد في الكتاب بوصف ورتب في السنة النار على المتصف به وقد يعكس واللازم في المقام الرجوع الى دليل تعريف الكباير وهو موقوف على ذكر الاخبار الواردة في المقام فمنها صحيحة ابن ابي يعفور المتقدمة ورواية الحلبي في قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الاية قال الكباير التي اوجب الله عليها النار وصحيحة ابي بصير في بيان من يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا قال معرفة الامام واجتناب الكباير التي اوعد الله عليها النار وصحيحة للسراد عن الكباير كم هي وما هي فكتب الكباير من اجتنب ما وعد الله عليه النار كفر عنه سيئاته اذا كان مؤمنا والسبع الموجبات قتل النفس الحرام وعقوق الوالدين واكل الربوا والتعرب بعد الهجرة وقذف المحصنة واكل مال اليتيم والفرار من الزحف وصحيحة محمد الكباير سبع قتل المؤمن متعمدا وقذف المحصنة والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة واكل مال اليتيم ظلما واكل الربوا بعد البينة وكل ما اوجب الله عليه النار ورواية عباد بن كثير عن الكباير قال كل ما اوعد الله عليه النار كلها والمدلول من تلك الاخبار ان الكباير ما اوعد الله عليه النار والثلثة الاولى وان لم يكن صريحة لاحتمال كون الوصف فيها احترازيا ولكن البواقي صريحة في ان الكباير هي ذلك العنوان ولا يضره معارضة مفهوم الحصر فيما يختص بما اوعد الله منها مع ما يشتمل على السبع ايضا لان الاخير اخص مطلقا من الاول فيجب تخصيصه به ويحكم بكون المجموع كبيرة ومنها صحيحة عبيد عن الكباير فقال هي في كتاب علي عليه السلام سبع الكفر بالله وقتل النفس وعقوق الوالدين واكل الربوا بعد البينة واكل مال اليتيم ظلما والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة قال قلت فهذا اكبر المعاصي قال نعم قلت فاكل درهم من مال اليتيم ظلما اكبر ام ترك الصلوة قال ترك الصلوة قلت فما عددت ترك الصلوة في الكباير فقال اي شيء اول ما قلت لك قال قلت الكفر قال فان تارك الصلوة كافر يعني من غير علة ورواية عبد الرحمن بن كثير الكباير سبع فينا انزلت ومنا استحلت فاولها الشرك بالله العظيم وقتل النفس التي حرم الله واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين وقذف المحصنة والفرار من الزحف وانكار حقنا والتعرب بعد الهجرة وعقوق الوالدين واكل مال اليتيم قال والتعرب والشرك واحد ورواية مسعدة الكباير القنوط من رحمة الله والياس من روح الله والامن لمكر الله وقتل النفس التي حرم الله وعقوق الوالدين واكل مال اليتيم ظلما واكل الربوا بعد البينة والتعرب بعد الهجرة وقذف المحصنة والفرار من الزحف وهذه الاخبار الاربعة وان اختلف بعضها مع بعض في العدد او في المعدود الا انه لا تعارض بينها منطوقا فانه يعارض بعضها مع بعض بحسب المفهوم ولكن يقدم المثبت من المتعارضين لكون التعارض بالعموم والخصوص المطلقين فيحكم فيحكم بتخصيص عموم مفهوم الحصر بخصوص المنطوق ويكون كل ما في هذه الاحاديث كبيرة اوقع الاخبار المتقدمة فلا تعارض ايضا بحسب المنطوق واما مفهوم الحصر في تلك الاخبار فهو وان تعارض مع ما يختص بما اوعد الله من الاخبار الاولى بالعموم من وجه ولكن يتعارض مع ما يشتمل على السبع ايضا بالعموم المطلق فيخصص به ويثبت الحكم للمجموع هذا مع انه يمكن اختلاف مراتب الكباير وحمل ما يتضمن الحصر في عدد مخصوص على ارادة اكبرها وبعضها ما في بعض الصحاح المتقدمة من الحكم بانها ما اوعد الله عليه النار بعد ذكر السبع كما في بعض وقبله كما في بعض اخر بل يدل عليه رواية ابي الصامت اكبر الكباير سبع الشرك بالله العظيم وقتل النفس التي حرم الله عز وجل الا بالحق واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين وقذف المحصنات والفرار من الزحف وانكار ما انزل الله عز وجل ثم بما ذكر يظهر حال رواية الصدوق عن الفضل بن شاذان فيما كتب به مولانا الرضا عليه السلام للمامون المروية في عيون اخبار الرضا باسانيد متعددة كما في خبره ان الكباير هي التي حرم الله تعالى والزنا والسرقة وشرب الخمر وعقوق الوالدين والفرار من الزحف واكل مال اليتيم ظلما واكل الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به من غير ضرورة واكل الربوا بعد البينة والسحت والميسر وهو القمار والبخس في المكيال والميزان وقذف المحصنات واللواط وشهادة الزور والياس من روح الله والامن من مكر الله والقنوط من رحمة الله ومعونة الظالمين والركون اليهم واليمين الغموس وحبس الحقوق من غير عسر والكذب والكبر والاسراف والتبذير والخيانة والاستخفاف بالحج والمحاربة لاولياء الله والاشتغال بالملاهي والاصرار على الذنوب وفي بعض النسخ والاصرار على الصغاير من الذنوب فانها تعارض مفاهيم الحصر المتقدمة بالخصوص المطلق بمعنى ان هذه اخص منها فيجب تقييدها بها والحكم بان يكون الجميع كبيرة مع انه لا نعلم تعارضها مع ما يتضمن ان الكباير ما اوعد الله عليه النار لجواز الايعاد بها في جميع ما تضمنته الرواية سيما مع بعض احتمالات ذلك العنوان كما مر وكذا يعلم مما ذكر حال سائر ما تضمن ذكر كبيرة او كباير من الاخبار ويحكم بكون الجميع كبيرة كمرسلة ابن ابي عمير ان الحيف في الوصية من الكباير ورواية ابي خديجة الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الاوصياء عليهم السلام من الكباير قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من قال علي ما لم اقل فليتبوأ مقعده من النار ورواية عبد العظيم احب ان اعرف الكباير من كتاب الله تعالى فقال نعم يا عمرو اكبر الكباير الاشراك بالله يقول الله تعالى ومن يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة وبعده الياس من روح الله لان الله تعالى يقول لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ثم الامن لمكر الله لان الله تعالى يقول لا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون ومنها عقوق الوالدين لان الله تعالى جعل العاق جبارا شقيا وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق

لان الله تعالى

لان الله تعم يقول فجزاؤه جهنم خالدا فيها الاية وقذف المحصنة لان الله تعم يقول لعنوا فى الدنيا والاخرة ولهم عذاب عظيم واكل مال اليتيم لان الله تعالى يقول انما ياكلون فى بطونهم نارا وسيصلون سعيرا والفرار من الزحف لان الله تعم يقول ومن يولهم الى قوله ومأويهم جهنم وبئس المصير واكل الربوا لان الله تعم يقول الذين ياكلون الربوا لا يقومون الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس والسحر لان الله تعم يقول ولقد علموا لمن اشتريه ما له فى الاخرة من خلاق والزنا لان الله تعم يقول ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا واليمين الغموس الفاجرة لان الله تعم يقول الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم فى الاخرة والغلول لان الله تعم يقول ومن يغلل يات بما غل يوم القيمة ومنع الزكوة المفروضة لان الله تعم يقول فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وشهادة الزور وكتمان الشهادة لان الله تعم يقول ومن يكتمها فانه اثم قلبه وشرب الخمر لان الله تعم نهى عنها كما نهى عن عبادة الاوثان وترك الصلوة متعمدا او شيئا مما فرض الله لان رسول الله صه قال من ترك الصلوة متعمدا فقد برئ من ذمة الله وذمة رسوله صه ونقض العهد وقطيعة الرحم لان الله تعم يقول اولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار الحديث وظهر من جميع ما ذكر ان الكباير كلما اوعد الله تعم عليه النار وان جميع ما فى تلك الاخبار بخصوصه من الكباير ايض بقى الكلام فى بيان المراد مما اوعد الله عليه من الاخبار المتقدمة فنقول انه بعد ما عرفت ان الثابت من الاخبار فى القسم الاول من الكباير هو عنوان ما اوعد الله عليه النار فيلزم منا تعيين ما يدل عليه ذلك العنوان وهو صريح فى انه يلزم ان يكون الايعاد بالنار فلا يصح تعميم العنوان بالعقاب او مطلق الوعيد الا ان يثبت ان عقابه ووعيده منحصر بذلك وهو غير ثابت بل الظ خلافه وظاهر فى كون الايعاد على الذنب المخصوص بعينه لان الظاهر المتبادر من قوله اوعد الله عليه فلا يشمل ما اوعد عليه عموما نحو قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره وقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها مع ان الاول ايعاد بالاعم من النار للتصريح بالفتنة ايض والثانى مخصوص بالكفر بقرينة الخلود وكذا الظاهر المتبادر منه الايعاد الصريحى فلا يشمل الضمنى الحاصل فى ضمن مجرد النهى ومطلق بالنسبة الى كونه فى الكتاب العزيز ام لا فيشمل ما اوعد بالنار فى الحديث القدسى او بلسان الرسول والامام حاكيا عن الله بمثل ما قال الله كذا او اوجب كذا لصدق ايعاده سبحانه عرفا ولا يشمل ايعاد الرسول والامام من غير نسبة الى الله تعم وان احتمل فى الاول لقوله تعم ان هو الا وحى يوحى ونقل المحدث المجلسى فى حق اليقين عن بعضهم الايعاد فى السنة المتواترة ايض موجبا للكون كبيرة مطلقا وعن بعض اخوان الايعاد بالاحاديث الصحيحة ايض كذلك والظ عدم اشتراط كونه بلا واسطة بل يشمل ما كان بالواسطة مثل ان يقول تارك الصلوة منافق وقال المنافق فى النار لصدق الايعاد بالنار ومثل ان يقول المضيع ماله مسرف وقال ان الاسراف يوجب دخول النار ومن ذلك يظهر سر ما سبق من ان الكباير الى سبعمائة اقرب بل على هذا يصعب حصر الكباير والله هو العالم بالسراير

فرع قد مر رواية ابن الفضل ان من الكباير الاصرار على الصغاير ويدل عليه ايض رواية الحسين بن زيد الطويلة المروية فى يه فى ذكر المناهى وفى نحوها لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار وابن سنان المتقدمة ونفى بعض مشايخنا المعاصرين عنه الريب بل الخلاف وهو كذلك بل هو اجماعى وبما ذكر يجبر ما لو كان فى الاخبار من الضعف وبها يخصص الاخبار الظاهرة فى الحصر فيما لا يدخل فيه ذلك مع ان عدم كونه مما اوعد الله عليه النار ولو بالواسطة غير معلوم ثم انهم اختلفوا فى حد الاصرار الموجب لدخول الصغيرة فى الكباير فقيل هو المداومة على نوع واحد منها والمراظبة والملازمة له وقيل الاكثار منها سواء كان من نوع واحد او من انواع مختلفة ذكره فى لك وضه وكشف الرموز وغيرها وقيل يحصل بكل واحدة منها وقيل هو فعل الصغيرة مع العزم على معاودتها ونقل عن بعضهم قول بان المراد فعل الصغيرة مع عدم التوبة واستدل للاخير برواية جابر فى قول الله عز وجل ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون وقال الاصرار ان يذنب المذنب فلا يستغفر ولا يحدث نفسه بتوبة ودليل الاول كلام اهل اللغة قال الجوهرى صر على الشئ اى اقام ودام عليه وقال ابن الاثير اصر على الشئ يصر اصرارا اذا لزمه وداومه وثبت عليه وفى القاموس اصر على الامر لزم وقريب منه كلام ابن فارس فى المجمل ودليل الثانى والثالث اما صدق المداومة واللزوم مع الاكثار او صدق الاصرار عرفا معه وحجة الرابع فحوى رواية جابر وهو فى الاصرار عرفا قال فى البحار وفى العرف يقال لفلان مصر على هذا الامر اذا كان عازما على العود اليه ولا ينبغى الريب فى ضعف الاخير كما عن خيرة والبحار ايض لعدم مساعدة اللغة ولا العرف وعدم دلالة الخبر على انه المراد من الاصرار مطلقا فلعله فى تفسير الاية بخصوصه ولا فى صدق الاصرار بالاول لغة وعرفا وانما الكلام فى البواقى والظ لزوم اعتبار صدق الملازمة والمداومة فى الاكثار ايض فلا يكفى مجرد ارتكابها مرات عديدة فى يوم او يومين او ثلثة مثلا وان صدق الاكثار منها بل من شاء وعدا ايض كما صرح بالظهور منها فى خيرة نعم يظهر منهم كون الاكثار ايض قادحا فى العدالة او فى قبول الشهادة ولكن الظ ان مرادهم من الاكثار اغلبية ارتكابه عن الاجتناب اذ لعزله من غير توبة واما مع العزم على العود بدون الاكثار كما هو القول الرابع فصدق الاصرار غير معلوم عرفا ولو علم فى هذا الزمان فلا يفيد للاخبار فالمناط فى صدق المداومة ثم المناط صدق المداومة والملازمة العرفيين وهل يشترط كون الاصرار على نوع واحد او لا الظاهر الثانى لصدق الاصرار على الصغاير بالمداومة على جنسها كالاصرار على فعل الجوانات بالمداومة على الجنس ومن الاصرار على الجنس الاكثار من الذنوب بحسب ارتكابه اغلب عن اجتنابه اذا عزله من غير توبة لصدق المداومة عرفا ثم ان الشهيد قسم الاصرار الى فعلى وحكمى فالفعلى هو الدوام على نوع واحد بلا توبة او الاكثار من جنس الصغاير كذلك والحكمى هو العزم على فعل تلك الصغيرة بعد الفراغ منها وارتضاه جماعة من المتاخرين ولعل مستنده اللغة والعرف وحديث جابر فبالاولين يثبت الاولان وهما الاصرار وبالثالث يثبت حكم الاصرار للثالث وفيه تامل

فرع لا يتحقق الاصرار على الصغيرة بالاتيان بافراد نوع واحد منها بعدد يصدق معه الملازمة عرفا كذلك يتحقق باستمرار فرد واحد من نوع بقدر يصدق الملازمة ولا يتوقف على تكرر الفعل فلو لبس ثوبا حريرا مدة مديدة او اقتنى انية ذهب على القول بحرمة اقتنائها ايض او تختم بخاتم ذهب كذلك يخرج

فى ان الاصرار على الصغيرة من الكبائر

التوبة وهو الظاهر ... على الصغائر او الكبائر

عن العدالة لصدق الاصرار على الصغيرة وعلى هذا يقدح فى العدالة فعل صغيرة مع العزم بالمعاودة لو علم منه ذلك او ترك التوبة فاذا استمر تركها مصرّا
على هذه الصغيرة ولاجله يخرج عن العدالة **الخامسة** اعلم انه لاخلاف فى زوال العدالة بارتكاب كبيرة من الكباير ولو كان اصرارا على الصغيرة بل
اجماعى ويدل عليه الاجماع ورواية علقمة وصحيحة ابن ابى يعفور وبعض الروايات الاخر وهل يقدح فيها فعل الصغيرة من دون اصرار ام لا المشهور سيما بين المتاخرين
الثانى ان لم يبلغ حد الاكثار على القول بعدم كونه اصرارا بل قيل انه اتفاق بين القائلين بتقسيم المعاصى الى الكباير والصغاير وادعى عليه الشهرة العظيمة وهو الاقوى
لتقرير العدالة فى الصحيحة باجتناب الكباير فمن اجتنبها يكون عادلا ولو ارتكب الصغيرة بل مقتضاها اختصاص القدح بالكبيرة التى اوعد الله عليها النار دون غيرها
لو قلنا باعمية الكبيرة عنه وعما فى الاخبار ولولا الاجماع على قدح الكبيرة مطلقا لامكن القول بالاختصاص ويؤيده ايضا استلزام قدح مطلق الصغيرة نفى
العدالة الحرج العظيم كما ذكره الشيخ فى ط واشعر به رواية علقمة وامكان الرفع بالتوبة كما ذكره الحلى غير مفيد غالبا لان العلم بالتوبة مشكل وكذا يؤيده قوله
سبحانه ولم يصروا على ما فعلوا وقوله الا اللمم وقد فسره الجوهرى بصغار الذنوب وكذا ابن الاثير فى حديث ابى العالية ونقله عن بعضهم ايضا وفسره ايضا
فى الصافى بما صغر وحكى عن جماعة من القدماء الاول وهم بين من اطلق فى اشتراط العدالة او قبول الشهادة بالاجتناب عن المحارم او القبايح او
نحوهما مما يشمل الصغيرة ايضا وهو اكثرهم ومن صرح بقدح جميع الذنوب فى نفى الصغيرة من الذنوب وهو الحلى واستدل لهم بوجوه كثيرة بيّنة الضعف
ويمكن ان يستدل لذلك القول بوجوه ثلثة اخرى احدها التصريح فى صحيحة ابن ابى يعفور باشتراط الكف الجوارح الاربع الشامل للكف عن الصغاير ايضا
وثانيها تصريح الاخبار بعدم قبول شهادة الفاسق وكونه مناقضا للعادل والفسق هو الخروج عن طاعة الله وهو يصدق مع فعل الصغيرة ايضا وثالثها
مفهوم ما اشترط فى قوله فمن لم تره بعينك الخ فى رواية علقمة المتقدمة ويمكن الجواب عن الاولى بان ما يكف عنه غير مذكور والكلام مقتض والمقتضى غير
معلوم وعمومه كما قيل ممنوع فلعله الكباير بل هو القدر المتيقن ويؤكد ارادتها تخصيص المجتنب عنه بها ولو كان الاول عاما لما كان وجه لتخصيص الثانى
سيما اذا جعل قوله فى الصحيحة ويعرف بيانا للستر والكف كما مر مع ان منافاة فعل شىء يسير نادرا للكف غير معلوم فان من يجتنب عن الاغذية المضرة له
دائما يصدق عليه المحتمى ولو تناول شيئا يسيرا منها نادرا اكتفاحه مثلا يعد الكف عن غيرها وعن الثانى بمنع صدق الخروج عن طاعة الله عرفا بفعل
صغيرة نادرا بعد ترك جميع الكباير والصغاير وهذا ظاهر جدا وعن الثالث بانه لو سلم كونه مفهوم شرط وكون من فيه مفيدة للعموم يكون مفهومه ان
كل من لم تره بعينك انه يرتكب ذنبا فهو ليس من اهل العدالة عن المرتكبين للكباير ثم ان هذا اذا لم يكن مصرا على الصغاير لا بمجانبه الكبر ولا مكثرا منها ثم لو كان
مكثرا فى فعل الصغاير بحيث يصدق الاكثار عرفا او يكون ارتكابه للذنب غالبا على اجتنابه عنه اذا عرض له من غير توبة وقلنا بعدم دخوله فى الاصرار فهل
يقدح فى العدالة ام لا وقد نفى غير واحد الخلاف فى قدح الثانى وعن بر الاجماع عليه ايضا ولا ينبغى الريب فى قدحه بالمعنيين فى معرفة العدالة بكونه
ساترا لعيوبه الى اخر المعرف كما مر وانما الاشكال فيمن عرف اجتنابه للكباير بالخبرة الباطنة والمعاشرة التامة ثم ظهر منه الاكثار باحد المعنيين ولا شك ان
القول بالقدح احوط لنفى الخلاف والاجماع المنقول للمتقدمين ودلالة رواية جابر على كون ذلك اصرارا فى الجملة ولا شهادة العرف المتاخر به ايضا و
عدم صدق الكف معه ولاحتمال ارادة العموم من الكف والمجتنب عن ذلك عادل قطعا دون غيره وصدق الخروج عن طاعة الله معه بل مقتضى الاخيرين
كون ذلك الظاهر ايضا **السادسة** صرحوا بان المرتكب للذنب القادح فى العدالة اذا تاب عما فعل وعلمت توبته يقبل شهادته بل صرح جماعة منهم
والدى العلامة قدس سره بانه يعود عدالته فان كان مرادهم العود الحكمى فلا اشكال وكذا ان اريد العود الحقيقى وقلنا بكون العدالة حسن الظاهر او الاجتناب
المنبعث عن صفة نفسانية او صفة باعثة على الاجتناب الفعلى اذ ليس المراد من حسن الظاهر او الاجتناب المذكور كونه كذلك دائما بل المراد انه حين
يتصف بذلك فهو عادل وان لم يكن قبله عادلا ولا شك ان بعد العلم بالتوبة يعلم لاجلها حسن ظاهره ويكون مجتنبا منبعثا عن صفة نفسانية مجتنباً
بعثته على التوبة نعم يشكل على القول بكون العدالة ملكة راسخة كالشجاعة والسخاوة كما هو ظاهر اكثر المتاخرين فان فى زوالها بفعل كبيرة اشكالا
لان فعل كبيرة لا ينافى تلك الملكة كما اشتهر ان الصدوق قد يكذب ثم فى عودها بمجرد التوبة ايضا اشكالا ويمكن التفصى عن الاول بانهم لا يقولون
ان العدالة المعتبرة شرعا هى تلك الملكة فقط بل هى مقارنة مع عدم فعل الكبيرة اى مع الاجتناب عنها فبمجرد الارتكاب تزول العدالة الشرعية عند عروض
انتفاء الكل بانتفاء جزئه وبذلك يحصل التفصى عن الثانى ايضا فان التوبة لما كانت مزيلة لاثر الارتكاب او كانت التوبة محصلة للاجتناب المطلق
كما اشير اليه او كانت قائمة شرعا مقام الاجتناب بعود العدالة الشرعية فالمراد زوال العدالة الشرعية وعودها دون نفس الملكة او المراد
بالزوال والعود المذكورين ان غاية ما يحصل من معرفة الملكة ولو بالمعاشرة التامة الباطنية هى المعرفة الظنية وهى ترتفع مع ارتكاب كبيرة فانه
كما يمكن ان يكون ذلك الارتكاب مع بقاء الملكة وبعث الامور الخارجية على الارتكاب يمكن ان يكون لانتفاء الملكة اولا فالمراد زوال معرفة
العدالة ثم بعد ندامته وتوبته يحصل الظن بكون الاجتناب لاجل الملكة وان الارتكاب انما هو لاجل غلبة الامور الخارجية ثم ان عود العدالة
بالتوبة فى الجملة مما لا اختلاف فيه اجده وفى ح شالار دبيلى لا يبعد كونه اجماعيا قال ويدل عليه من الايات والاخبار كثيرة وانه لا يحصى
من الايات والاخبار الدالة على عود العدالة بالتوبة ثم ويحتمل ان يكون مراده ما يدل على قبول شهادة التايب ولكن الاخبار الدالة على ذلك لا يخص بالتوبة ثم
اكثرها يخص القاذف والايات ايضا منحصرة باية واحدة وان يكون مراده ايات قبول التوبة كما يظهر من كلامه بعد ذلك حيث قال بل لا يبعد العود
بمحض التوبة الى ان قال لعموم قبول التوبة فى الايات والاخبار الكثيرة ولكن يرد عليه انها وان كانت كثيرة الا انها لا تدل على عود العدالة ويمكن ان

ويكون

يكون مراده الايات المادحة للتائب بعد ايج بعد فدح الله سبحانه الفساق بها نحو ان الله يحب التوابين وقوله سبحانه سارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة
عرضها السموات والارض اعدت للمتقين الذين ينفقون في السراء الاية والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله واستغفروا لذنوبهم الى ان قال
اولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ونعم اجر العاملين واما الاخبار المصرحة بقبول شهادة التائب فكثيرة جدا ولكن
اكثرها واردة في القاذف كما ياتي ومنها ما ورد في السارق كرواية السكوني ان امير المؤمنين ع شهد عنده رجل وقد قطعت يده ورجله شهادة فاجاز
شهادته وقد تاب وعرفت توبته منها الاخرى ويؤكد المطلوب رواية جابر التائب من الذنب كمن لا ذنب له ولا يضر اختصاصها بالقاذف او السارق او المحدود لعدم القول
بالفصل بل يظهر من المحقق الاردبيلي امكان التعميم بتنقيح المناط حيث قال ان التخصيص بالقاذف بعيد من غير علة موجبة لذلك بل ظهور العلة انتهى ولكن
يخدش الاستدلال بها انها مخصوصة بعد قيام الحد والتعدي الى التائب الذي يجب عليه الحد قبل حده يحتاج الى دليل ومع ذلك فالتعدي الى ما لا حد فيه
او حده القتل او لا يقبل توبته ظاهرا اشكل ودعوى الاجماع المركب والبسيط بحيث يطمئن القلب ايض مشكل فالاستدلال للعموم بان بعد العلم بالتوبة
يصدق عليه انه مجتنب عن الكباير اجتنابا منبعثا عن صفة نفسانية فيصدق عليه انه العادل المستفاد من الصحيح وبذلك صرح المحقق الاردبيلي ايض قال
والدليل على القبول والعود بمطلق التوبة ان المفهوم من العدالة عدم ارتكاب الكبيرة على الوجه الذي فهم من رواية ابن ابي يعفور وذلك يحصل بعدم
ذلك ابتداء وبعدمه بعد فعلها فيعود بالترك مع الندامة والعزم على العود وان لم يتحقق فقط ولا ندري يتحقق ما يفهم اعتباره في قبول الشهادة انتهى بل يظهر
من المحقق المذكور عدم احتياج حصول العدالة بالتوبة لسبق العدالة على المعصية التي تاب عنها حيث قال ما ملخصه انه اذا ثبت قبول شهادة الفاسق
بعد التوبة كما هو مقتضى الادلة السابقة يفهم عدم اعتبار الملكة في تعريف العدالة بل في اشتراط قبول الشهادة اذ لم يوجد الملكة في ساعة واحدة بل
الساعات المتعددة وانه لا يحتاج في اثبات العدالة الى المعاشرة الباطنة او الاستفاضة بل لا يشترط العدالة قبل الشهادة اذ يتوب الشاهد فياتي بها
بل ياتي بها بعد رميه بالفسق ايض كما هو راي الاكثر والاصح فان الفسق في وقت ما ليس بمانع عن الشهادة مطلقا فانه يقبل مع حصول العدالة بل وانه لا
يحتاج الى الجرح والتعديل فاعتبار ذلك كله عبث ولغو بلا فايدة مع انه معركة للاراء ومحل البحث بين الفحول من العلماء فيصير معظم هذه المباحث قليل
الفائدة واحتمال ان لا يتوب قليل في الناس ممن يستشهد به فيقبل مجهول الحال بعد التوبة ايض وان لم يقبل قبلها بالطريق الاولى لان الفاسق اذا
تاب قبل فهو بالطريق الاولى وهو ظ انتهى وبالجملة نقول بحصول العلم بالعدالة الشرعية بعد العلم بالتوبة من غير حاجة الى اثبات عود العدالة بالتوبة
نعم يشترط هنا تحصيل العلم بالتوبة بل مع استمرارها ولو كان في ساعة كما اعتبره المحقق في يع كما كان يشترط اذ لا يحصل العلم بالعدالة ولا يكفي في
العلم بالتوبة مجرد قول الشاهد تبت وندمت واستغفر الله لان مجرد ذلك القول ليس توبة وقبول اخباره لا دليل عليه كما لا يقبل خبره عن عدالة
نفسه او اجتنابه للكباير بل يحتاج معرفة ذلك الى معاشرة باطنة او استفاضة بحيث يحصل العلم بكونها توبة وندامة ومضى زمان يمكن العود ولم
يكن له مانع من الذنوب ومالا ينقص التوبة وما فيها ومن ذلك يظهر عدم كون معارك الاراء وبحث فحول العلماء بلا فايدة **فرع** عود العدالة
او العلم بتحققها بالتوبة انما يكون مع السعي في تلافي وتدارك ما يمكن تداركه مثل قضاء حقوق الناس او الخلاص من ذلك بابراء او اسقاط وقضاء
العبادات التي يجب قضاؤها كذا ذكره المحقق المذكور ووجهه ان هذه الامور واجبة فتركها معصية محرمة كبيرة او صغيرة تصير كبيرة بالاستمرار عليه
انه يجب التقييد بما كان تلافيه واجبا فوريا كاداء حقوق الناس واما الموسع كقضاء الصلوات على الحق المشهور فاللازم العلم بعزمه على القضاء ولا
يكفي عدم العلم بعدم العزم على القضاء لان مرجعه الى عدم العلم بكونه تاركا للمعصية والمعتبر في العدالة العلم بالتاركية نعم يكفي الظن المعتبر شرعا هنا
الحاصل من المعاشرة والامارات والله الموفق للصواب **البحث الثالث** في ذكر خصوص بعض المعاصي التي ذكروا منافاتها للعدالة او عدمها
وقد مر شطر من المعاصي في بحث المكاسب وههنا مسايل **المسئلة الاولى** لا يقدح في العدالة ولا يحرم اتخاذ الحمام للاستيناس بها وانفاذ
الكتب بلا خلاف ظاهر للاصل والعمومات وخصوص المستفيضة المعتبرة كصحيحة ابن وهب الحمام من طيور الانبياء وصحيحة حفص اصل حمام الحرم كانت
لاسمعيل بن ابرهيم ع اتخذها كان يانس بها فقال ابو عبد الله ع يستحب ان يتخذ طيرا مقصوصا يانس بها مخافة الهوام ورواية ابن سنان شكى رجل
الى النبي ص الوحشة فامره ان يتخذ في بيته زوج حمام ورواية الشحام ذكرت الحمام عند ابي عبد الله ع فقال اتخذوها في منازلكم فانها محبوبة لحقتها دعوة نوح ع
وهي انس شيء في البيوت ورواية ابي سلمة الحمام طير من طيور الانبياء ع التي كانوا يمسكون في بيوتهم وليس من بيت فيه حمام الا لم يصب اهل ذلك البيت افة من
الجن الى ان قال فرايت في بيت ابي عبد الله ع حماما لابنه اسمعيل ورواية داود بن فرقد كنت جالسا في بيت ابي عبد الله ع فمر بي حمام راعبي يقرقر
طويلا فنظر الى ابو عبد الله ع فقال يا داود تدري ما يقول هذا الطير قلت لا والله جعلت فداك قال يدعو على قتلة الحسين ع فاتخذوه في منازلكم
ورواية السكوني اتخذوا الحمام الراعبية في بيوتكم فانها تلعن قتلة الحسين بن علي صلوات الله عليهما ورواية عثمان الاصبهاني وفيها فقال يعني ابا عبد
الله ع اجعلوا هذا الطير الراعبي معي في البيت يونسني ورواية عبد الكريم بن صالح وفيها هؤلاء الحمام يفقد الفراش فقال لا انه يستحب ان يسكن في البيت
ومرسلة ابان كان في منزل رسول الله ص زوج حمام احمر الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة وصريح كثير منها استحباب الاتخاذ للانس كما صرح به جماعة ايض
وكذا لا يحرم اقتناؤها للعب بها باطارتها الى التفرج بطيرانها وفاقا للمحكي عن النهاية وطلوا القاضي وكافة متاخري اصحابنا مع الكراهة وظ كونه اجماعيا
عندنا حيث قال فان اقتناها للعب بها وهو ان يطيرها وينقلب في السماء ونحو هذا فانه مكروه عندنا ويدل عليه الاصل ورواية العلا بن سيابة عن شهادة

في انه لا بأس بشهادة من يلعب بالحمام وكذا لا بأس بشهادة صاحب السباق المراهن

من يلعب بالحمام قال لا بأس اذا لم يعرف بفسق قلت فان من قبلنا يقولون قال عمر هو شيطان فقال سبحان الله اما علمت ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ان الملائكة لينفر عند الرهان ويلعن صاحبه ما خلا الحافر والخف والريش والنصل فانها تحضره الملائكة وقد سابق رسول الله صلى الله عليه وآله اسامة بن زيد واجرى الخيل والاخرى لا بأس بشهادة الذي يلعب بالحمام ولا بأس بشهادة صاحب السباق المراهن عليه فان رسول الله قد اجرى الخيل وسابق وكان يقول ان الملائكة تحضر الرهان في الخف والحافر والريش وما عدا ذلك قمار حرام وضعف سند الروايتين عندنا غير ضاير مع ان الاولى مروية في الفقيه بطريق معتبر مع ان العمل لهما جابر التأمل في دلالتهما لاجل ما ذكره بعض متأخري المتأخرين من ان لعب الحمام عند اهل مكة هو لعب الخيل فيحتمل ورود الخبر على مصطلحهم ويشعر به رد الامام في الاولى على عمر بقول النبي الوارد في الرهان وذكر مسابقته مع اسامة في الخيل مردود بانه خلاف الظاهر المتبادر مع ان ما نقله غير ثابت وعلى التسليم فلا داعي على الحمل على مصطلح اهل مكة ولم يكن المتكلم منهم ولا المخاطب ولا اشعار في رد الامام بقول النبي لتضمنه الريش الظاهر في الطير ايضا ولا ينافي ذكر سباقه لانه لعله لاجل بيان جواز اصل السباق بل في مرسلة ابرهيم بن هاشم ما يشعر بخلافه قال ذكر الحمام عند ابي عبد الله عليه السلام فقال الرجل بلغني ان عمر راى حماما يطير ورجل تحته يعدو فقال عمر شيطان يعدو تحته شيطان فقال ابو عبد الله عليه السلام ما كان اسمعيل عندكم فقيل صديق فقال بقية حمام الحرم من حمام اسمعيل والاستشكال في الروايتين بتضمنهما جواز المسابقة بالريش المتبادر منه الطيور ولم يقولوا به مدفوع بان الذي لا يقولون به هو المسابقة مع العوض واما بدونه ففيه خلاف بل قيل ان المشهور فيه الجواز كما يأتي خلافا للمحكي عن الحلي فحكم بقدح اللعب بها في العدالة لقبح اللعب وفيه ان المنع بحيث يثبت منه النهي مع ان الروايتين بدفعه ثم ان ما ذكر انما هو في اللعب الخالي عن المسابقة والمغالبة واما معها فان كان بدون عوض المسابق ففيه خلاف فظاهر كره وعد ولك والكفه وتيح وشرحه الجواز بل ربما يستفاد من بعضهم انه الاشهر ويدل عليه الاصل وروايتا العلا المتقدمتين وحكي عن جماعة المنع منهم ظاهر المهذب والمحقق الثاني ونسب الى كره ايضا وهو في غير الطيور من انواع المسابقة بل ربما نسب الى الشهرة ايضا بل حكي عن بعض مشايخنا المعاصرين في بحث السبق والرماية عن ظاهر الاولين وصريح الثالث الاجماع عليه ولا نص صريح ولا ظهور في الثالث اصلا قال نعم في الاول بعد ذكر مسائل منها المسابقة بالطيور بغير عوض ان الكل عندنا حرام وكون ذلك دعوى الاجماع غير ظاهر واستدل على المنع بهذا الاجماع المنقول وبما دل على حرمة اللهو واللعب وعلى نفر الملائكة عند الرهان ولعنهم صاحبها خلا الثلثة الخف والحافر والنصل وعلى ان ما عداها قمار حرام وبسائر ما دل على حرمة القمار بقول مطلق وبالصحيح المصرح بانه لا سبق الا في نصل او خف او حافر على ان يكون الباء في السبق ساكنة واجاب هؤلاء عن دليل الاولين اما عن الاصل فبانه اندفاعه بما ذكروا اما عن الروايتين فبمنع ارادة الطير من الريش اولا لاحتمال ان يراد به السهام المثبت ذلك فيها وبالحمل على التقية ثانيا كما يؤيده ما ذكره في المسالك انه قيل ان حفص بن غياث وضع للمهدي العباسي في حديث لا سبق الا في نصل او خف او حافر قوله او ريش ليدخل فيه الحمام تقربا الى الخليفة حيث راه يحب الحمام فلما خرج من عنده قال اشهد ان قفاه قفا كذاب ما قال رسول الله صلى الله عليه وآله او ريش ولكنه اراد التقرب الينا بذلك ثم امر بذبح الحمام اقول اما اندفاع الاصل بما ذكر فيتوقف على تمامية وفيه نظر اما الاجماع المنقول فلعدم حجيته اولا ولعدم صراحة ما حكي بل ولا ظهور في دعوى الاجماع ثانيا واما حرمة اللهو واللعب فلعدم دليل على حرمة مطلقهما واما نفر الملائكة عند الرهان فلعدم معلومية صدق الرهان على ما لا عوض فيه قال في الصحاح راهنت على كذا مراهنة خاطرته وفي القاموس والمراهنة والرهان المخاطرة والمسابقة على الخيل وفي مجمع البحرين واكثرهم على ان الرهان ما يوضع في الاخطار ويراهن القوم لتخرج كل واحد اخطارا منهم رهنا ليفوز بالجميع اذا غلب وظاهر هذه الكلمات ان الرهان يكون في موضع يكون فيه عوض في معرض الخطر ولو سلمنا فقد تضمن الرواية استثناء الريش المتبادر منه الطير ايضا كما صرح به ويدل عليه حكاية حفص مع الخليفة ويؤكده عطف النصل على الريش فيها وجعله من باب عطف المرادف او الخاص على العام خلاف الظاهر ومنه يظهر وجه النظر في الاستدلال بقوله وما عدا ذلك فيما مر حرام لان الريش مذكور في الرواية وصدق السباق والمراهن عليه بدون العوض غير معلوم مع ان صدق القمار على ما لا عوض فيه نظر بل خصصه بعضهم بالقمار بالالات المعدة له من اشياء مخصوصة كما صرح به في مجمع البحرين ومنه يظهر ايضا وجه النظر في عموم حرمة القمار واما الصحيح المذكور والخبر المتقدم تعين كون الباء فيه ساكنة لاحتمال الفتح فيهما فيراد منه العوض فعدم دلالته على الحرمة اصلا على السكون ايضا كما صرح به الاردبيلي وصاحب الكفاية لجواز ارادة نفي شرعية السبق دون جوازه والحمل على العموم لا دليل عليه ومنه يظهر عدم وجود دافع للاصل اصلا واما اجابوا عن الروايتين من ارادة النصل من الريش كما ذكره في السر وبالحمل على التقية ففي الاول انه خلاف الظاهر المتبادر كما مر والثاني خلاف الاصل ولا داعي عليه مع ان الروايتين متضمنة للرد على عمر فكيف يحتمل التقية بل في حكاية حفص مع الخليفة وقول الخليفة انه كذب وامره بذبح الحمام دلالة على انهم لا يقولون بالجواز في الريش وان التقية يقتضي خلاف ذلك مع انه على فرض عدم دلالة الروايتين يكفي الاصل الخالي عن الدافع للحكم بالجواز فهو الحق وان كان مع عوض فالمذكور في كلام الاصحاب حرمته بل عن المهذب والتنقيح ولك وفي كره الاجماع عليها وجعل بعض مشايخنا قدحه في العدالة قولا واحدا وصرح بعدم الخلاف بعض اخر ولم اجد مصرحا بالخلاف والاشعار بالخلاف فالظاهر انه اجماعي محقق وهو الدليل على حرمته مضافا الى قوة احتمال صدق القمار عليه بل ظهوره من الاخبار حيث لم يخصصه بالمخصوص منه لو قال حتى الكعاب والجوز وبذلك يوهن الاستدلال بالروايتين المتضمنتين لاستثناء الريش في صورة العوض لامكان القول بعدم حجيتهما في هذه الصورة لمخالفتهما الظاهر الاجماع او الشهرة العظيمة المخرجة للخبر عن الحجية فالقول بالحرمة في هذه الصورة في غاية القوة والله العالم **المسئلة الثانية** يحرم الاشتغال بالملاهي واستعمال آلات اللهو وحرمته مصرح به في اكثر كتب الاصحاب ذكره في يه والسرائر وفع وعد وشاورة وكره وتبصرة ولك والكفاية وغيرها وفي الاخير لا اعرف في حرمته خلافا بين الاصحاب ونفى المحدث المجلسي في حق اليقين الخلاف فيها بين الشيعة وفي شرح الارشاد للاردبيلي انه اجماع عندنا وحكى بعض مشايخنا المعاصرين الاجماع على ظاهر عبارات جمع بل الظاهر انه اجماع محقق ويدل عليه المستفيضة من الاخبار كرواية الفضل المتقدمة المصرحة بكون الاشتغال بالملاهي

في تفسير الرهان والمخاطرة

في حرمة الاشتغال بالملاهي

من الكبائر

من الكباير وفي مرسلة ابن الطويلة المشتملة على المناهي ونهى عن اللعب بالشطرنج والنرد والكوبة والعرطبة وهي الطنبور والعود وفي رواية السكوني قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنهاكم عن الزفن والمزمار والكوبات والكبرات وفي رواية عمران الزعفراني من انعم الله عليه بنعمة فجاء عند تلك النعمة بمزمار فقد كفرها وفي رواية ابي الربيع الشامي وفيها ان الله بعثني رحمة للعالمين ولأمحق المعازف والمزامير والوضوح من بغي في بيته طنبور او عود او شيء من الملاهي من المعزفة والشطرنج واشباهه اربعين يوما فقد باء بغضب من الله فان مات في اربعين مات فاجرا فاسقا مأواه جهنم وبئس المصير وفيه ايضا واياك والضربة بالصوالج فان الشيطان يركض معك والملائكة تنفر عنك وما رواه الشيخ الحر في الفصول المهمة انما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها التي يجيء منها انواع الفساد محضا نظير البرابط والمزامير والشطرنج وكل ملهو به والصلبان والاصنام وما اشبه ذلك من صناعات الاشربة الحرام وما يكون منه وفيه الفساد محضا ولا يكون منه ولا فيه شيء من وجوه الصلاح فحرام تعليمه وتعلمه والعمل به واخذ الاجرة عليه وجميع التقلب فيه من جميع الحركات كلها الا ان يكون صناعة قد تنصرف الى بعض وجوه المنافع وما رواه فيه ايضا كل ما الهى عن ذكر الله فهو ميسر وفي رواية ان الله يغفر لكل مذنب الا لصاحب عرطبة او كوبة وفي الرواية الواردة في باب آلات الزمان ورايات الملاهي قد ظهرت لا يمنعها احد احدا ولا يجترئ احد على منعها ورايت المعازف ظاهرة في الحرمين والمروي في جامع الاخبار يحشر صاحب الطنبور يوم القيمة اسود الوجه وبيده طنبور من نار وفوق رأسه سبعون الف ملك وبيد كل ملك مقمعة من نار يضربون وجهه ورأسه الى ان قال وصاحب المزمار مثل ذلك وصاحب الدف مثل ذلك والنبوي ان الله حرم على امتي الخمر والميسر والمزر والكوبة وفي رواية محمد بن الحنفية في تهديد اقوام وفيها واتخذوا المغنيات والمعازف وضعف هذه الاخبار كلا او بعضا غير ضاير لانجبارها بما مر من فتاوى الاصحاب وحكاية نفي الخلاف والاجماع ويعضده ايضا روايات كثيرة اخرى كرواية سماعة عنه لما مات آدم شمت به ابليس وقابيل اجتمعا في الارض فجعل ابليس وقابيل المعازف والملاهي شماتة بآدم فكل ما كان في الارض من هذا الضرب الذي يتلذذ به الناس فانما هو من ذلك وفي رواية العيينة الغناء واللهو ينبتان النفاق في القلب وفي رواية اسحق بن جرير ان شيطانا يقال له القفندر اذا ضرب في منزل رجل اربعين يوما بالبربط ودخل عليه الرجال وضع ذلك الشيطان كل عضو منه على مثله من صاحب البيت ثم نفخ فيه نفخة فلا يغار بعد هذا حتى يؤتى نساؤه فلا يغار وقريبة منها رواية ابي داود المسترق وفي رواية كليب الصيداوي ضرب العيدان ينبت النفاق في القلب وفي رواية موسى بن حبيب لا يقدس الله امة فيها بربط يقعقع الى غير ذلك وجعل هذه الاخبار الاخيرة معاضدة لعدم صراحتها في التحريم والملاهي جمع الملهى وهي آلة اللهو والكوبة فسرت بالنرد والشطرنج وبالطنبور وبمطلق الطبل والعود الذي هو يضرب به والزفن فسر باللعب وبالدب وبالرقص والمزمار ما يزمر به والزمر التغني في القصب ونحوه ومزامير داود ما كان يتغنى به من الزبور وقيل المزمار قصبة يزمر بها والكبر بالفتحتين الطبل وفي الصحاح طبل له وجه واحد والمعازف قيل هي الات اللهو يضرب بها وقيل المعزف نوع من الطنبور يتخذه اهل اليمن حكي عن المغرب وفي النهاية الاثيرية المعازف هي الدفوف وغيرها مما يضرب بها والبربط كجعفر ملهاة تشبه العود ويشبه صدر الاوز وهو فارسي معرب اي صدر بط ثم المستفاد حرمته من هذه الاخبار على قسمين احدهما ما صرح بحرمته خصوصا وهو الطنبور والعود والمزمار والطبل والبربط والدف ولا خفاء في تحريمه وثانيهما ما يدخل في عموم الملاهي المذكورة في بعض تلك الاخبار اي الات اللهو وعموم المعازف على تفسيرها بالات اللهو وعموم قوله كل ملهو به والمراد بها ما يتخذ للهو ويعد له ويصدق عليه عرفا انه آلة اللهو لا كل ما يلهى به وان لم يكن معدا له ولم يصدق عليه النعر فانه آلة اللهو لا كل ما يلهى به بل كان متخذا لامر آخر كالطشت والجوز كما يستفاد من قوله في رواية الفصول المهمة المشتملة على قوله كل ملهو به التي يجيء منها انواع الفساد محضا وقوله في آخرها ولا فيه شيء من وجوه الصلاح ولعله لذلك قيد جماعة كما في الكفاية وشرح الشرايع والكفاية الدف بالمشتمل على الجلاجل المتخذ للهو منه عن غيره وان اشتهر في هذه الازمان كون جميع افراده آلة للهو ثم المراد بالات اللهو التي يتخذ له الالة ايضا اجمالا اذ اللهو في اللغة الاشتغال والتشاغل والسهو وقد يستعمل بمعنى اللعب ولا يعلم انها المراد ولو اريد الاول فلا بد من التخصيص بالشغل عن ذكر الله وواضح ان كل ما يشغل عن ذكر الله ليس بحرام اجماعا ولا يتخذ آلة للشغل عن ذكر الله بل كل ما يتخذ من اموال الدنيا ملهاة عن ذكر الله وايضا ظاهر رواية سماعة الاختصاص بما يتلذذ به الناس وظاهر الفصول اختصاص الملاهي بالمعزفة والشطرنج وظاهر رواية الفصول المهمة اختصاصها بما يجيء منه انواع الفساد محضا وايضا ارادة العموم غير ممكنة والاقتصار بما ثبت تخصيصه يوجب خروج غير نادر مع ان الحاير جميع ما يشغل عن ذكر الله غير معلوم وعلى هذا فلا محيص عن الاخذ بما يتيقن ارادته من الملاهي وليس هو الا صنف مخصوص يعبر عنه بالفارسية بانواع سازها فيجب الاقتصار في الحكم بالتحريم بذلك سواء كان من الالات المسماة في الاخبار والمتعارفة في ازمنة الشارع او المستحدثة في هذه الازمان بشرط صدق العنوان وهو بالفارسية ساز ويكون الالة متخذة لاجله ويحكم في غيره بمقتضى الاصل ومنه ما يشك في دخوله فيه كالصنج وما يتخذه السلاطين لاعلام العساكر وعلامة الجلال ويقال له بالفارسية كرنا وكذا الصنج بالمعنى الذي فسر به في القاموس وهو دفتان من رصاص ونحوه يضرب باحدهما على الاخر لاجتماع الناس واما ما روي من قولهم اياك والصوالج فان الشيطان يركض معك والملائكة تنفر عنك فلا يصلح لاثبات الحرمة لاختلاف النسخة فان في الاكثر الصوالج فتامل وكذا الصولجان والكرة ونحو ذلك فرع هل يختص حرمة استعمال الات الملاهي باستعمال خاص كالالهاء بها او بما اعد له مع قصد الالهاء فلا يحرم استعمالها بهذا النحو لا بقصد اللهو كضرب الطبل او الدف او الطنبور للاعلام بدخول وقت او خروجه او طرد الحيوانات المؤذية من الزرع ونحو ذلك وكذا لا يحرم استعمالها بغير النحو الخاص كجعل الدف مكيالا والمزمار عصا ونحو ذلك او يعم الحرمة جميع انواع الاستعمالات الظاهر الثاني بل كانه لا خلاف فيه ايضا وفي المنتهى وكما يحرم بيع هذه الاشياء يحرم عملها مطلقا بلا خلاف بين علمائنا في ذلك ويدل عليه رواية الفصول المهمة وابي الربيع الشامي المتقدمتين والمروي في تحف العقول ورسالة المحكم والمتشابه للسيد والفصول المهمة ايضا من الصادق عليه السلام كل امر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه من جهة اكله وشربه او كسبه او نكاحه او ملكه او هبته او عاريته او امساكه او يكون فيه شيء من وجوه الفساد

فيما ذكر في آلات الملاهي

في أنه هل تختص حرمة استعمال آلات الملاهي بما هو خاص أم يحرم مطلقا

نظير البيع بالربا والبيع للميتة والدم ولحم الخنزير او لحوم السباع من جميع صنوف سباع الوحش او الطير او جلودها او الخمر او شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام
محرم لان ذلك كله منهي عن اكله وشربه ولبسه وملكه وامساكه والتقلب فيه فجميع تقلبه في ذلك حرام الحديث وفيه ايضا وكذا كل ملهو به وكل منهي عنه مما
يتقرب به لغير الله ويقوى به الكفر والشرك من جميع وجوه المعاصي او باب يوهن به الحق فهو حرام بيعه وشراؤه وامساكه وملكه وهبته وعاريته وجميع التقلب فيه
الا في حال تدعو الضرورة الى ذلك ويؤيده ايضا الروايات المتقدمة المتضمنة لصاحب البربطة والكوبة والطنبور والمزمار والدف والرضوي المتقدم والمروي
في تفسير القمي فاما الميسر فالنرد والشطرنج وكل قمار ميسر واما الانصاب فالاوثان التي كان يعبدها المشركون واما الازلام فالقداح التي كانت يستقسم
بها مشركوا العرب في الامور في الجاهلية كل هذا بيعه وشراؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرم بل يمكن جعل ذلك دليلا بضميمة الاجماع المركب و
ظهر مما ذكر حرمة جميع التصرفات في الات اللهو وامساكها واقتنائها ووجوب كسرها على المتمكن منه دفعا للمنكر الا مثالك نعم لو كان مما يتخذ للمنافع المحللة
ايضا اي لم ينحصر اتخاذها للهو خاصة بل قد ينصرف الى وجوه المنافع المحللة بحيث كان ذلك متعارفا فيه يمكن الحكم بجواز الانتفاع منه بهذا الوجه كما
ذكر في رواية الفصول المهمة ولكن مثل ذلك نادر في الات اللهو مع ان الرواية ضعيفة والجابر لها في ذلك غير معلوم الا ان يقال ان دليل حرمة جميع
الانتفاعات ايضا ضعيف والجابر له غير معلوم ولكن يمكن ان يمنع ضعف الجميع فان رواية ابي الربيع حجة ومحق النبي للمعازف انما هو على الوجوب لانه جعله غاية
البعث والتاسي به فيما لم يعلم كونه من خواصه واجب ووجوب المحق ينافي جواز شيء من الاستعمالات ب هل يحرم اللهو بغير الات اللهو الثابتة
حرمتها المتقدمة كالطشت يضرب به كالدف والصوت ينفخ فيه لعبا ولهوا ونحو ذلك الظاهر لا للاصل واختصاص ثبوت الحرمة باستعمال الات اللهو نعم لو
ثبت حرمة مطلق اللهو ايضا لامكن القول بالحرمة لذلك ولكنه غير ثابت فان اللهو ما يتشاغل به والمراد به هنا عن ذكر الله او خصوص اللعب وهو ايضا فسر
بعمل لا يجدي نفعا وحرمة مطلق الامرين غير ثابت وظاهر كره حرمة مطلق اللهو احتجاجا بذم الله سبحانه اللهو واللعب وفي ثبوت ذلك الذم المثبت للتحريم
نظر وقد يستدل للتحريم برواية عنبسة المتقدمة وقوله كل ملهو به في رواية الفصول المهمة السابقة ورواية اخرى فيها كل ما الهى عن ذكر الله فهو ميسر و
رواية الوشاء عن بيع المغنية قال قد يكون للرجل الجارية تلهيه وما ثمنها الا ثمن كلب وثمن الكلب سحت والسحت في النار ورواية اخرى ذكرها في مجمع البحرين عن
قول الله تعالى واجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور قال هو الغناء وساير الاقوال الملهية ورواية ابي عمرو الزبيري وهي طويلة وفيها وفرض على
السمع ان يتنزه عن الاستماع الى ما حرم الله وان يعرض عما لا يحل له مما نهى الله تعالى عنه والاصغاء الى ما اسخط الله تعالى فقال في ذلك وقد نزل عليكم في الكتاب
ان اذا سمعتم ايات الله يكفر بها ويستهزء بها فلا تقعدوا معهم الى ان قال وقال فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم
الله واولئك هم اولوا الالباب وقال تعالى قد افلح المؤمنون الذين هم في صلوتهم خاشعون والذين هم عن اللغو معرضون وقال واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه وقال واذا مروا
باللغو مروا كراما فهذا ما فرض الله على السمع من الايمان ان لا يصغي الى ما لا يحل له الحديث ولا شك ان كل لهو لغو ويمكن ان يجاب عن الاول بمنع دلالته على التحريم
بل مثل ذلك يستعمل في الاكثر في المكروهات وعن الثاني انه ذكره في بيان ما فيه الفساد محضا وليس فيه شيء من وجوه الصلاح وليس غير الات اللهو كذلك فالمراد به
هي الملاهي مع ان الرواية ضعيفة وانجبارها في غير الملاهي والات القمار غير معلوم وعن الثالث بمعارضته مع رواية الوشاء الميسر هو القمار ورواية جابر وفيها ما
الميسر قال ما تقومر به حتى الكعاب والجوز وعن الرابع ان مطلق الالهاء عن الواجبات كالصلوة ونحوها فلا يدل على حرمة مطلق اللهو مع ان الظاهر ان المراد الجارية المغنية
الملهية بغنائها بان يكون في الجارية للعهد الذكري ولا شك في تحريم ذلك الالهاء وعن الخامس بالمعارضة مع ما فسر قول الزور بالغناء خاصة كرواية ابي بصير
فيها انه هو الغناء وعن السادس بانه لا يدل الا على حرمة الاصغاء الى ما لا يحل له ولا يدل على ان اللغو منه وذكر الايات انما هو لبيان كون السمع ايضا مكلفا بقرينة انه
لا دلالة في الايات المذكورة على الفرضية وايضا ذكر اتباع الاحسن وهو غير مفروض قطعا او المراد باللغو ما ثبت عدم حلية اصغائه كالغناء والهجاء والفحش ج
قيد الدف المحرم في طائفة من كلمات الاصحاب كالمسالك وشرح الاردبيلي والكفاية بالمشتمل على الجلاجل واطلقه جماعة وهو المستفاد من رواية جامع الاخبار و
الاخبار المتضمنة للملاهي والات اللهو وهو الاظهر كما صرح في عد وير وشا وس بحرمة استماع اصوات الات اللهو وكانه لصدق الاشتغال المصرح به في رواية الفضل ولعله
لا خلاف فيه ايضا وهو كذلك ومنع صدق الاشتغال بمجرد مطلق الاستماع وتوقفه على نوع مواظبة غير جيد ولو سلم يمكن ان يقال ان تحريم المواظبة على الاستماع
بحيث يصدق الاشتغال قطعا يثبت تحريم مطلقه للاجماع المركب واما سماعها فلا للاصل وعدم صدق الاشتغال وان وجب المنع نهيا عن المنكر ويظهر الثمرة فيما
اذا لم يمكن المنع وامكن التباعد بحيث لا يسمع او سد السمع بخرقة فلا يجب ذلك وفيما اذا مر على طريق يوجب السماع مع امكان العبور عن غيره فيجوز المرور نعم
لا يجوز الجلوس في مجلس الاشتغال بالملاهي مع عدم امكان المنع وامكان الخروج لحرمة الجلوس في مجلس المعصية هـ يجب على كل متمكن كسر الات اللهو اولا لانها
نهيا عن المنكر الذي هو امساكها واقتناؤها ولا يضمن به لصاحبه نعم يجب عليه في صورة الكسر رد المكسور الى المالك ان تصور فيه نفع و قد استثنى جماعة من اصحابنا
منهم الشيخ في ط وف كما حكي والمحقق في يع وفع والفاضل في عد وشا وير والشهيد في س وحكي عن المحقق الثاني ايضا الدف في العرايس وادعى بعض مشايخنا
المعاصرين الاجماع عليه فتوى وعملا بل عن ف دعوى الوفاق عليه للنبويين احدهما اعلنوا بالنكاح واضربوا عليه بالغربال يعني الدف وفي الثاني فصل ما بين
الحلال والحرام الضرب بالدف عند النكاح والمرسل المروي في كره حيث قال وروي جواز ذلك في الختان والعرس خلافا للمحكي عن الحلي وفي كره فمنعا عنه فيه وفيما
ياتي من الختان ايضا ونفى عنه البعد في الكفاية واستبعد الاستثناء في شرح شا عملا بالعمومات المتقدمة ولا ريب انه احوط وان كان في الفتوى بالمنع نظر لامكان تخصيص
العمومات بالروايات الثلث المتقدمة المنجبر ضعفها بما مر من حكاية الشهرة والاجماع مع اعتضادها كما قيل بفحوى المعتبرة المبيحة لاجر المغنية في العرايس ويظهر من الرواية

في بيان حرمة الات الانصاف والازلام

هل يحرم ما [illegible] اللهو بغير الات اللهو [illegible]

[illegible]

في حرمة صوت الدف واستماع صوت الملاهي

الثالثة

الثالثة وجعلها الحقوه بالنكاح اعنى الختان مضافا الى ما قيل من عدمها للقايل بالفرق بينهما مع ما فى مجمع البحرين من قوله وفيه اى فى الحديث يقولون ان ابرهيم ختن نفسه بقدوم على دف الكفر بعلى حسب قيل وهو انسب بعصمة المانعة عن ارتكاب نحو هذا المكروه الشديد الكراهة وفيه نظر لعدم وضوح ماخذ الكراهة فى تلك الازمنة واطلاق الاخبار كاكثر عبارات الاصحاب ككتب الفاضلين عدا الفرق فى المستثنى بين ذات الصنج وغيره وقيده الشهيد والمحقق الثانى بالثانى ولا وجه له والمراد بالصنج هنا كما عن المطرزى ما يجعل فى اطراف الدف من النحاس او الصفر المدورة صغارا شبه الفلوس واما اصله فهو ما سبق تفسيره ثم ان المذكور فى الروايتين الاوليين الاستثناء على النكاح وعند والخلاف فى معناه مشهور وان كان الاقرب انه العقد وهو الانسب بقوله اعلنوا بالنكاح فانه المذكور فى الاخبار استحبابا الاشهاد عليه والاعلان به وفى الاجرة فى العرس وهو قد يفسر بالزفاف واما الاصحاب فذكر جمع منهم بلفظ النكاح كما فى الف والكف وح شا وبعضهم بلفظ العرس كما فى عد وكره وذكر الاكثر كالشرايع وفع وير وشا وس بلفظ الاملاك المفسر فى كلام الاكثر بالنكاح وقد يفسر بالتزويج وعلى هذا فيشكل مورد الاستثناء عند الفصل بين العقد والزفاف اى زمان دخول احد الزوجين على الاخر للوطى وان لم يتفق الوطى وكذا يشكل تعيين قدر زمان الاستثناء والاولى الاقتصار على صورة مقارنة العقد والزفاف اى وقوعهما فى يوم واحد وليلة واحدة لان الظاهر ان النكاح فى عرف الشرع هو العقد واما ارادته فى كلام الاصحاب التى هى الجابرة للاخبار فغير معلومة فالعقد المجرد عن الزفاف لا يعلم له جابر والزفاف المنفصل عن العقد لا يعلم به رواية ولا يبعد الحكم بالجواز ايضا فى يوم وليلة وجواز الدف فى ذلك اليوم والليلة ولكنه خلاف الاحتياط جدا فالاحوط الاقتصار على وقوعهما فى يوم واحد او ليلة واحدة على ذلك اليوم او الليلة بل على بعض منه الذى يقع فيه الامران عرفا والاحوط من الجميع تركه بالمرة وهل الاشتغال بالملاهى من الكباير فتزول به العدالة ولو بمرة او لا فلا تزول الا بالاصرار ظاهر جماعة الاكثر من حكى عنه التحريم الاول حيث اطلقوا رد الشهادة له وحصول الفسق به واستشكل فيه بعض مشايخنا بل صرح فى لك بعدم كونه من الكباير واستحسنه فى الكفاية لان المستفاد من النصوص مجرد النهى عنه وتحريمه من دون توعيد عليه النار اقول كان ذلك حسنا لو حصر الكباير بما علم انه مما اوعد الله عليه النار واما على ما ذكرنا من جعلها قسمين احدهما ما ذكروا والثانى ما صرح بكونه كبيرة فى الاخبار فيدخل ذلك فيها للتصريح به فى رواية الفضل التى هى فى نفسها حجة مع كونها بالاطلاق المذكور فى كلام الاكثر منجبرة **المسئلة الثالثة** لا يقبل شهادة القاذف مع عدم اللعان او البينة قبل التوبة بلا خلاف بل بالاجماع المحقق والمحكى له وللاية الكريمة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ويقبل شهادته بعد التوبة بلا خلاف ايضا بل عليه الاجماع عن ير والتنقيح لقوله سبحانه الا الذين تابوا من بعد واصلحوا والنصوص المستفيضة كصحيحة ابن سنان عن المحدود اذا تاب يقبل شهادته فقال اذا تاب وتوبته ان يرجع مما قال ويكذب نفسه عند الامام وعند المسلمين فاذا فعل فان على الامام ان يقبل شهادته بعد ذلك ومرسلة يونس عن الذى يقذف المحصنات يقبل شهادته بعد الحد اذا تاب قال نعم قلت وما توبته قال يجئ فيكذب نفسه عند الامام ويقول قد افتريت على فلانة ويتوب مما قال ورواية الكنانى عن القاذف اذا اكذب نفسه وتاب ايقبل شهادته قال نعم والاخرى عن القاذف بعد ما يقام عليه الحد ما توبته قال يكذب نفسه قلت ارايت ان اكذب نفسه وتاب يقبل شهادته قال نعم ورواية القاسم بن سليمان المنجبرة بما اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه عن الرجل يقذف الرجل فيجلد حدا ثم يتوب ولا نعلم منه الا خيرا يجوز شهادته قال نعم ما يقال عندكم قلت يقولون توبته فيما بينه وبين الله ولا يقبل شهادته ابدا فقال بئس ما قالوا كان ابى يقول اذا تاب ولم يعلم منه الا خيرا جازت شهادته الى غير ذلك واما رواية السكونى ليس يصيب احد حدا فيقام عليه ثم يتوب الا جازت شهادته الا القاذف فانه لا يقبل شهادته ان توبته فيما بينه وبين الله فمع مخالفتها لعمل الاصحاب وموافقتها للعامة كما يستفاد من رواية القاسم مع كون راويها من قضاة العامة لا حجية فيها سيما مع خلو الرواية عن الاستثناء على نسخة فى بل على نسخ يب ايضا كما قيل ثم انه يشترط فى توبته اكذاب نفسه بلا خلاف بين الفرقة كما فى ف بل بالاتفاق عن الغنية للاخبار المتقدمة المصرحة بذلك ويشترط ان يكون الاكذاب بما هو حقيقة فيه عرفا نحو كذبت على فلانة او افتريت سواء كان كاذبا فى القذف واقعا او صادقا وفاقا للمحكى عن الصدوقين والعمانى والشيخ فى يه ويج وير وس ولك والتنقيح وغيرها بل قيل ان الظاهر انه المشهور بين المتاخرين بل المتقدمين ايضا لظاهر النصوص حيث ان المتبادر من الاكذاب هو معناه الحقيقى بل هو صريح مرسلة يونس بل صحيحة ابن سنان ايضا حيث ان الرجوع لا يتحقق بدون الاكذاب الحقيقى وخلافا لظاهر ط فقال ان كيفية اكذابه ان يقول القذف باطل حرام ولا اعود الى ما قلت وللمحكى عن ابن حمزة وعن السرائر وشا وعد وير ولف والايضاح فقالوا ان كان فى قذفه كاذبا فتوبته اكذاب نفسه حقيقة وان كان صادقا فحدها ان يقول الكذب حرام ولا اعود الى مثل ما قلت كما قال ابن حمزة او يقول اخطأت كما قاله الاخرون معللين بحرمة الكذب وفيه انه لولا النصوص المجوزة له مع ان التورية عنه ممكنة بل وجه التورية ظاهر بارادة كونه كاذبا بحكم الله حيث قال فاذ لم ياتوا بالشهداء فاولئك هم الكاذبون وهل يعرف التوبة بمجرد الاكذاب ام يحتاج بعده الى معرفة التندم ايضا الظاهر كما حكى عن المحققين الثانى لقوله فى مرسلة يونس ويتوب مما قال بعد الاكذاب فى موثقة سماعة وفيها ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا قال قلت كيف يعرف توبته قال يكذب نفسه على رؤس الناس حين يضرب ويستغفر ربه فاذا فعل ذلك فقد ظهرت توبته وبهما يقيد المطلقات بل يمكن حملها عليه ايضا بدعوى ورودها موردا لغالب من ان المكذب نفسه يكون تائبا غالبا ثم ظاهر الصحيح والمرسل المتقدمين اعتبار كون الاكذاب عند الحاكم كما عن العمانى وجماعة بل يظهر من الايضاح والتنقيح والصيمرى عدم الخلاف فى اعتبار ذلك وهو الصحيح المذكور وموثقة سماعة المتقدمة وهل يشترط فى القبول بعد الاكذاب والتوبة امر اخر ام لا ظاهر الايضاح الاتفاق على اشتراط الاستمرار على التوبة وقال وانما الخلاف فى الزايد عليه وهو اصلاح العمل ويظهر من بعضهم ان الاكثر اكتفوا بالاستمرار لتفسيرهم اصلاح العمل به ومنهم من اعتبر اصلاح العمل الكاذب دون الصادق والظاهر اعتباره مطلقا للاية المقيدة للاطلاقات وقوله فى رواية القاسم ولا يعلم منه الا خيرا والله العالم **المسئلة**

في معنى الغناء وموضوعه

الرابع مما يحرم الغناء ويزول الكلام فيه تارة في بيان ماهيته وأخرى في اثبات حرمته ومواردها اما الاول فبيانه ان كلمات العلماء من اللغويين
والادباء والفقهاء مختلفة في تفسير الغناء ففسره بعضهم بالصوت المطرب وآخر بالصوت المشتمل على الترجيع وثالث بالصوت المشتمل على الترجيع والاطراب
معا ورابع بالترجيع وخامس بالتطريب وسادس بالترجيع مع التطريب وسابع برفع الصوت مع الترجيع وثامن بمد الصوت وتاسع بمده مع احد الوصفين او
كليهما وعاشر بتحسين الصوت وحادي عشر بمد الصوت وموالاته وثاني عشر وهو الغزالي بالصوت الموزون المفهم المحرك للقلب ولا دليل تاما على تعيين احد
هذه المعاني اصلا نعم يكون القدر المتيقن من الجميع المتفق عليه في الصدق وهو مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب الاعم من المسار والمحزن المفهم لمعنى غناء
قطعا عند جميع ارباب هذه الاقوال فلو لم يكن هناك قول آخر يكون هذا القدر المتفق عليه غناء قطعا الا ان بعض اهل اللغة فسره بما يقال له بالفارسية
سرود ايضا وحكي عن منتخب الصحاح انه قال الغناء ما يسميه العجم دوبيتي وقال بعض الفقهاء انه يجب الرجوع في تعيين معناه الى العرف ولا يخفى ما في المعنيين الاولين
من الخفاء فان سرود ودوبيتي ليسا بذلك الاشتهار في هذه الاعصار بحيث يتضح المراد منهما ويمكن ان يكونا متحدين مع احد المعاني المتقدمة ويحتمل قريبا ان
يكون للحن وكيفية الترجيع مدخلية في صدقهما ويشعر به ما في رواية ابن سنان الفارقة بين لحن العرب ولحن ارباب الفسوق والكبائر ويؤيده ايضا ما قد يفسر
به سرود من انه ما يقال له بالفارسية خوانندگی وقد يفسر الغناء بذلك ايضا فان التعبير بخوانندگی في الاغلب انما يكون بواسطة الالحان والنغمات وكذا
الثالث فان فيه خفاء ايضا فانه لا عرف لاهل العجم في لفظ الغناء ومرادفه من لغة الفرس غير معلوم وعرف العرب فيه غير منضبط وقد يعبر عنه ايضا بخوانندگی
وهو غير ثابت ايضا ولاجل هذه الاختلافات يحصل الاجمال غايته في معنى الغناء ولكن الظاهر ان القدر المتيقن المذكور من المعاني الاثني عشرية سيما اذا انضم معه
ان يكون معه اللحن الخاص المعهود الذي يستعمله ارباب الملاهي ويتداول عندهم ويعبر عنه الان عند العوام بخوانندگی يكون غناء قطعا سواء كان في القرآن و
الدعاء والمراثي وغيرها ولعل لاعتبار هذا اللحن في مفهومه قال صاحب الوافي لا وجه لتخصيص الجواز بزف العرائس ولا سيما وقد وردت الرخصة في غيره الا ان يقال

في جواز الغناء في زف العرائس

ان الافعال لا يليق بذوي المروات وان كان مباحا انتهى فان غير اللائق للمروة هو هذه الالحان المعهودة واما الثاني فلا خلاف في حرمة ما ذكرنا انه غناء
قطعا في الجملة وهو مد الصوت المفهم المشتمل على الترجيع والاطراب مع الضميمة المذكورة ونقل عدم الخلاف بل الاجماع عليه مستفيض بل هو اجماع
محقق قطعا بل ضرورة دينية وانما الكلام في انه هل هو حرام مطلقا من غير استثناء فرد منه او يحرم في الجملة يعني انه يحرم بعض افراده اما لاستثناء بعض افراده
بدليل او لاختصاص تحريم الغناء ببعض افراده والمستفاد من كلام الشيخ في صا الثاني حيث قال بعد نقل اخبار حرمة الغناء وكسب المغنية الوجه في هذه الاخبار الرخصة
فيمن لا يتكلم بالاباطيل ولا يلعب بالملاهي والعيدان واشباهها ولا بالقصب وغيره بل كان ممن يزف العروس ويتكلم عندها بانشاد الشعر والقول البعيد عن الفحش
والاباطيل واما عداهن من هؤلاء ممن يتغنين بسائر انواع الملاهي فلا يجوز على حال سواء كان في العرائس او غيرها انتهى وهو ظاهر الكليني حيث ذكر كثيرا من اخبار الغناء
في ابواب الاشربة لاشتماله على الملاهي وشرب المسكر ويظهر من كلام صاحب الكفاية ايضا ان صاحب الكافي لا يحرم الغناء في القرآن وهو ايضا محتمل الصدوق كما يظهر
من تفسيره للمرسلة الاتية بل والده في الرسالة حيث عبر فيها بما عبر في الرضوي الاتي بل ذكر صاحب الكفاية في كتاب التجارة بعد نقل كلام عن الشيخ ابي علي الطبرسي
في مجمع البيان ان هذا يدل على ان تحسين الصوت بالقرآن والتغني به مستحب عنده وان خلاف ذلك لم يكن معروفا عند القدماء اقول وتوهم ان الطبرسي

في بيان انه هل يحصل التغني في القرآن وغيره ام لا

لم يذكر الا تحسين اللفظ وتزيين الصوت وتحزينه وهو غير الغناء مردود بانه بعد ذكر الروايات الامرة بالتغني بالقرآن ذكر تأويل بعضهم بان المراد منه الاستغناء
بالقرآن ثم قال واكثر العلماء على انه تزيين الصوت وتحسينه يعني ان المراد بالغناء هو ما يحصل تزيين الصوت وتحزينه فهو في بيان معنى التغني وانه ليس المراد
منه الا ما يحصل الغناء في الصوت ثم قال صاحب الكفاية وكلام السيد المرتضى في الغرر والدرر لا يخلو عن اشعار واضح بذلك اقول ويشعر به كلام الفاضل
في المنتهى ايضا حيث يذكر في اثناء ذكر المسألة عبارة الاستبصار المتقدمة الظاهرة في التخصيص شاهدا للحكم بحرمة الغناء وكذا هو المستفاد من كلام
طائفة من متأخري اصحابنا منهم المحقق الاردبيلي ره حيث جعل في باب الشهادات استثناء مراثي الحسين احوط ومنهم صاحب
الكفاية حيث قال في كتاب الطهارة وفي عدة من الاخبار الدالة على حرمة الغناء اشعار بكونه لهوا باطلا وصدق ذلك في القرآن والدعوات والاذكار المقروءة
بالاصوات الطيبة المذكرة للآخرة المهيجة للاشواق الى العالم الاعلى محل تأمل الى ان قال فاذن لا ريب في تحريم الغناء على سبيل اللهو والاقتران بالملاهي
ونحوهما ثم ان ثبت اجماع في غيره كان متبعا والا بقي حكمه على اصل الاباحة وقال في كتاب الشهادات واستثنى بعضهم مراثي الحسين الى ان قال وهو
غير بعيد ومنهم صاحب الوافي قال في باب ترتيل القرآن ولعله كان نحوا من التغني مذموما في شرعنا وقال في باب كسب المغنية وشرائها الاظهر ان سماع
التغني بالاشعار المتضمنة ذكر الجنة والنار والتشويق الى دار القرار ووصف نعم الله الملك الجبار وذكر العبادات والترغيب في الخيرات والزهد في
الفانيات ونحو ذلك وقال في [illegible] ما ملخصه الذي يظهر لي من مجموع الاخبار الواردة في الغناء ومقتضيه التوفيق بينها اختصاص حرمته وحرمة ما
يتعلق به بما كان على النحو المتعارف في زمن بني امية من دخول الرجال عليهن واستماعهم لقولهن وتكلمهن بالاباطيل ولعبهن بالملاهي وبالجملة ما
اشتمل على فعل محرم دون ما سوى ذلك انتهى والمشهور بين المتأخرين كما في الكفاية الاول ولا بد اولا من بيان ادلة حرمة الغناء ثم بيان ما يستفاد من المجموع
ثم ملاحظة انه هل استثنى من ذلك شيء ثبت من ادلة الغناء حرمته فنقول الدليل عليها هو الاجماع القطعي بل هي ضرورة دينية ويدل عليها الكتاب
والسنة اما الاجماع فظاهر واما الكتاب فاربع آيات بضميمة الاخبار المفسرة لها الاولى قوله سبحانه فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور بضميمة
رواية ابي بصير عن قول الله سبحانه واجتنبوا قول الزور قال هو الغناء ورواية الشحام ومرسلة ابن ابي عمير وفيها بعد السؤال عن الاية وقول الزور

كتاب القضاء والشهادات

الغناء والثانية قوله عز شانه ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله ويتخذها هزوا اولئك لهم عذاب مهين بضميمة ما في تفسير
القمي عن الباقر ع انه الغناء وشرب الخمر وجميع الملاهي والمروي في معاني الاخبار عن جعفر بن محمد ع عن قول الله عز وجل ومن الناس من يشتري لهو الحديث وقريبة
منها رواية مهران بن محمد ورواية الوشاء عن الغناء قال هو قول الله عز وجل ومن الناس الاية ورواية الحسن بن هرون الغناء مجلس لا ينظر الله الى اهله وهو مما
قال الله عز وجل ومن الناس الاية وفي الصافي عن الكافي عن الباقر ع الغناء مما اوعد الله عليه النار وتلا هذه الاية وفي الرضوي الغناء مما اوعد الله عليه النار في
قوله ومن الناس الاية الثالثة قوله سبحانه والذين هم عن اللغو معرضون بضميمة ما في تفسير القمي عن الصادق ع والذين هم عن اللغو معرضون الغناء والملاهي والرابعة
قوله عز جاره والذين لا يشهدون الزور قال هو الغناء واما السنة فكثيرة جدا كصحيحة الشحام بيت الغناء لا يؤمن فيه الفجيعة ولا يجاب فيه الدعوة ولا يدخله الملك
الملك ورواية الغناء عش النفاق فقال كذب الزنديق ما هكذا قلت له سالني عن الغناء فقلت ان رجلا اتى ابا جعفر ع فساله عن الغناء فقال يا فلان اذا ميز
الله بين الحق والباطل فاين يكون الغناء فقال مع الباطل فقال قد حكمت وفي جامع الاخبار عن رسول الله ص يحشر صاحب الغناء من قبره اعمى واخرس وابكم وفيه عنه
ما رفع احد صوته بغناء الا بعث الله شيطانين على منكبه يضربون باعقابهما على صدره حتى يمسك وفي الخصال عن الصادق ع الغناء يورث النفاق ويعقب
الفقر ومرسلة ابن سال رجل علي بن الحسين عن شراء جارية لها صوت فقال ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة يعني بقراءة القران والزهد والفضايل التي
ليست بغناء واما الغناء فمحظور ويدل عليه المستفيضة المانعة عن بيع المغنيات وشرائهن وتعليمهن كرواية الطاطري عن بيع الجواري المغنيات فقال بيعهن وشراؤهن
شراؤهن حرام وتعليمهن كفر واستماعهن نفاق وقريبة منها رواية ابن ابي البلاد ويستفاد من الاخيرتين حرمة استماع الغناء ايضا كما هو مجمع عليه قطعا واطلاق
المنع عن الاستماع منهن حتى من المحارم بل وعن كون المنع لحرمة استماع صوت الاجانب مضافا الى ظهور العطف على تعليمهن والتعليق على الوصف في ارادة استماع
الغناء ويدل على حرمة الاستماع الاية الاولى ايضا ويدل على حرمة الغناء واستماعه ايضا المروي في المجمع عن طريق العامة عن النبي ص من ملأ مسامعه من غناء لم
يؤذن له ان يسمع صوت الروحانيين يوم القيمة قيل وما الروحانيون يا رسول الله قال قراء اهل الجنة ورواية عنبسة استماع الغناء واللهو ينبت النفاق في
القلب ومرسلة المدني سئل عن الغناء وانا حاضر فقال لا تدخلوا بيوتا الله معرض عن اهلها وقد يستدل عليهما ايضا بموثقة مسعدة بن زياد ان لي جيرانا ولهم جوار
عندهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما اطلت الجلوس استماعا مني لهن فقال لا تفعل فقال الرجل والله ما اتيتهن وانما هو سماع اسمعه باذني فقال لله انت
اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا فقال بلى والله كاني لم اسمع بهذه الاية الى ان قال قم فاغتسل وصل ما بدا لك فانك كنت
مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك الحديث **اقول** هذه ادلة حرمة الغناء وظاهر انه لا اجماع منها الا يثبت منه الا حرمة الغناء في الجملة فلا يفيد
شيئا في موضع الخلاف واما الكتاب فظاهر انه لا دلالة للايتين الاخيرتين على الحرمة اصلا مضافا الى ما يظهر من بعض الاخبار المعتبرة من تفسير اللغو بغير الغناء مما
يباينه او يعمه واما الاية الثانية فلا شك انه لا دلالة للاخبار المفسرة لها بنفسها على الحرمة بل الدال عليها هو الاية بضميمة التفسير فيكون معنى الاية ومن الناس من
يشتري الغناء ليضل عن سبيل الله ويتخذها هزوا اولئك لهم عذاب مهين فيدل على حرمة الغناء الذي يشترى لما في الاية وهو مما لا شك فيه ولا يدل على حرمة
غير ذلك مما يتخذ لترقيق القلب لتذكر الجنة ويهيج الشوق الى العالم الاعلى ولتاثير القران والدعاء في القلوب بل في قوله لهو الحديث اشعار بذلك مع ان رواية
الوشاء محتملة لان يكون تفسيرا للغناء بلهو الحديث لا بيانا لحكمه فلا يكون شاملا لما لا يصدق عليه لهو الحديث لغة وعرفا مضافا الى معارضة هذه الاخبار مع ما روي
في مجمع البيان عن الصادق ان لهو الحديث في هذه الاية الطعن في الحق والاستهزاء به ورواية ابي بصير عن كسب المغنيات فقال التي يدخل عليهن الرجال حرام والتي يدعى
الى الاعراس ليس به باس وهو قول الله عز وجل ومن الناس من يشتري الاية فانها تدل على ان لهو الحديث هو غناء المغنيات التي يدخل عليهن الرجال لا مطلقا والى ان
الظاهر من رواية الحسن بن هرون ان الغناء الذي يريد من لهو الحديث مجلس هو ظاهر في محافل المغنيات والى ان مدلول ساير الاخبار المعتبرة ان الغناء فرد من لهو الحديث
ولذا بعض ما قال الله سبحانه فيشعر بان المراد من لهو الحديث معناه اللغوي والعرفي الذي فرد منه الغناء وهو لا يصدق الا على الاقوال الباطلة والملهية لا مطلقا فلم يبق من
الايات الكريمة الا الاولى وسيجيء الكلام فيها واما الاخبار فظاهر ان الروايات المانعة عن بيع المغنيات وشرائهن والاستماع منهن لا دلالة لها على حرمة المطلق
اذ لا شك ان المراد منهن ليس من شانه ان يتغنى ويقدر على الغناء لعدم حرمة بيعه وشرائه قطعا بل المراد الجواري اللاتي اخذن ذلك كسبا وحرفة كما هو ظاهر الاخبار
المانعة عن كسبهن واجورهن وعلى هذا فيكون ارادتهن من المغنيات الموضوعة لغة لمن يتغنى مطلقا اما مع بقاء المبدء او مطلقا مجازا فيمكن ان يكون المراد بهن
اللاتي كن في تلك الازمنة وهن اللاتي اخذنها كسبا وحرفة في محافل الرجال والاعراس بل الظاهر انهن يكن تكسبن بغيرها وفي رواية ابي بصير المتقدمة تنويع
لهن الى اللاتي يدخل عليهن الرجال واللاتي يزففن العرايس دلالة على ذلك واما ساير الروايات فبكثرتها وتعددها خالية عن الدلالة على الحرمة جدا اذ لا
دلالة لعدم الامن من الفجيعة وعدم اجابة الدعوة وعدم دخول الملك وكونه عش النفاق او مورثه او منبته او كونه من الباطل او الحشر اعمى واصم وابكم او بعث الشيطان
للضرب على الصدر او تعقيب الفقر او عدم سماع صوت الروحانيين او اعراض الله عن اهله على اثبات الحرمة لورود امثال ذلك في المكروهات كثيرا مع انه لا حجية في
روايتي المجمع والجامع عن طريق العامة اصلا واما مرسلة الفقيه فانما يفيد الحرمة لو كان التفسير من الامام وهو غير معلوم بل خلاف الظاهر لان الظاهر انه من
الصدوق مع انه لو كان من الامام ايضا انما يفيد حرمة المطلق لو كان قوله التي ليست بغناء وصفا احترازيا للقراءة وهو ايضا غير معلوم واما رواية مسعدة فمع
اختصاصها بغناء الجواري المغنية مشتملة على ضرب العود ايضا فلعل المعصية كانت لاجله فان قيل ان تكذيبه ع لمن نسب اليه الرخصة في الغناء يدل على انتفاء الرخصة
فيكون حراما قلنا التكذيب في نسبة الرخصة لا يستلزم المنع فان عدم ترخيص الامام اعم من المنع بل كلامه ع ما هكذا قلت بل قلت كذا صريح في ان التكذيب ليس للمنع بل

قال الغناء وفي صحيحة محمد الغناء مما قال الله تعالى ومن الناس من يشتري لهو الحديث

وفي رواية يونس ان العباسي ذكر انك ترخص في الغناء

في حرمة بيع المغنيات

في حرمة كسب المغنيات

لذكره خلاف الواقع مع انه يمكن ان يكون التكذيب لاجل انه نسب الرخصة فى المطلق ولا يتوهم ان الذكر كونه مع الباطل على الحرمة لعدم معلومية ان المراد بالباطل ما يختص بالحرام ولذا يصح ان يقال التكلم بما لا يعنى يكون من الباطل مضافا الى انه فى صريح السائل بكونه مع الباطل بحيث يدل على شدة ظهور كونه معه عنده اشعار الامام بان المراد منه ما كان مع التكلم بالاباطيل فان قيل هذه الاخبار وان لم يثبت التحريم الا ان الروايتين المذكورتين فى تفسير الاية الثانية المتضمنتين لقوله ان الغناء مما اوعد الله عليه النار يدل على حرمته بل كونه من الكباير قلنا لا دلالة لهما الا على حرمة بعض افراد الغناء وهو الذى يشترى به ليضل به عن سبيل الله ويتخذها هزوا الا ترى انه لو قال احد امر الامير بضرب المبصر فقال اضرب زيد البصرى او فى قوله اضرب زيد البصرى يفهم ان مراده من البصرى دون المطلق ولو اثبت الفهم فلا شك انه مما يصلح قرينة لارادة هذا الفرد من المطلق ومعه لا يجرى فيه اصالة ارادة الحقيقة التى هى الاطلاق فلم يبق دليل على حرمة مطلق الغناء سوى قوله سبحانه واجتنبوا قول الزور بضميمة تفسيره فى الاخبار المتقدمة بالغناء الا انه يخدشه انه يعارض تلك الاخبار المعتبرة ما رواه الصدوق فى معانى الاخبار عن الصحيح قال سالته عن قول الزور قال منه قول الرجل للذى يغنى احسنت فان الاخبار المتقدمة تحتمل يدل على ان معناها الغناء وذلك يدل على انه غيره او ما هو اعم منه بل فيه اشعار بان المراد من الزور هو معناه اللغوى والعرفى اى الباطل والكذب والتهمة كما فى النهاية الاثيرية وعدم صدق شىء من ذلك على مثل القران والادعية والمواعظ والمراثى واضح وان لم يكن معه نوع ترجيح بل يعارضها ما رواه فى الصافى عن المجمع قال وعن النبى انه عدلت شهادة الزور بالشرك بالله ثم قرء هذه الاية فانه يدل على ان المراد بقول الزور شهادة الزور وبملاحظة هذين المعارضين المعتبرين المعتضدين بظاهر اللفظ وباشتهار تفسيره بين المفسرين بشهادة الزور او مطلق القول الباطل يوهن دلالة تلك الاية ايضا جدا على حرمة المطلق مضافا الى معارضتها مع ما يدل على ان الغناء على قسمين حرام وحلال كالمروى فى قرب الاسناد للحميرى باسناد لا يبعد الحاقه بالصحاح بل الكافى عن على بن جعفر عن اخيه قال سالته عن الغناء هل يصلح فى الفطر والاضحى والفرح يكون قال لا باس ما لم يعص به والمروى فى تفسير الامام عن النبى فى حديث طويل فيه ذكر شجرة طوبى وشجرة الزقوم والمتعلقين باغصان كل واحدة منهما ومن تغنى بغناء حرام تبعث فيه على المعاصى فقد تعلق بغصن منه اى من الزقوم فان الاول صريح فى ان من الغناء ما لا يعصى به والثانى ظاهر فى ان الغناء على قسمين حلال وحرام وصحيحة ابى بصير ان المغنية التى تزف العرايس ليس به باس ليست بالتى يدخل عليها الرجال فانها ظاهرة فى انه لا حرمة فى غناء المغنية التى لا يدخل عليها الرجال المؤيدة برواية الاخرى المتقدمة المقسمة للمغنيات على قسمين ما يدخل عليهن الرجال وما تزف العرايس والحكم بحرمة الاولى ونفى الباس عن الثانية فيتعدى الحكم الى المغنى بالاجماع المركب وبان المتشهار هذا التقسيم عند اهل الصدر الاول كما يظهر من كلام الطبرسى وعلى هذا فنقول ان المراد بالغناء المحرم او الذى يعصى به اما ما يتكلم بالباطل ويقترن بالملاهى ونحوهما وح فعدم حرمة المطلق واضح او يكون غيره ويكون المراد غناء نهى عنه الشارع ونعدم كونه معلوما يحصل فيه الاجمال ويكون الاية مخصصة بالمجمل فليس بحجة ويؤكد اختصاص الغناء المحرم بنوع خاص ما يتضمنه كثير من الاخبار المذكورة من نحو قوله الغناء مجلس او بيت الغناء او صاحب الغناء او لا تدخلوا بيوتا بعد السؤال عن مطلق الغناء ومن جميع ذلك يظهر الحال فى رواية نصر بن قابوس ومرسلة الاثنين فى اخر المسئلة المتضمنين للعن المغنية وكسبها مطلقا وكون ابن المغنى والمغنية سحتا كذلك وقد ظهر من جميع ذلك ان القدر الثابت من الادلة هو حرمة الغناء بالمعنى المتيقن كونه غناء لغويا وهو ترجيع الصوت المفهم مع الاطراب فى الجملة ولا دليل على حرمته كلية فاللازم فيه هو الاقتصار على القدر المعلوم حرمته بالاجماع ومنه يظهر عدم حرمة ما استثنوه وهو امور منها غناء المغنية فى زف العرايس استثناه فى النهاية وفى ولف ويرو القاضى وجمع اخر ولكنه ليس لما ذكر من عدم حرمة الدليل لوجوده فى غناء المغنيات كما مر بل للاخبار المقيدة لهذه المطلقات المتقدمة كصحيحة ابى بصير وروايته ورواية الاخرى المغنية التى تزف العرايس لا باس بكسبها خلافا للمفيد والحلبى والحلى والديلمى وكره وشاذ فلم يستثنوه اما المعارضة هذه الاخبار مع الروايات المحرمة للغناء وكسبه او لشراء المغنيات وبيعهن حيث انه لو كانت له جهة اباحة لم يحرم البيع والشراء او لضعف سندها او دلالتها اذ غايتها نفى الباس عن الاجرة وهو غير ملازم لنفى الحرمة ويمكن الجواب بان المعارض بتسميته مطلق فيحمل على المقيد وضعف السند غير ضاير مع ان فيها الصحيح والملازمة ثابتة لعدم القول بالفرق مع ان المنفى عنه الباس فى روايتى ابى بصير هو نفس الكسب وحمله على المكتسب تجوز هذا ثم انه اشترط فى الحلية عدم دخول الرجال عليهن والا يحرم وان كانوا محارم كما احتمله المحقق الثانى للاطلاق وقد يقال باشتراط عدم التكلم بالاباطيل وعدم استماع الرجال الاجانب وعدم العمل بالملاهى وفيه ان هذه الامور وان كانت محرمة ولكن تحريمها من حيث هى هى غير ما نحن فيه من تحريم الغناء فيؤاخذ بهذه الامور دون الغناء وهل يتعدى الى غير المغنى والى غير الزفاف الظاهر نعم لعموم العلة المنصوصة بقوله ليست بالتى يدخل عليها الرجال ولا يضر فى العلية عدم الجواز فى بعض صور عدم الدخول ايضا لان غايته تخصيص عموم العلة وهو لا يخرجه عن الحجية فى غير موضع التخصيص ومنها الحداء وهو سوق الابل بالغناء واشتهر فيه الاستثناء وتوقف فيه جماعة بل صرح جمع بعدم الحلية لعدم العثور على دليل عليها سوى نبوى عامى لا يصلح للحجية وهو كذلك الا ان الاصل وعدم ثبوت الحرمة كلية يكفى للحلية ومنها الغناء فى مراثى الحسين ع وغيره من الحجج واصحابهم للاصل المذكور المعتمد ولانه معين على البكاء فهو اعانة على البر فان قيل كون الغناء معينا على البكاء ممنوع وان سلم اعانة الصوت عليه ولكنه غير الغناء ولو سلم فكونه معينا على البكاء على شخص معين غير مسلم فانه انما يكون باعتبار تذكر احواله ولا دخل للغناء فيه ولو سلم فعموم رجحان الاعانة على البر ولو بالحرام غير ثابت ولو سلم فيعارض ادلته ادلة حرمة الغناء والترجيح للثانية لاظهرية العموم والاكثرية

في ان الغناء على قسمين حرام و حلال

في جواز الغناء في المراثي

والاصل

كتاب القضاء والشهادات

او لاجل ترجيح الحرمة على الجواز مع التعارض قلنا اما منع كون الغناء معينا فيخالف الوجدان الان من البين ان لنفس الترجيع ايض اثرا في القلب كما
يدل عليه ما في كلماتهم من توصيف الترجيع بالمطرب مع تفسيرهم الاطراب بما يشمل الاحزان ايض فان حزن القلب من معدات البكاء مع انه لو قيل ان الغناء
هو الصوت المشتمل على الترجيع دون نفس الترجيع فيكون هو ايض من افراد الصوت واما منع كونه معينا على البكاء على شخص وانما هو يحصل بذكر احواله
فهو ايض مما يخالف الوجدان فانا نشاهد من انفسنا تاثير الالفاظ والاصوات والالحان فنرى انه يعبر عن واقعة واحدة بالفاظ مختلفة يحصل من بعضها
البكاء الشديد ولا يؤثر بعضها اصلا ونرى انه يذكر بعضهم واقعة ولا يؤثر في قلب ويذكر غيره بل هذا الشخص بلحن اخر هذه الواقعة بعينها ويحصل منه
غاية الرقة والبكاء بل ربما يبقى التاثير بعد تمام تعزيته بحيث يسيل الدموع بذكر ما ذكره في مدة طويلة والتحقيق ان الصوت واللفظ واللحن من الامور
المرققة للقلب المعدة للتاثير وبترقيقها واعدادها يحصل البكاء بذكر الاحوال واما منع رجحان هذه الاعانة لكونها بالحرام ففيه ان المسلم لا يجوز
اعانة البر بالحرام بل يمنع الحرمة حين كون الغناء معينا على البكاء استنادا الى تعارض عمومات الحرمة مع عمومات الاعانة واما ترجيح عمومات الحرمة فبعد
ما ذكرنا من حال ادلتها فيظهر لك فساده كيف مع ان عموم رجحان الاعانة بالبر مطلقا امر ثابت كتابا وسنة ورجحانها مجمع عليه ومع ذلك الاحاديث
الواردة في ان من ابكى احدا على الحسين عم كان له كذا وكذا بلغت حد الاستفاضة بل التواتر وكثيرة منها مذكورة في ثواب الاعمال واما ترجيح اخبار الحرمة
على الجواز بعد التعارض فهو عندنا غير ثابت الا على وجه الاولوية وهو امر اخر ومنها في قراءة القران ويدل على جواز الغناء فيها ما مر من الاصل
المعتضد بالمعتبرة الامرة بقراءة القران بالحزن وبالصوت الحسن منها مرسلة ابن ابي عمير وفيها ان القران نزل بالحزن فاقرؤه بالحزن والمستفيضة
الدالة على حسن الصوت الحسن مطلقا كالروايات الاربع لابن سنان والسبع لابي بصير وحفص وعبد الله التميمي ودارم بن قبيصة وسماعة والتميمي و
صحيحة ابن عمار وغيرها لو قلنا بتمامية روايات حرمة الغناء ولا تعارض مع هذه الروايات بالعموم من وجه فيرجع الى الاصل ايض ومنع التعارض لان
الغناء هو الترجيع وهو وصف عارض للصوت الحسن يوجد بايجاد اخر مغاير للصوت يرده منع كون الغناء هو الترجيع بل هو الصوت المشتمل على
الترجيع مع ان الوارد في بعض الاخبار المذكورة الامر بالقراءة بالحزن او بصوت حزين وفي بعضها تحسين الصوت ولا شك ان الترجيع احد افراد القراءة
بالحزن والتحسين ايض ويدل على الجواز ايض رواية ابي بصير الصحيحة عن السراد المجمع على تصحيح ما يصح عنه وفيها ورجع بالقران صوتك فان الله يحب
الصوت الحسن يرجع به ترجيعا والعامي المروي في المجمع فاذا قرأتموه اي القران فابكوا فان لم تبكوا فتباكوا وتغنوا به فمن لم يتغن بالقران فليس منا ورد بمعاضتها
مع رواية ابن سنان اقرؤا القران بالحان العرب واصواتها واياكم ولحون اهل الفسق والكبائر فانه سيجيء بعدي اقوام يرجعون القران ترجيع الغناء والنوح و
الرهبانية لا يجوز تراقيهم قلوبهم مقلوبة وقلوب من يعجبه شانهم مضافا الى ما في الاول من منع كون الترجيع غناء ولا يفيد انه ما الحزن المامور به معه ايض في
حصول الغناء لان المامور به هو حزن القاري والمعتبر في الغناء حزن السامع وما في الثانية من احتمال كون المراد طلب الغناء ودفع الفقر وفي ان الرواية ليست
معاضة لما ذكر بل معاضدة للامر بالقراءة بالحان العرب واللحن هو التطريب والترجيع قال في النهاية الاثيرية اللحون والالحان جمع اللحن وهو التطريب وترجيع
الصوت وتحسين القراءة والشعر والغناء وقال في الصحاح ومنه الحديث اقرؤا القران بلحون العرب وقد لحن في القران اذا طرب وغرد وهو الحن الناس اذا كان
احسنهم قراءة وغناء وقال ايض الغرد بالتحريك التطريب في الصوت والغناء واما ما في الرواية من النهي عن لحون اهل الفسق والكباير وذم اقوام يرجعون القران
ترجيع الغناء والنوح والرهبانية فلا يدل الا على ذم نوع خاص من الترجيع ولعدم معلوميته يجب العمل في كل ما لم يعلم بالاصل وفيها تخصيص بالمجمل بل دلت على
ان المجوز هو ترجيع العرب والمنهي عنه هو ترجيع اهل الفسوق والكباير ولا يعلم تعيين احدهما وليس ذلك تخصيصا بالمجمل فتم واما منع كون مطلق الترجيع غناء
ففيه ان بعد ضم تحسين الصوت المرغب فيه وتحزينه لا يمكن الخلو عن نوع من الاطراب فيكون غناء وتحزين القاري سيما مع تحسين الصوت والترجيع يستلزم
تحزين السامع غالبا واما تاويل قوله تغنوا بطلب الغناء فهو مما يستبعد عن سياق الكلام غاية الاستبعاد ومنها الغناء في الادعية وذكر الفضائل
والمراثي والمناجات وامثالها ويدل على جواز الغناء فيها ما ذكرنا من الاصل السالم عن المعارض بالمرة مضافا الى مرسلة الفقيه المتقدمة المتضمنة لتجويز شراء
المغنية لان يذكر بصوتها الجنة فان اطلاقها يشمل الغناء ايض مع ان الظاهر ان السؤال كان عن غنائها اذ كان عدم حرمة غيره ظاهرا هذا ثم انه كلما يحرم
الغناء يحرم استماعه ايض بالاجماع والروايات المتقدمة كما مر وكذا يحرم التكسب بالمحرم منه والاجرة عليه حرام عندنا بلا خلاف ويدل عليه روايتا ابي بصير
الطاطري وابن ابي البلاد المتقدمة جميعا ورواية نضر بن قابوس المغنية ملعونة ملعون من اكل كسبها ومرسلة ابي اجر المغني والمغنية سحت وقد يستدل عليه
ايض بالاصل اذ الاصل عدم صحة المعاملة وهو ضعيف غايته لان غايته عدم اللزوم دون الحرمة ان رضي به المالك والله الموفق **البحث الرابع**

في بعض ما يتعلق بالبحث عن عدالة الشاهد

في بعض ما يتعلق بالبحث عن عدالة الشاهد وقد ثبت فيما تقدم اشتراط عدالة الشاهد في الحكم لشهادته واشتراط معرفتها وانه لا يكفي في ثبوتها بظاهر
الاسلام ولا بجميع مراتب حسن الظن وانه اذا عرف الحاكم عدالتهما يحكم لشهادتهما وان لم يعرف فسقهما يسقط شهادتهما الا ان يثبت الخصم الفسق في الاول او
العدالة في الثاني وانه اذا جهل حالهما يبحث عنها فالمقصود هنا بيان حال البحث وكيفيته وفيه مسائل **المسئلة الاولى** يجب الحاكم وتفحصه عن
حال الشاهد المجهول حاله والواجب عليه للاجماع المركب فان كل من يقول بعدم كفاية ظاهر الاسلام في الشاهد يقول بوجوب الفحص وانه لو لا الفحص فاما يترك
الحكم او يحكم للمشهود له بدون ثبوت عدالة الشاهد علما او بدون الفحص والكل باطل ويدل عليه عمل النبي المروي في تفسير الامام ايض حيث انه كان يبحث
عن حال الشهود مع عدم الظهور يصطلح او يحلف **المسئلة الثانية** يثبت عدالة الشاهد بين الغير المعروفين للحاكم بالشياع المفيد للعلم او

حجية شهادة العدلين

بشهادة العدلين اجماعا ويدل على الاخير ايضا ما اشرنا اليه واثبتناه في موضعه من اصالة حجية شهادة العدلين والرواية الطويلة المروية في تفسير الامام المتضمنة لمحاكمة رسول الله صلى الله عليه وآله وانه اذا كان لا يعرف الشهود بخير ولا شر ارسل رجلين من خيار اصحابه الى قبايل الشهود لتفتيش احوالهم عن قومهم فاذا اتيا بخير انفذ شهادتهم واذا اتيا بخبر سوء لم ينفذ ولا ينافيه ما في الرواية من ان بعد رجوع الرجلين واخبارهما كان يحضر قوم الشهود ويسئل عنهم لان السؤال انما هو عن معرفة اشخاص الشهود هل انهم هذه الاشخاص ام لا لا لمعرفة عدالة الشهود والا لم يحتج الى انفاذ رجلين ولا من الخيار ولذا اكتفى في صورة رجوعهما بخبر سوء بقوله صلى الله عليه وآله اما هما او مرسلة يونس المصرحة بان استخراج الحقوق باربعة وجوه وعد منها شهادة رجلين عدلين فان الاستخراج اعم مما كان بواسطة او بلا واسطة وعمومات البينة على المدعي اذا ادعى المشهود له عدالة الشاهدين وهل يثبت بشهادة العدل الواحد ام لا الاكثر على الثاني بل عن الايضاح الاجماع عليه وهو الحق للاصل وصرح بعض مشايخنا المعاصرين بوجود القول بثبوتها بشهادة الواحد ايضا وربما يشعر بالثبوت به كلام المحقق الاردبيلي ولا ارى عليه دليلا الا بعض ما يذكرونه دليلا على حجية مطلق خبر العدل وقد ذكرناه في العوايد مع ضعفه وقد يستدل له ايضا بان حصول العلم بالعدالة اما متعذر او متعسر ولو بالمعاشرة والشياع فلا مناص عن العمل بالظن وشهادة العدل الواحد مفيدة له ايضا وفيه ان الثابت منه لو سلم كفاية الظن في الجملة لا مطلق الظن فيجب الاقتصار فيه على القدر المجمع عليه فان الضرورة يتقدر بقدرها ومنه يظهر عدم كفاية الشياع المفيد للظن ولا المعاشرة المفيدة له بل لا بد من افادتهما العلم وبعد ما ذكرنا في بيان العدالة وتحقيقها ووصولها الى حقيقته لا يختلج ببالك ان حصول العلم بوجود العدالة لشخص بالمعاشرة او الشياع متعذر فلا بد من الاكتفاء بالظن اذ قد عرفت ان المناط في الحكم بعدالة شخص شرعا هو كونه حسن الظاهر و باوصاف يسهل تحصيل العلم بها بالمعاشرة او الشياع بل قد يحصل العلم بها باخبار العدل الواحد المحفوف بالقراين المفيد للعلم فيثبت به ايضا والحاصل ان العدالة وان كانت ملكة نفسانية او صفة وحالة منبعثة عن الملكة النفسانية والعلم بها في غاية الصعوبة الا انه قد عرفت ان الشارع قد جعل حسن الظاهر على الوجه المتقدم ذكره معرفا لها فاقيما مقام العلم فالمناط العلم بحسن الظاهر المذكور وهو ليس متعذرا بل سهل غالبا فالمراد المعاشرة المخبرة عن ذلك الحسن او الشياع المخبر عنه نعم لو لم يثبت دلالة حسن الظاهر عليها ومعرفيته لها فمعرفتها بالمعاشرة والشياع علما كان صعبا وللاجماع على المعرفة بهما يتم ان يقال يكفي المعرفة الظنية ولكن يشكل معرفية المناط لسعة دايرة المعاشرة والشياع وكثرة مراتب الظن وعدم تعيين المجمع عليه منها

المشهود انه لو صرح بعدالة الشاهدين يقبل شهادتهما عليه

الثالثة لو صرح المشهود عليه بعدالة الشاهدين يقبل شهادتهما عليه ويحكم بها وفاقا للتحرير والمسالك وعن مع الاستشكال في الاخير وللمحكي عن الاسكافي والتنقيح وشرح الايضاح وقواه بعض مشايخنا المعاصرين لا لما ذكره في الايضاح من انه اقر بوجود شرط الحكم وكل من اقر على نفسه بشيء نفذ عليه لمنع كون الاقرار بوجود الشرط اقرارا على نفسه لانه لا يلزم من وجوده الوجود ولان كونه اقرارا على نفسه وهو ود بل للمروي في تفسير الامام المشار اليه منكرا وفيه فاذا كان الشهود من اخلاط الناس لا يعرفون ولا قبيلة لهما ولا سوق ولا دار اقبل على المدعى عليه وقال ما تقول فيهما فان قال ما عرفنا الا خيرا غير انهما قد غلطا فيما شهدا علي انفذ عليه شهادتهما وان جرح عليهما وطعن في شهادتهما اصلح بين الخصم وخصمه او حلف على المدعى عليه وقطع الخصومة بينهما صلى الله عليه وآله وكون قوله ما عرفنا الا خيرا اعم من التعديل لشموله بصورة عدم معاشرة معهما الا في ايام قلايل جدا ومثله لا يفيد اجماعا غير ضاير لان خروج بعض صور المطلق بدليل لا يضر في الباقي ويختص القبول ح بحق ذلك الشخص المعدل فلا يثبت تعديله في حق غيره وهل يختص في حق ذلك الشخص بهذه الواقعة المخصوصة او يتعدى الى غيرها ايضا الظاهر الثاني اقتصارا فيما يخالف الاصل على مورد النص ولا يشترط في بيان المدعى عليه بلفظ الرواية اي ما عرفنا الا خيرا بل يكفي ما عرفنا الا عدلا او هو عادل بعد كونه عارفا بمعنى العدالة او ذكر ما يفيد معنى العدالة للاجماع المركب كذا لو ضم معه ذنبا لا ينافي العدالة كان يقول ما عرفنا الا خيرا الا انه قد لا يرد السلام او لم يرد سلامي او رايته يستمع الغيبة نادرا لما ذكر من الاجماع المركب ولو قال لا اعرفه الا صالحا او هو صادق او ثقة او خير او نحوه مما لا يفيد العدالة ولا يطابق الرواية لا يفيد لعدم ثبوت الاجماع المركب فيه ولا يقبل اعتراف وكيل المدعى عليه او وليه بالعدالة للاصل وظهور المدعى عليه في الرواية في الخصم نفسه ولا يوجب عدم سماع الدعوى منهما ايضا لما ذكر نعم يكون كل منهما شاهدا واحدا على التعديل ان كان مقبول الشهادة ثم ان قبول تعديل المدعى عليه انما هو اذا لم يعرفهما الحاكم بالفسق كما هو مورد الرواية والا فيرد شهادتهما البتة للاصل ولو جرحهما المدعى عليه بما هو فسق عنده لا عند الحاكم لاختلاف مذهبيهما فيه فلا يضر ايضا لما ذكر ولخروجه عن مورد الرواية ولو جرح المدعي شاهد نفسه اما للجهل بانه جرح او بان الجرح يرد الشهادة او لبيان الواقع كان يقول لي شاهدان فلان وفلان وان كانا فاسقين او غير مقبولي الشهادة فعلى تمامية الاستدلال بكونه اقرارا على نفسه يرد شهادتهما وعلى عدم تماميته كما هو الوجه فلا لخروجه عن مورد الرواية وعدم ثبوت الجرح بقوله فقط فلو عرف الحاكم عدالتهما له الحكم بها

يعتبر في كل من المعدل والجارح معرفة العدالة

الرابعة يعتبر في كل من المعدل والجارح مع ما يعتبر في الشاهد من العدالة والتعدد وعدم التهمة ان يعرف شرايط الجرح والتعديل واسبابهما ووجهه ظاهر فلو اعتبر في المزكي المعاشرة الباطنية المتقادمة المخبرة عن باطن حاله بحيث يعلم وجود العدالة كما قيل او الظن كفاية الظن وقد عرفت جلية الحال في ذلك وان المناط علم المزكي بحسن الظاهر الذي جعله الشارع مناطا وهو يحصل بالمعاشرة والاستفاضة من غير صعوبة ولا دليل على الاكتفاء بالظن ولا على اشتراط المعاشرة المخبرة عن الباطن ولا العلم الواقعي بوجود صفة العدالة لو اردنا معرفة نفس العدالة من غير توسط حسن الظاهر ينبغي اعتبار المعاشرة المخبرة عن الباطن والاكتفاء فيها بمرتبة من الظن لصعوبة العلم بالباطن وكيف كان فلا يعتبر المعاشرة في الجارح اذ الجرح يكفيه الاطلاع على موجب للفسق بالرؤية او السماع على وجه يوجب العلم بالفسق **الخامسة** المشهور بين الاصحاب كما صرح به جماعة كفاية الاطلاق في شهادة التعديل دون

الجرح

الجرح فيشترط في سماعه التفصيل استنادا الى ان التعديل بذكر السبب يتوقف على ذكر جميع اسبابه وهي كثيرة يعسر ضبطها وعدّها فلو توقف على
التفصيل لانسد باب التعديل الا نادرا وهو خلاف المعلوم من سيرة الاصحاب لكثرة وقوع التعديل منهم وعندهم بل اصل التفصيل فيه خلاف المعلوم من سيرتهم
بخلاف الجرح فانه يثبت بسبب واحد والحاصل ان مقتضى الاصل التوقف على التفصيل فيهما لما في اسبابهما من الاختلاف خرج عنه في التعديل بالدليل وبقي
في الجرح وهذا مراد من استند في الاول بالتعسر وفي الثاني الى الخطاء في مبنى الجرح لوقوع الاختلاف في اسبابه محتمل وممّا ذكرنا يظهر ضعف ما يرد به الثاني من اشتراك
سبب الاختلاف لوجوب التفصيل وامّا جعل احتمال الخطاء سندا ثانيا للتفصيل كبعضهم فظاهر الوهن جدا لظهور الاشتراك ثم انه يرد عليهم انه ان اريد
ان نفس التعسر يوجب رفع اليد عن التفصيل فبطلانه ظاهر اذ تعسر وجود الشرط لا يجوز الحكم بوجود المشروط بدونه وان اريد ان سيرة الاصحاب واجماعهم
دل على كفاية الاطلاق على النحو الذي اشرنا اليه ففيه انه ان اريد ان الثابت من تعسر التفصيل في التعديل وبناء جريان سيرتهم على قبول الاطلاق فيه مطلقا
يعني حتى من الجاهل بالاسباب او من لم يعلم حاله وحتى من غير من يعلم موافقته مع المعدل له فممنوع وان اريد في الجملة فغير مفيد وايضا ان اريد جريانها على الاكتفاء
بمطلق التعديل من غير تفصيل اصلا فممنوع وان اريد جريانها على عدم التوقف على ذكر جميع تفاصيل الاسباب فغير مفيد لهم فلعلّهم يكتفون بالميسور من التفصيل
كقول المعدل فلان مجتنب عن الكبائر غير مصر على الصغائر او اريد من ذلك مما يخبر عن حسن الظاهر وان لم يفصلوا في تعداد الكبائر والصغائر ومعنى
الاصرار ونحو ذلك وعن الفاضل القول بعكس المشهور فيوجب التفصيل في التعديل دون الجرح ولعله لكون العلم بالفسق سهلا لكل احد لحصوله بفعل
واحد فالخطاء فيه نادر لا يلتفت اليه بخلاف التعديل وفيه ان العلم بالفسق وان كان اسهل من التعديل ولكنه ايضا محل اختلاف كثير للاختلاف في
عدد الكبائر وفي معنى الاصرار ولامكان الخطاء في سبب ارتكاب ما يزعمه فسقا لجواز وجود عذر فيه وعن بعضهم كفاية الاطلاق فيهما لاجل ان العادل
لا يخبر عن وجود امر منوط باسباب مختلف فيها الا مع العلم بوجود المتفق عليه او ما هو مناط عند المخبر له وفيه انه يصح بالنسبة الى العالم بالاختلاف في جميع
الاسباب والبعيد عن الخطاء والاشتباه في درك المناط وعن آخرين التفصيل بكفاية الاطلاق عن العالم بالاسباب دون غيره ووجهه ظاهر وفيه ان مجرد العلم
بالاسباب دون العلم بالاختلاف فيها غير كاف لجواز بنائه على ما علمه اسبابا من غير اطلاع على الخلاف فيه وذهب جماعة منهم والد العلامة طاب ثراه في هد و
بعض مشايخنا المعاصرين ره الى كفاية الاطلاق ان علم المزكي والجارح بالاسباب وموافقة مذهبه للحاكم في اسبابهما تقليدا له او اجتهادا او عدم الكفاية
في غيره لان مثله لا يشهد على الاطلاق الا مع ثبوت الموجب لكان كذلك مع العلم بالاسباب والخلاف فيها ايضا وان لم يكن مذهبه موافقا لمذهب الحاكم و لا
العدالة والجرح لكان صحيحا لكن لم يعد مع الموافقة ايضا وبالجملة لا يظهر لاشتراط الموافقة وجه نعم لو قيل يشترط في كفاية الاطلاق علمه بالاسباب والاختلاف
او موافقته للحاكم في العدالة والجرح لكان صحيحا ومنه يظهر ضعف قول اللخمي المحكي عن الاسكافي من اعتبار التفصيل فيهما للاختلاف المذكور فان الكلام
فيمن يعرف طريقتهما فان لم يقبل قوله لعدالته كيف يقبل قوله في التفصيل فالاقوى كفاية الاطلاق من العالم بالاسباب وبالاختلاف فيهما او من الموافق
للحاكم ولو بالتقليد وعدم كفايته من غيرهما ثم في الاخير ايضا يختلف القدر المحتاج اليه من التفصيل بالنسبة الى الاشخاص فمنهم من يعلم انه يعرف
الواجبات والمحرمات وان لم يعلم انه يعرف الكبائر من الصغائر والاصرار من عدمه فلو قال لعاشرته مدة طويلة واطلعت على بواطنه ورايته مواظبا
على جميع الواجبات تاركا للمحرمات لكفى ومثل ذلك لو قال رايته مجتنبا عن الكبائر غير مصر على الصغائر لم يكف ومن علم معرفته الكبائر والاصرار والاتيان
فيها او علم موافقته للحاكم فيها يكفي ذلك عنه وهكذا في غير ذلك هذا واعلم انه فرق فيما ذكر بين القول بكفاية الشهادة العلمية او اشتراط كونها
مستندة الى الحس الا انه على الاخير يزاد الاستناد الى الحس فعلى كفاية الاطلاق يقول عاشرته مدة كذا فرايته عدلا او حسن الظاهر وعلى كفاية
العلمية يقول هو عدل او حسن الظاهر ثم انه حيث يكفي في التعديل بالاطلاق اما مطلقا كما هو المشهور او على احد التفاصيل المتقدمة فهو يحصل بكل
ما يفيد التعديل كقوله هو عدل او مقبول الشهادة او نحوهما ولا يحتاج الى ضم غيره وفاقا للوالد العلامة ره والمحقق الاردبيلي للاصل وظاهر بعضهم
كالشيخ في ط واعتبار لفظ عدل ويحتمل ان يكون المراد ما يفيد معناه فيتحد مع الاول وفي يه من اعتبار ضم احد الامرين من قوله لي وعلي او
مقبول الشهادة الى قوله هو عدل وحكاه في لك عن اكثر المتاخرين واحتج له بان العدل قد لا يقبل شهادته لغفلته وفيه ان المقام مقام التعديل دون
قبول الشهادة فقد يكون شريكا للمدعي او عدو والده وعلى هذا فقد يكون ضم لي وعلي مخلا اذ قد يكون عدلا ولا يقبل شهادته للمزكي لشركة او
عداوة ومن ذلك يظهر سائر الاقوال في المقام ايضا من غير اعتبار ضم لي وعلي خاصة او مقبول الشهادة كذلك ثم انه لو بين سبب الجرح بما يكون قذفا في غير محل
التذكية لا يكون قاذفا هنا كما صرح به في يره وعد وس لمحل الحاجة واذن الشريعة **السادسة** اذا تعارض الجرح والتعديل فان لم يتكاذبا كان شهد المزكي
بالعدالة مطلقا او مفصلا لكن من غير ضبط وقت معين وشهد الجارح بانه فعل ما يوجب الجرح في وقت معين قدم الجرح لحصول الشهادتين من غير تعارض
بينهما اصلا ومنه ما اذا كانا مطلقين وان تكاذبا بان شهد المعدل بانه كان في ذلك الوقت الذي شهد الجارح بفعل المعصية فيه في غير المكان الذي عينه للمعصية
فالوجه التوقف كما ذهب اليه الشيخ في ف ومرجعه الى التساقط ورجوع الدعوى الى الخلو عن البينة فدليله ظاهر وفيه ايضا الى الترجيح بالاكثرية والاعدلية
والاضبطية ولا ارى عليه دليلا والقول بالقرعة كان ممكنا لو كان بها قائل لكونها لكل امر مشكل ولبعض اخبار تعارض الشهود المتضمن للقرعة الا انه
متضمن لليمين المنتفية هنا اجماعا وقد يرجح التعديل فيما اذا شهد المعدل بالتوبة عن الجرح الذي شهد به الجارح وفي المسألة اقوال اخر موهونة
ذكرناها في مناهج الاحكام **السابعة** لا يجوز شهادة المزكي والجارح بهما على سبيل الاطلاق بشهادة العدلين عندهما وان كانت حجة لانتظاهر في

في تعارض الجرح والتعديل

[illegible]

في جواز السؤال عن التزكية سرا

العلم الواقعي وهو لا يحصل بقول العدلين وعلى اشتراط كون الشهادة حسية يكون الوجه اظهر وعليه يظهر عدم جواز الاطلاق باستصحاب العدالة بل يشترط بيان حقيقة الحال **الثامنة** قالوا ينبغي ان يكون السؤال عن التزكية سرا لانه اقرب الى صدق المعدل والجارح وابعد من التهمة قال في يره لجواز ان يتوسل الشاهد الى الاستمالة والتعرف الى المزكي بحسن الحال مضافا الى امكان حياء المزكي عن بيان ما عنده من الجرح **اقول** هذا انما يفيد اذا كان المراد من السر خفاء الشاهدين وقال والدي العلامة قدس سره لا بمحضر من الناس ومقتضاه الخفاء عن الناس ويدل عليه انه ربما كان عند المزكي الجرح ولا دليل على جواز اظهاره عند غير الحاكم لانه من الغيبة المحرمة واما الاستخفاء عن المتداعيين فلم اقف على مصرح به ولا دليل على رجحانه بل قد يرجح خلافه لانه ابعد من اتهام الحاكم وقد يحمل على ذلك ما قال في يره من قوله واذا عدله المزكون فللقاضي التوقف اذا انفرد بتسامع الفسق لانه محل الريبة بحمل التعديل على بيان الحال ولو كان فسقا وحمل التوقف على التوقف لجمعه المتداعيان وهو خلاف الظاهر جدا بل الظاهر ان مراده انه اذا شهد المزكون بعدالته وعلم الحاكم بالفسق فله ان يتوقف عن الحكم احترازا عن الريبة وفيه ان التوقف ايضا محل الريبة فلا يفيد بل له الحكم بمقتضى علمه كما في سائر معلوماته اذا لم يكن مفسدة في الريبة **التاسعة** قيل ينبغي للقاضي ان يعرف المزكي الخصمين لتجويز معرفته بعداوة بينهما او شركة وفيه ان الكلام في الجرح والتعديل دون غيرهما وثم يعلم عدم الحاجة الى تعريفه بسبب الشاهدين ايضا كما ذكره في س وغيره **العاشرة** اذا ثبت عدالة الشاهد عند الحاكم يحكم بالاستمرار عليها الى ان يظهر المنافي للاستصحاب الذي هو كالشاهدين حجة شرعية ومنه يظهر انه لو علم العدالة السابقة ولم يظهر لها مزيل يستصحبها من غير حاجة الى المزكي وكذا الجرح الا اذا ادعى حجة على حصول العلم بالخلاف فله احلافه كما مر وقيل انما يعمل بالاستصحاب اذا لم يمض مدة يمكن تغير حاله فيها والا جدد البحث ولا تقدير لتلك المدة بل بحسب ما يراه الحاكم وليس بجيد **الحادية عشر** قال في يره وعد لو اقام المدعي عليه بينة ان هذين الشاهدين شهدا بهذا الحق عند حاكم فرد شهادتهما بفسقهما بطلت شهادتهما **اقول** ان رد الشهادة اما يكون مع الحكم للمشهود عليه او بدونه بل برد الشهادة ولا يكون متوقفا ولا يحكم في الواقعة وعلى الاخير اما يكون الرد للفسق بعد دعوى المشهود عليه فسقهما وحكم الحاكم به لعلمه او لشهادة العدلين او الاستفاضة العلمية او بدون سبق دعوى فعلى الاول فلا شك في بطلان الشهادة بل عدم جواز سماع الشهادة للنزاع اذ لا يجوز سماع دعوى حكم فيها حاكم اخر وعلى الثاني فكذلك الثابت لان دعوى المشهود عليه فسق الشاهد من هذه الواقعة دعوى شرعية رفعها الى الحاكم وان كان لاجل امر اخر وحكم الحاكم بثبوت دعواه لان رد الشهادة هو الحكم بالثبوت فيجب امضاؤه وعلى الثالث فلا وجه لبطلان الشهادة وجعل انكار المدعى عليه دعوى لفسق الشهود ثم انفاذه يصرح بعدالتهما او لا يقبله الحاكم لعلمه بالفسق او عدم قبوله تعديل المدعى عليه وقد يصرح بعدم العلم بحالهما او لا يحضر ح وجه اخر لبطلان الشهادة لان الثابت عند مجتهد ان كان من قبيل الفتاوى ليس حجة على غيره وغير مقلديه وان كان من غيرها فليس حجة على احد الا ما كان حكما بعد التنازع والتراضي فيكون حجة في تلك الواقعة خاصة وعلى هذا فلو حكم بالفسق في الصورتين الاوليين ايضا يكون مخصوصا بهذا الحق من هذا المدعي على ذلك المدعى عليه خاصة ولا يتعدى الى غير ذلك المورد وكذلك التعديل عند حاكم اخر **الثانية عشر** لو رضي الخصم بان يحكم عليه بشهادة فاسق او فاسقين لم يصح ولو حكم وكذا ان رضي بالحكم بالتعديل بخط المزكي لانه ليس بمقبول ولو شهد عدلان بانه خطه او عرفه الحاكم **السادس** من شروط الشاهدين ان لا يكون متهما بلا خلاف يوجد كما قيل بل بالاجماع كما في لك وفيح وشرحه وغيرها للنصوص المستفيضة المعتضدة بالاعتبار كالصحاح الاربع احدها لابن سنان ما يرد من الشهود قال فقال الظنين والمتهم قال قلت فالفاسق والخائن قال ذلك يدخل في الظنين و ثانيها لسليمان بن خالد وهي كالاولى الا ان فيها والخصم مكان والمتهم وثالثها ورابعها لابي بصير وعبيد الله الحلبي وهما ايضا كالاولى الا ان زاد فيهما بعد والخصم المتهم وموثقة سماعة عما يرد من الشهود فقال المريب والخصم والشريك ودافع مغرم والاجير والعبد والتابع والمتهم كل هؤلاء ترد شهاداتهم وقريبة منها مرسلة يونس ورواية يحيى بن خالد الصيرفي في رجل مات وله ام ولد قد جعل له سيدها شيئا في حياته ثم مات قال فكتب عليه السلام لها ما اتاها به سيدها في حياته معروف ذلك لها يقبل على ذلك شهادة الرجل والمراة والخدم غير المتهمين ورواية سلمة وفيها ان المسلمين عدول بعضهم على بعض الا مجلودا في حد لم يتب منه او معروفا بشهادة زور او ظنينا والمروي في معاني الاخبار لا يجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا ذي غمر على اخيه ولا ظنين في ولاء ولا قرابة ولا القانع مع اهل البيت والرضوي واعلم انه لا يجوز شهادة شارب الخمر ولا اللاعب بالشطرنج والنرد ولا مقامر ولا تابع لمتبوع ولا اجير لصاحبه ولا امرأة لزوجها وموثقة محمد في رد رسول الله شهادة السائل الذي يسئل في كفه قال ابو جعفر عليه السلام لانه لا يؤمن على الشهادة وذلك لانه ان اعطي رضي وان منع سخط ودلت بعموم العلة على عدم قبول شهادة المتهم مطلقا ومعنى الظنين المتهم من الظنة بمعنى التهمة قال في الصحاح الظنين الرجل المتهم فيكون عطف المتهم عليه في بعض ما مر من الروايات عطفا تفسيريا ولا ينافيه تصريح الامام بدخول الفاسق والجائر في الظنين لدخولهما في المتهم ايضا وقد يقال ان المراد بالظنين المتهم في دينه ذكره في الوافي وعلى هذا فان اريد بالمتهم الاطلاق يكون من باب عطف العام على الخاص وان كان المراد منه المتهم في هذه الشهادة بخصوصها يكون عطفا متغايرا ويمكن ان يكون المراد بالظنين المتهم مطلقا وبالمتهم المتهم في هذه الشهادة فيكون من باب عطف الخاص على العام وكيف كان فلا ريب في دلالة هذه الاخبار على رد شهادة المتهم في هذه الشهادة كما هو المقصود من المسئلة والمراد في المسئلة بالمتهم من يكون معه حالة موهمة لكذبه اي توجب ظن ميله في الشهادة وكذبه فيها سواء كانت هذه الحالة موجبة لظن الكذب مطلقا ككونه معروفا بالكذب او بشهادة الزور او بالارتشاء للشهادة او بالرضاء بالعطاء والسخط بالمنع كما ذكره في السائل بالكف او لظن كذبه لشخص خاص او على شخص خاص كصداقة او عداوة او في واقعة خاصة لرجوع النفع او الضرر فيها عليه وليس المراد كون الحالة صالحة لايجاب ظن الميل ولو لم يوجبه بالفعل لمعارضة حالة اخرى كصديق له المرتبة العليا من التدين والعدالة

في عدم جواز سماع دعوى فسق الشاهد ... الخصم

فان الصداقة

كتاب القضاء
في الشهادات

فان الصداقة وان كانت معرضا لذلك الظن ولكن العدالة ودبانته مانعة عن هذا التوهم والظن انه مع ذلك ليس منها لغة ولا عرفا بل المراد كونها موجبة لذلك الظن بالفعل ثم لا يتوهم ان كون الشخص كذلك ينافى كونه عادلا لان شهادة الزور والميل فى الشهادة من المعاصى الكبيرة فلا يجتمع ظنها فى حق شخص مع معرفة عدالته التى هى العلم باجتناب الكباير او الظن به لا اقل اذ لو كان ذلك منافيا لها لزم رد شهادة عادل جرحه فاسق او عادل واحد لو حصل الظن بقوله او عدلان بالمظنة اى اخبرا بظن جرح فيه اذا اوجب ذلك ظن الجرح او مضت مدة وحصلت امور لم يعلم انتفاء العدالة لزاما لامع ان كل ذلك مخالف للاجماع المقطوع به والحل ان ذلك الظن وان كان منافيا لمعرفة العدالة الواقعية ولكنه غير مناف لمعرفة العدالة الشرعية التى هى مناط قبول الشهادة لان الشارع اقام استصحاب العدالة مقام العلم بها واوصانا وامر بعدم نقض العلم بها بالشك ولا بالظن فمثل ذلك الشخص عادل شرعا فان ميل لو عرف او لا انه بحيث لو كان فى مقام جر نفع او دفع ضر او عداوة او صداقة او نحو ذلك لا يميل فى الشهادة فكيف اتهم بذلك ح وظن الميل وان لم يعرف كذلك او عرفه انه لو كان كذلك يظن به الميل فلم يعرفه بالعدالة اولا فكيف يستصحبها اذا لم يعرفه اولا بانه اذا خلى مع اجنبية حسناء لا يزنى بها او عرفه انه لو حصلت له تلك الخلوة يظن به الزنا قلنا نقول انه عرفه انه لو كان فى مقام النفع او دفع الضر ونحوهما لا يشهد لو كان مخالفا للواقع واتفق انه شهد وظن به مخالفة الواقع كما ان من عرفناه بالعدالة نعرفه انه لا يزنى ولا يرتكبه البتة فاتفق انا رايناه فى خلوة مع اجنبية ذات جمال وبها معروف بعدم العفة محلولى الازار فنحن نظن به الزنا ولا ينافى ذلك علمنا بعدالته اولا فكذا هنا فلا نعرفه اولا انه لا يشهد بخلاف الواقع فاتفق انه شهد وظننا به خلاف الواقع وذلك لا ينافى معرفة العدالة اولا كما لا ينافيها فى المثال المذكور ولا يقال انه ان عرفنه انه لو خلى مع المرأة الكذائية وحلا ازارها يظن انه يزنى فلم يعرف عدالته وان لم يظن فكيف ظننته بعد المشاهدة وظهر من ذلك معارضة الاخبار الواردة لشهادة المتهم مع اخبار قبول شهادة العادل بالعموم والخصوص من وجه وحيث لا مرجح لاحدهما على الاخر فيجب الرجوع الى حكم الاصول وهو هنا مع عدم القبول مط لا يقال بعد تعارض الفريقين يبقى عمومات قبول شهادة المسلم ومن ولد على الفطرة والرجل الواحد مع اليمين ونحوها بلا معارض فكيف فيكون الاصل مع القبول قلنا تعارض اخبار رد شهادة المتهم مع هذه الاخبار ايض وتعارضها مع التعارض الاول فى مرتبة واحدة فيرجع الى الاصل الاولى كما بيناه مفصلا فى العوايد الا انه لا يمكن منع عدم المرجح بل الترجيح لعمومات قبول شهادة العدل لموافقة الكتاب نحو قوله سبحانه فاشهدوا ذوى عدل بل شهادة مطلق المسلم لقوله سبحانه فاستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله عز شانه فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن فى البيوت وغير ذلك وهى من اعظم المرجحات المنصوصة بل بالاحدثية التى هى ايض من المرجحات المنصوصة المعتنى بها عند القدماء ايض فان من اخبار القبول ما روى عن العسكرى عم وبالاكثرية عددا التى مرجعها الى الاشهرية رواية وهى ايض من المرجحات المنصوصة فان روايات قبول خبر العدل والخير والصالح والمرضى والمسلم ونحوها مما تجاوز حد الحصر وليست روايات رد شهادة المتهم بالنسبة اليها الا اقل من نصف عشر بل اقل وبالاصرحية دلالة فان صراحة روايات القبول واضحة غاية الوضوح وليست روايات الرد بتلك المثابة فان منها ما اقتصر فيه على الظنين وفسره الصدوق فى معانى الاخبار بالمتهم فى دينه وكذا صاحب الوافى وهذا المعنى غير مراد فى هذه المسئلة وفى خمسة روايات منها فى معانى الاخبار بالظنين فى الولاء والقرابة وفسره الصدوق بالمتهم بالدعاء الى غير ابيه والمتولى لغير مواليه وهو ايض غير المطلوب هنا ومنها ما صرح فيه بالمتهم وفيه اجمال من وجوه الاول من جهة المعنى فان المراد منه يمكن ان يكون من اوهم فى حقه بشئ قبيح وان لم يظن كما هو مقتضى مبدء الاشتقاق وان يكون من نسب اليه بشئ قبيح وهو محل استعماله فى الاكثر عرفا وان لم يقطع بل ولم يظن فى حقه وان يكون ما ذكرنا سابقا من ظن انه من كان له حالة لاجلها قبيح والثانى من جهة ما اتهم به وفيه فانه يمكن ان يكون الدين والفسق والمعاصى الخاصة والكذب فى الشهادة وخصوص هذه الشهادة وقيل المراد هنا من اتهم بجر نفع لنفسه او دفع ضر منه والثالث من جهة من اتهم عنده فان شخصا قد يكون متهما عند شخص دون غيره ويصدق عليه المتهم وليس المراد هنا الا المتهم عند الحاكم بشهادة الزور اى المظنون كونه مايلا عن الحق فى الشهادة والحمل على ذلك المعنى لا دليل عليه بل قد يوجب اخراج الاكثر وكذا الحمل على جميع معانيه بجميع احتمالاته يوجب خروج الاكثر ومع ذلك جعل فى الموثقة معطوفا على المريب الذى هو ظاهر فيما يريبه نه هنا وظاهر العطف التغاير هذا مضافا الى ما يوهن دلالتها ويوجب اجمالها من جهة عمل الاصحاب ايض حيث انهم ذكروا اشياء كثيرة فى موجبات التهمة ولم يردوا بها الشهادة كشهادة الرجل لزوجته والمرأة لزوجها والوالد لولده والولد لوالده وشهادة الاخ والصديق والاجير والضيف والوارث وشهادة رجلين شهدا ايض لهما مع تصريحهم بان هذه الامور موارد للتهمة واختلفوا فى اشياء كثيرة ايض كشهادة الوصى والوكيل ورفقاء القافلة وغرماء المديون ونحوها حتى قال المحقق الاردبيلى والظاهر انه ليس كل متهم مردودا بل افراد من المتهم وليس لهم فى رد شهادة المتهم ضابطة وعدوا مواضع كثيرة يقبل فيها الشهادة فقال ولا شك ان التهمة هنا ايض موجودة فقال وبالجملة العدالة مانعة من رد الشهادة وسبب لقبولها ومجرد التهمة وان تهمة كانت ليس سببا للرد فان العدالة تمنع الخيانة وان كان له فيها نفع انتهى وقال بعض مشايخنا المعاصرين فى بيان وجه الاستشكال فى غير محل الاجماع منشأ من الاتفاق على كل من ردها بها يعنى رد الشهادة بالتهمة وقبولها معها مع عدم وضوح الفرق بين المقامين مع اشتراكهما فى اصل التهمة ولم يذكروا لها ضابطة يرجع اليها فى تميز المانع منها عن قبول الشهادة والجامع منها معه انتهى وقال شيخنا الشهيد الثانى فى شرحه ولا يقدح مطلق التهمة ونحوه وقال الشهيد فى شرح الارشاد قد يدعى الاجماع عليه قال وليس كل تهمة يدفع بها الشهادة بالاجماع انتهى ويظهر من جميع ذلك انه لا اثبات اجماع بل ولا شهرة على جعلهم التهمة من حيث هى مانعة من قبول الشهادة وان بناءهم فى الرد والقبول على امر اخر وراءها ويؤكد ذلك ما نرى من ان فى كثير من

في بيان ترجيح اكثرية العدد

المواقع التي يقولون بالرد للتهمة في جميع افرادها لا يتحقق التهمة في الجميع فان من مواقعها جار النفع والشريك فانا لو راينا عادلا متدينا دخلنا معه في حسابها انه يقر بالمأت والالوف لمحاسبها مع ذهول المحاسب عنها او شاهدناها مرارا كثيرة انه يشهد على نفسه بالالف فيشهد لشريك له بدينار او من من الحنطة فيما له ايضا فيه الشركة لا يتهم عندنا بجر النفع اصلا مع انهم لا يقبلون شهادته ويذكرونه في افراد الجار للنفع والشريك المردوده شهادتهما للتهمة وكذا الوصي العادل الذي شاهدناه مرارا انه رد الوصية اذا اطلع عليه في جوف الموصي ولم يتعرض لها مع انها جاز له وابتلى في موضع بوصية استيجار صلوة وصيام الميت مع انه في التوكيل فقال الورثة انه عشرون سنة مثلا واعطوا ما بازائها فوكل الوصي غيره في استيجارها واعطى اجره له من ماله ثم شهد الوصي بان الموصي به اثنى وعشرون سنة مثلا كيف يكون محلا للتهمة وكذا فيما لو شهد شريك ببيع شريكه الاخر الشقص فيقال يرد مطلقا لانه لاجل استحقاق الشفعة محل للتهمة مع انه يمكن ان يعلم انه كان يباع هذا الشقص لهذا الشريك امس باقل من ذلك الثمن ولم يرغب فيه ويعلم انه ليس له ثمنه بحيث لا يحتمل في حقه ارادة الاخذ بالشفعة وعدوا من مواضع التهمة التبرع بالاداء والحرص على الشهادة مع انا شاهدنا غير مرة ان الاول كان لشغل له يستعجل فيه بالتوقف على السؤال او يتعجب في انكار الخصم وكذا الثاني كان لمحض التدين وارادة دفع الظلم ونحو ذلك ويظهر من ذلك ايضا ان التهمة ليست امر امضبوطة من حيث المورد فانها يختلف باختلاف عدالة الشاهد وشرفه وملاحظة احواله وقدر النفع وبالامور الخارجية وباطلاع الحاكم عن حال الشاهد وعدم وجود مورد يوهم الناس ولا يتوهمه الحاكم لمعرفته ببواطن الشاهد واحواله ويستبعد جعل الشارع مثل ذلك مناطا للحكم وايضا من اسباب التهمة اخبار عادل او فاسقين بكذب الشاهد في الواقعة او باخذه الجعل للشهادة فانه متهم ح غالبا ولا يرد شهادته لذلك ويظهر من جميع ذلك ان مبنى عمل الاصحاب في رد الشهادة بالتهمة وعدها غير معلوم ولا مضبوط والظاهر انهم يريدون بها غالبا في مواضع يكون فيها دليل اخر ايضا بل شئ منها لم يوجد فيه دليل اخر وورد بها الشهادة وهذا نوهن اخبار الرد بها ودلالتها ويظهر مما ذكر من الجميع وجه حجية اخبار الرد عن اخبار قبول خبر العدل بمراتب كثيرة بل لنا ان نقول انه يمكن ان يكون المراد بالمتهم في تلك الاخبار مجهول الحال حيث ان الغالب فيه انه ثبوت العدالة لا يحصل التهمة ويمكن ان يكون المراد ولعله الظاهر المتهم اولا بفعل المعاصي او بمعصية مخصوصة او بالكذب او شهادة الزور وغيره فقبول الشهادة لانه ليس بعادل معروف لانه لم يعرف مع ذلك الوصف اولا بالعدالة فيكون المراد به عدم عدالة المتهم اولا الا ان يكون بعد اولا بالعدالة ثم بهم حتى يستصحب عدالته والحاصل ان المراد به ان من كان منهما ابتداء ليس مقبول الشهادة اي ليس عادلا كما ان المظنون فسقه او المشكوك اولا ليس بعادل وان حكم بعدالته لو حصل الشك بعد المعرفة فان قيل في صحيحة البجلي ان رسول الله صلعم بينما هو بخيبر اذ فقدت الانصار رجلا منهم فوجدوه قتيلا فقالت الانصار ان فلان اليهودي قتل صاحبنا فقال رسول الله صلعم للطالبين اقيموا رجلين عدلين من غيركم اقده برمته الحديث وفي صحيحة زرارة ان رجلا من الانصار وجد قتيلا في قليب من قلب اليهود فاتوا رسول الله فقالوا يا رسول الله انا وجدنا رجلا منا قتيلا في قليب من قلب اليهود فقال ايتوني بشاهدين من غيركم الحديث فان المراد بالشاهدين في الثانية ايضا العدلان فدلتا على عدم قبول العدلين منهم وظاهر ان جميعهم لم يكونوا اولياء الدم ومع ذلك طلب العدلين من الغير وما هو الا لاجل التهمة فلم يقبل شهادة العدلين في مواضع التهمة والصحيحتان لاختصاصهما بالعدلين يكونان اخصين مطلقا من جميع عمومات القبول واطلاقاتها فيجب تخصيصها بهما كما هو القاعدة قلنا اولا انه لم يدل على عدم قبول العدلين منهم وطلب العدلين من غيرهم لا يستلزم رد عدل التهمة ثانيا انه لو كان الرد هنا للتهمة لكانت لاجل الصداقة او العداوة الدينية او القرابة او اتحاد القبيلة وليس شئ منها يرد به الشهادة اجماعا ونصا كما يأتي وثالثا انه يمكن ان يكون ذلك لاجل كونهم كلهم اولياء الدم او كلهم مدعين كما يصرح به قوله فقال رسول الله للطالبين غاية الامر يكون ادعاء بعضهم ولاية وبعض اخوه وكالة او تبرعا او نحو ذلك ومما ذكرنا انه لا دليل تاما على اشتراط ذلك الشرط والاجماعات المنقولة غير ثابتة وارادته في الجملة منها ممكنة بل كما عرفت متعينة ولو سلم الاطلاق فهي غير حجة فالصواب نفع اليد عنه والرجوع في الموارد التي ذكروها الى دليل اخر فان وجد سبب موجب للرد غير التهمة من اجماع او دليل غيره فيجعل عنوان الشرط هو ذلك المورد بخصوصه ويرد به وما ليس له سبب اخر والمورد هو سبب التهمة خاصة قبلت الشهادة ونفي الاشتراط وصرح بذلك المحقق الاردبيلي قال في مسئلة احتفاء الشاهد للتحمل ليس مطلق التهمة رادا وانما يرد بالتهمة اذا ثبت كونها رادة بالنص او الاجماع الا ان المتاخرين لما ذكروا جميع تلك الموارد في مطاوي ذلك العنوان نحن ايضا نذكرها فيه ونتكلم فيها في مسائل

المسئلة الاولى

لا يقبل شهادة يجر بها نفعا الى الشاهد بالاجماع في الجملة للاصل الخالي عن المعارض بالمرة لاختصاص اطلاقات قبول الشاهد وعموماته بحكم الاجماع القطعي والتبادر الظهوري بل النصية في كثير من الاخبار بالشاهد للغير حتى في صحيحة ابن ابي يعفور حيث قال حتى يقبل شهادته لهم وعليهم فيبقى الشهادة للنفس تحت الاصل ويدل عليه ايضا نحو قوله في الروايات الكثيرة عن الرجل يدعى قبل الرجل الحق فلا يكون له بينة بماله قال فيمين المدعى عليه فان حلف فلا حق له ولو كانت شهادته لنفسه مقبولة لما توجه الحلف الى المدعى عليه ولم يسقط حقه بحلفه بل يحلف نفسه واصرح من الجميع مرسلة يونس المصرحة بان استخراج الحقوق باربعة وجوه الى ان قال فان لم يكن له رجلان فرجل ويمين المدعي فان لم يكن شاهد فاليمين على المدعى عليه حيث نفى كون نفسه شاهدا وعلى هذا فيدل على عدم قبولها في كل موضع من موارد الشركة حصلت فيه التهمة اولا ويدل عليه ايضا الروايات المتقدمة لفراغها عن معارضة عمومات قبول الشهادة بل يدل ايضا عليه الروايات المتقدمة المصرحة بعدم قبول رواية الخصم لانه يكون ح خصما اذا كان طالبا للنفع بل يدل عليه ايضا في خصوص العادل مرسلة ابان عن شريكين شهد احدهما لصاحبه قال يجوز شهادته الا في شئ له فيه نصيب فان قوله يجوز شهادته يخصصه بالعادل فهي يعارض جميع عمومات القبول لو سلم بالعموم والخصوص المطلقين فيخصصها وهو يمنع عن كون الشهادة المشتركة بين النفس والغير مطلقا ايضا بمعنى ان اصل شهادته ولو في حصة الغير

قبول

في عدم قبول شهادة من يجر بشهادته نفعا اليه

ابضعه دوة

ايضاً مردودة واخرى[ما] يدل على رد شهادة فيما للشاهد فيه نصيب ولا يفيد اختصاص السؤال بالشريك انه بعد رد شهادة شريك شخص في كل ما له فيه نصيب بعد شهادة غير الشريك ايضاً بالاجماع المركب بل يمكن دعوى ظهور العموم ايضاً فيما كان مخصوصاً بالغير فلا يشمل الشهادة المشتركة والرضوى ولا يجوز شهادة الرجل لشريكه الا فيما يعود نفعه اليه واما موثقة البصري عن ثلثة شركاء ادعى واحد شهد الاثنان قال يجوز فعارضة مع موثقة الاخرى عن ثلثة شركاء شهد اثنان على واحد قال لا يجوز شهادتهما مع انه يجب الجمع بينهما بحمل الاولى على ما لم يكن له فيه نصيب بشهادة المرسلة المذكورة فقد ظهر مما ذكر ان المانع عن القبول هو كونها شهادة لنفسه ايضاً ووجوب نصيب له فيه ويحصل حق له دون مجرد الاتهام فلا يقبل ولو لم يكن ريبة ولا تهمة ولا خصومة للشاهد في حقه ايضاً ثم الشهادة الجارة للنفع المردودة اعم من ان يكون النفع ثبوت عين له او منفعة او حق او سلطنة بولاية او وكالة او نحو ذلك لصدق الشهادة للنفس في الجميع وصدق المدعي والخصم لو كان في مقام مطالبة حقه وصدق انه شئ له فيه نصيب وانه يعود اليه نفعه مطلقاً ولو لم يدعه ولم يطلبه وكذا يعم ما كان دلالة الشهادة على نصيبه بالمطابقة بان يشهد على حقه فقط او بالتضمن بان يشهد على ما هو شريك فيه انه منصوب في يد فلان او بالالتزام بان يشهد على شئ لشخص اخر يستلزم ذلك ثبوت حق له ايضاً كان يشهد الوصي على دين للموصي واحد الشريكين على بيع احدهما شقصه المستلزم لثبوت حق الشفعة له لصدق العنوان في الكل او يشهد احد الشريكين للاخر بثبوت ما يدعيه من المال المشترك فانه وان كان يشهد للغير ولكنه يستلزم ثبوت حق له ايضاً لا يقال انه يثبت ما شهد به لغيره دون ما يتعلق بنفسه قلنا يلزم وجود الملزوم بدون اللازم من غير دليل رافع للملازمة والحاصل انه لو قبلت شهادته فاما يقبل في اللازم والملزوم معاً او في الملزوم اي حق الغير خاصة او لا يقبل في شئ منهما والاول باطل والثاني كذلك لعدم تخلف اللازم عن الملزوم فتعين الثالث فان قيل لم لا يحكم بانتفاء الملازمة هنا لعموم ادلة قبول الشهادة للغير كما قبلت في حكم الحاكم لشريكه قلنا لان في دليل نفوذ حكم الحاكم على الغير كان يوجب ثبوت الحق للشريك والاجماع كان انتفاء ثبوت حقه وبالاول ثبت الحق للشريك وبالثاني يخصص عموم الملازمة ولا دليل هنا على قبول الشهادة للشريك اذ عرفت ظهور العموم في الشهادة المخصوصة بالغير بل تصريح المرسلة والرضوي بعدم قبول شهادة نفع العادل فيما له نصيب فيه او له فان قلت لم ما قلت ان عموم الحكم ظاهرة في الحكم للغير ايضاً خاصة قلنا هو كذلك والحكم في المورد ايضاً مخصوص بالغير اذ لا يتحقق حكم الا مع سبق الدعوى والمفروض اختصاص الغير بالدعوى والحكم به بخلاف الشهادة فانها لا يتوقف على سبق الدعوى بل هي مشتركة اذا كان المشهود به مشتركاً مع ان النص على عدم قبول شهادة العادل فيما له نصيب موجود وليس كذلك الحكم ثم انه يتفرع على تلك المسئلة فروع منها رد شهادة الشريك لشريكه فيما هو شريك فيه اذا لم يكن مقسوماً ويدل عليه مضافاً الى ما ذكرنا المرسلة والموثقة المتقدمتان وكذا موثقة سماعة المتقدمة الخالية جميعاً عن معارضة عموم قبول الشهادة والاطلاقات بالتقريب المتقدم ومنها رد شهادة صاحب الدين للمعسر المحجور عليه بفلس اذ لو قلنا بانتقال المال الى الغرماء فهو يكون شريكاً والا فيكون له حق التسلط على استيفاء نصيبه منه وقال المحقق الاردبيلي فيه وفي سابقه ولعله لا خلاف فيهما ومنها شهادة الشريك لبيع الشقص الذي فيه الشفعة اذ فيه نصيب حق الشفعة للشاهد ويعود نفعها اليه ويستلزم ثبوت البيع لثبوت الحق له وهو شهادة للنفس والغير انصدق الشهادة لا يتوقف على قصد ذلك مخصوصة بل يكون في صدقها قصد ما يتضمنه او يستلزمه ومنها شهادة المولى لمملوكه المأذون لان ماله للمولى ومنها شهادة الغريم للميت المستوعب دينه تركته لانتقالها الى الغرماء واما في غير المستوعب فلا بد لعدم نصيب ولا تسلط له فيه ومنها شهادة الوصي في محل تصرفه وولايته والوكيل لموكله فيما هو وكيل فيه لاستلزامها ثبوت حق التسلط بالوصاية والوكالة له وادعى في الكفاية شهرة الرد فيهما بل قيل في الاول كاد ان يكون اجماعاً ويدل عليه صدر مكاتبة الصفار الصحيحة هل تقبل شهادة الوصي للميت بدين له على رجل مع شاهد اخر عدل فوقع اذا شهد معه اخر عدل فعلى المدعي يمين فلو لو كانت شهادة الوصي مقبولة ما احتاج الى اليمين والحكم في صورة الرد ايضاً كذلك وجعلها المحقق الاردبيلي مؤيدة للقبول ولا وجه له واما ما بعدها كذكر يجوز للوصي ان يشهد لوارث الميت صغيراً او كبيراً بحق له على الميت او غيره وهو القابض للوارث الصغير وليس للكبير بقابض فوقع نعم ينبغي للوصي ان يشهد بالحق ولا يكتم الشهادة فلا يدل الا على جواز شهادته ولا شك فيه لا على قبولها ولذا قال ينبغي ان يشهد ولا يكتم فان قيل لم قلت بالقبول في الحكومة ولا تقول به في الشهادة قلنا لان دليل نفوذ الحكم على الغير مطلقاً يثبت حق المولى عليه والملازمة يثبت تسلط الولي حيث لا اجماع على عدم سريان الحكم اليه وعلى عدم حصول التسلط له واما في الشهادة وان لم يثبت اجماع على عدم السراية ولكن لا دليل على قبول الشهادة المتضمنة لحق الشاهد ايضاً بل قد عرفت الدليل على عدمه فلا يثبت الملزوم حتى ينفع الملازمة وحكي عن الاسكافي القبول فيهما ويظهر من بعض قول الشيخ به ايضاً وتنظر فيهما في اللمعة وس وان كان ظاهره بعد النظر الفتوى بالرد ومال الى القبول فيهما المحقق الاردبيلي استناداً الى قبول شهادة العدل ومنع التهمة وايده بالمكاتبة المتقدمة وظهر حال الجميع مما ذكرنا ومنها شهادة الوارث لجرح مورثه عند الجرح وامكان السراية فان الدية يجب له عند الموت ذكره في يه وعد وح شا وس ولك والكف ودليلهم في رده هو وجود التهمة وقد عرفت حالها ولا نصيب للشاهد حين الشهادة فلا يشمله سائر ادلة المنع والجرح اكثرهم صرحوا بقبول شهادة شخص لثبوت مال المورث لو كان مال وقت الشهادة مجروحاً او مريضاً قبل شهادته لو اذن في شا للاردبيلي وان كان يتفق موته بعد شهادته واستندوا في القبول الى انه اثبات مال المورث لا لنفسه وجود النفع اليه غير معلوم لاحتمال ان يموت قبله ولا يخفى انه ان كان المناط التهمة فان وجدت فموجودة فيهما وان كان غيرها فلا نعلم وجوده فيهما واحتمال التقدم موت الوارث فيهما متحقق وما ذكره في شا في وجه الفرق بان الموجب لانتقال المال الى الوارث في الاول الجراحة وهي تثبت بالشهادة فلا يقبل وفي الثاني الموت وهو غير ثابت بالشهادة فيقبل فهو غريب لان سبب الانتقال في الاول ايضاً هو الموت دون الجرح وان كان هو سبباً

نع

[illegible]

عموماً

للموت فالاقوى فيهما القبول ثم بما ذكرنا يظهر جلية الحال فى سائر الفروع التى يرد عليك **الثانية** لا يقبل شهادة من يدفع بها ضررا عن الشاهد كشهادة العاقلة بجرح شهود قتل الخطاء وشهادة الوصى والوكيل بجرح شهود المدعى للمال الذى للموكل والوصى اخذه بلا خلاف فيه وان وقع الخلاف فى الاخير من انه هل هو دفع ضرر ام لا والظاهر انه فيهما ايضا دفع ضرر وفيه وشهادة الجميع لانها ايضا شهادة للنفس عرفا وتجر بها نفعا لنفسه فلا يشملها عمومات القبول فيبقى تحت الاصل ويدل على رده مرسلة ابان من حيث ان فيه نصيبا للشاهد ايضا وموثقة سماعة من حيث ان فى الشهادة دفع مغرم عن نفسه ولا يعارضهما العمومات لعدم شمولها ولا اقل من عدم العلم بشمولها لها **الثالثة** قالوا لا يقبل شهادة ذى العداوة الدنيوية على عدوه ويقبل له ولغيره وعليه اذا كانت لا يتضمن فسقا بلا خلاف فيهما كما قيل بل عليهما الاجماع فى شرح الشرائع للمحقق الاردبيلى وظاهر الكفاية الاجماع فى الاول والكل فى الثانى دليل الثانى واضح واما الاول فيستدل له بانه من اسباب التهمة وبالروايات المتقدمة الرادة لشهادة الخصم الصادق على العدو حقيقة بل هو معناها المطابقى وبرواية معانى الاخبار المتقدمة حيث قال ولا ذى غمر على اخيه قال الصدوق الغمر الشحناء والعداوة ورواية السكونى لا تقبل شهادة ذى شحناء او ذى مخزية فى الدين والشحناء العداوة ويرد على الاول عامة مضافا الى منع كونها من اسباب التهمة مطلقا فان العداوة اذا كانت ناشئة عن سبب مقتض لها كفرية عظيمة كقتل ولد او والد او نحوه وكان العدو فى غاية العدالة قد يعفو عن قوده ويحيل امره الى الله ولا يرتضى بغيبته و ان فرح قلبا بمساءته فلا نسلم حصول التهمة سيما اذا كانت الدعوى عليه شيئا قليلا فى غاية القلة وعلى الثانى ايضا ما سبق فى روايات التهمة ومرجوحيتها عن معارضاتها فان الخصم ايضا كالمتهم اعم من وجه من العدو ونحوه مضافا الى عدم معلومية صدق الخصم على من لم يظهر العداوة ولم يرد المكافات والمخاصمة وعلى الثالث ايضا المعارضة المذكورة مع المرجوحية فان ثبت اجماع على الرد فهو والا فالقبول اظهر الا ان يخرج العداوة عن العدالة بافضائها الى ارتكاب كبيرة من قذف ونحوه او الى اصرار على صغيرة من غيبة او اهانة او نحوهما وقد يقال بان مع العداوة الدنيوية يشكل فرض حصول العدالة لان عداوة المؤمن وبغضه لا لامر دينى معصية مع انهم ذكروا فى تفسير العداوة ان يسره مساءته ويغتم بمسرته وزاد بعضهم ان يتمنى زوال نعمه والكل معاصى عظيمة والاصرار عليها كبيرة ولو لم نقل كل منها بنفسه من الكبائر وعلى هذا فكيف يجتمع تلك العداوة مع قبول الشهادة حتى يحتاج الى اشتراط انتفائها ايضا والتحقيق ان العداوة القلبية ليست امرا اختياريا يترتب عليها معصية وكذا السرور بالمساءة والمساءة بالسرور فان من قتل ولده شخص او هتك عرضه بهرية عظيمة او زنى بامراته او لاط بولده يسره مساءته ويغتم لسروره ولو لا من جهة كون تلك الامور معصية وليس ذلك السرور والمساءة امرا يكون تحت اختياره حتى يكلف بعدمه بل ربما لا يرضى بتلك المسرة والمساءة لنفسه ويجاهد فى دفعهما ولكنه يحتاج الى زمان طويل ومجاهدة عظيمة وما ورد فى ذم العداوة والبغض فالمراد انهما صفتان ذميمتان كالجبن وحب الدنيا يجب المجاهدة فى دفعهما وجعلهما من المعاصى انما هو اذا اظهر آثارهما وفعل ما يوجب ضرر العدو لا مطلقا وح فلا شك فى الخروج عن العدالة ان اظهرها بكبيرة او فعل صغيرة فلا يلزم اشكال اصلا ولا يحتاج الى الوجوه التى ذكروها لدفع الاشكال من الحمل على عداوة غير المؤمن او العداوة بغير موجب وعدم حرمة ما كانت لموجب او عدها من الصغاير مع تفسير الاصرار بالاكثار دون الاستمرار وفرض الشهادة فى بدو الامر من غير حصول استمرار او نحو ذلك **الرابعة** النسب و القرابة لا يمنعان من قبول الشهادة الا ما يجيء استثناؤه باجماع الطائفة المحقق والمحكى عن الانتصار والغنية وغيرهما فيقبل من الوالد لولده وعليه ومن الولد لوالده والاخ لاخيه وعليه للعمومات وخصوص المستفيضة كالصحاح الثلث للحلبى وابن ابى عمير وعمار بن مروان والموثقين لسماعة ورواية السكونى ولا يشترط فى قبول شهادة القريب ضم شاهد اخر عدل اجنبى لكمال العدد فيكفى ضم قريب اخر مماثله او غير مماثلة للكمال ويكفى به انضمام اليمين للعمومات خلافا للمحكى عن نهاية الشيخ للتوقيع الاخيرة ان شهادة الاخ لاخيه تجوز اذا كان مرضيا ومعه شاهد اخر وهى مع ضعفها بالشذوذ واخصيتها عن المدعى غير دالة على المطلوب اذ ليس فيها تصريح بالاجنبى فيمكن ان يكون المطلوب اكمال العدد بل يمكن ذلك التوجيه فى كلام المخالف ايضا واستثنى من الاسباب الولد اذا شهد على ابيه فلا يقبل على الاصح وفاقا لاكثر القدماء والمتاخرين كالصدوقين والشيخين والقاضى والديلمى وابن حمزة والحلى والمحقق والفاضل فى اكثر كتبه وولده فى الايضاح والشهيد فى النكت وغيرهم وعليه دعوى الشهرة فى لف وير وس ولك والكف وغيرها بل دعوى الاجماع عن ف والانتصار والموصليات للسيد والسرائر والغنية ولكن خص فى الاخير الاجماع بصورة حيوة الاب لمرسلة يه المنجبر ارسالها بما مر لا يقبل شهادة الولد على والده وفى الانتصار ومما انفردت به الامامية القول بجواز شهادة ذوى الارحام و القرابات بعضهم لبعض اذا كانوا عدولا من غير استثناء لاحد الا ما يذهب اليه بعض اصحابنا معتمدا على خبر يروونه من انه لا يجوز شهادة الولد على الوالد وان جازت شهادته له انتهى وهذا ايضا خبر اخر مرسل معاضد للاول منجبر بما هو به انجبر ولا يرد عليهما ما اوردناه على اخبار التهمة من المعارضة لما ذكر بالعموم من وجه لان تخصيص عدم القبول فيهما بما اذا كان على الوالد مشعر بارادة العدل لان غيره لا يقبل شهادته لا له ولا عليه ولا لغيره وعليه بل فى التوقيع الاخيرة تصريح بالاختصاص حيث قال وان جازت شهادته له فانه لا يجوز له الا فى صورة كونه عادلا وقد يستدل له ايضا بقوله سبحانه وقل لهما قولا كريما وقوله عز جاره وصاحبهما فى الدنيا معروفا وفيهما لانهما نظر خلافا للمحكى عن السيد فقبله عليه كما يقبله له وقواه فى ير واستقربه فى الكف وجعله فى تنبيه وشرحه الاصح وظاهر لك التردد وح شا للاردبيلى التردد بل حكى التردد عن المختصر والتنقيح والصيمرى ايضا لعمومات قبول شهادة العدل وخصوص قوله سبحانه كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين والجواب عن العمومات بلزوم التخصيص بما مر وضعف سند الرواية غير ضائر ولو سلم فيما مر منجبر والاية غير صريحة فى القبول ولا ظاهرة قيل لو لا وجوب القبول لزم العبث فى اقامتها المامور بها قلنا ليست الاية صريحة ولا ظاهرة فى الامر بالاقامة فلعل المراد التحمل وفايدة التحمل لا

[illegible]

فى ان القرابة فى النسب لا يمنعان قبول الشهادة

ينحصر

كتاب القضاء والشهادات

يحضر في الاقامة بل قد يتحمل التذكير المشهود عليه وتنبيهه لو نسي او غفل او لمنعه عن الانكار او فاقده الشروط او لعدم اجترائه على الانكار وحيا عنه مع انه لو سلم الامر بالاقامة فهو كما صرح به في لف لا يستلزم وجوب القبول بل نفى عنه الخلاف في السرائر فان تحملها فالواجب عليه ادائها واقامتها اذا دعي الى ذلك عند من دعي اقامتها عنده سواء ردها او لم يردها قبلها او لم يقبلها بغير خلاف لقوله تع ومن يكتمها فانه آثم قلبه انتهى وقال ايض يجب على الولي ان يقيم الشهادة على والده ولا يجوز للحاكم ان يعمل بها كما ان الفاسق اذا دعي الى شهادة يشهد بها فانه يجب عليه ان يقيمها ويجب على الحاكم ان لا يعمل بها انتهى قوله لزم العبث قلنا م لانه يمكن ان يصير جزء لعدد الاستفاضة العلمية او قرينة لافادة العلم فيما اذا حصلت امور اخر بل نقول ان الفايدة غير منحصرة في القبول فان الوصول الى ثواب الله سبحانه واظهار الحق فايدة جليلة من اعظم الفوايد وقد روى ابو بصير في الموثق عن قول الله عز وجل قوا انفسكم واهليكم نارا قلت كيف اقيهم قال تامرهم بما امر الله عز وجل وتنهاهم عما نهاهم الله عز وجل فان اطاعوك كنت قد وقيتهم وان عصوك كنت قد قضيت ما عليك فهكذا حال اقامة الشهادة لغير المقبولة ايض وفي رواية يحيى الطويل حسب المؤمن عز اذا راى منكرا ان يعلم الله عز وجل من قلبه انكاره فالفايدة التي تترتب على الانكار القلبي فقط هي المترتبة على اقامة شهادة الحق التي لا يقبل لا يقال سئل ابو عبد الله ع عن الحديث الذي جاء عن النبي ان افضل الجهاد كلمة عدل عند امام جاير ما معناه قال هذا على ان يامره بعد معرفته وهو مع ذلك يقبل منه والا فلا لانا نقول انا نهي عن ذلك لما فيه من مظنة الضرر حيث كان الكلام مع الامام الجاير كما صرح به في رواية مفضل من تعرض لسلطان جاير فاصابته بلية لا يوجر عليها ولم يرزق الصبر عليها وفي رواية اخرى انما يؤمر بالمعروف وينهى عن المنكر مؤمن فيتعظ او جاهل فيتعلم واما صاحب سوط او سيف فلا هذا مع انه لو كان الامر في الاية ونحوها للقبول لزم وجوب تخصيص الامر فيها وكذا في كل اية وحديث باداء شهادة الحق وكذا النهي عن كتمان الشهادة والتحذير عليه بالمؤمنين المعروفين عند الحاكم بالعدالة دون غيرهم من الفساق والمجهولين حالهم ومتهم بالدين يعلمون ان معهم عادلا اخر مثلهم دون الاحاد ومنهم ممن اجتمع فيه ساير شروط القبول وانتفاء المعارض له ولا دليل على ذلك التخصيص مع انه اخراج الاكثر وهو غير جايز عند المحققين فان قيل يمكن ان يكون امر كل احد بذلك من قبيل خطاب الكفار بالفروع فامروا لها بان يسلموا او يمتثلوا فكذا هنا امروا بان يتصفوا بالعدالة ثم ليشهدوا قلنا ليس شرط القبول العدالة فقط بل معرفة الحاكم عدالته فلو سلمنا انهم امروا بالاتصاف بالعدالة فهل امروا بتعريف عدالتهم عند كل حاكم وضم عادل اخر مع نفسه ونفي المعارض وجمع ساير الشروط فقيل قال القايلون بالمنع ان شريكا يرد شهادتنا فقال فقال لا تذلوا انفسكم قلنا الذلة انما هي اذا كانت عند المخالفين او للفسق مطلقا مع انهم حملوها على التحمل دون الاقامة وقيل ايض كما نقله في لك ان الشهادة على الوالدين معطوفة على الشهادة على الانفس وعطفت عليها الشهادة على الاقربين وهما مقبولتان فلو لم يقبل ذلك لزم عدم انتظام الكلام قلنا لا يلزم تطابق المعطوف والمعطوف عليه في جميع الاحوال والاوصاف الا ترى انه يقبل الشهادة على النفس مطلقا ولا كذلك الشهادة على الوالدين والاقربين فيشترط فيهما العدالة وضم عدل اخر او اليمين قيل الامر في الاية يستلزم القبول بالاضافة الى الوالدة فكذا بالنسبة الى الوالد ايض لانهما ذكرا في كلمة واحدة قلنا القبول في الوالدة ليس ملزوما للامر في الاية بل انما هو امر علم من الخارج ومما ذكرنا ظهر حال الاستدلال برواية علي بن سويد الثاني وداود بن الحصين الامرتين باقامة الشهادة على النفس او الوالدين او الاقربين كما في الاولى وعلى الوالدين والولد كما في الثانية والعجب ان بعضهم جعلهما من النصوص على القبول هذا مع ما في ذلك القول من المخالفة للشهرة العظيمة اذ لم ينسب الخلاف فيه من القدماء الا الى السيد وكلامه غير صريح بل ولا ظاهر في المخالفة كما اعترف به جماعة منهم الفاضل في لف والمحقق الاردبيلي واما المتاخرون فاكثرهم وافقوا المشهور ومن ظاهره المخالفة فغير النادر ومنهم لم يجزموا عليها صريحا بل ولا ظاهرا وانما تكلموا في ادلة الطرفين وشيدوا دليل القبول واقتصروا عليه **فروع ا** لا يتعدى الحكم الى الوالدين الرضاع لعدم صدق الوالد حقيقة ويحتمل الانسحاب لقولهم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب **ب** في انسحاب الحكم الى الجد وعدمه قولان الاول للدروس والثاني للايضاح والكف والقواعد كما صرح به في الايضاح مبنيان على صدق الوالد على الجد وعدمه وقد مر تحقيقه في كتاب المواريث **ج** لو شهد الولد على الوالد وغيره معا قال في عد قبلت على الغير دون الوالد على اشكال وقال في الايضاح ببطلانهما معا والتحقيق انه ان لم يكن بين الحقين ملازمة شرعية ولا عقلية فيقبل في حق الغير ويرد في حق الوالد وان كان بينهما ملازمة فيشكل لانها يجب اما ردهما معا او قبولهما كذلك والاصل الذي هو المرجح بعد تكافؤ الاحتمالين يقتضي الاول **د** مقتضى اطلاق الروايتين عدم الفرق في رد شهادة الولد بين حيوة الاب وموته حين الشهادة كما هو ظاهر اطلاق اكثر الاصحاب هنا وان صرح بعضهم بالاختصاص بصورة الحيوة في موضع اخر وهو حسن لو استدل بالاية **هـ** لا فرق في الولد بين الابن والبنت للاطلاق

الخامسة الزوجية لا تمنع من قبول الشهادة اجماعا له وللعمومات وخصوص صحيحتي عمار بن مروان والحلبي المشار اليهما في المسئلة السابقة في ولهما عن الرجل يشهد لامرأته قال اذا كان خيرا جازت شهادته وفي الثانية يجوز شهادة الرجل لامرأته والمرأة لزوجها اذا كان معها غيرها ومقتضى الاخيرة اشتراط القبول في الزوجة بانضمام غيرها معها من اهل الشهادة معها كما هو مختار جماعة من اصحابنا بل نسبه في يه الى الاصحاب قال ولكن شرط اصحابنا في قبول شهادة الزوجة لزوجها انضمام غيرها معها من اهل العدالة وشرط اخرون في الزوج ايض وليس بجيد انتهى ويدل عليه ايض موثقة سماعة المتقدمة اليها الاشارة وفيها وعن شهادة الرجل لامرأته قال نعم والمرأة لزوجها قال لا الا ان يكون معها غيرها خلافا للمحكي عن المتاخرين كافة فقالوا بعدم الاشتراط فيهما بل عن ظاهر كثير من القدماء كالمفيد والشيخ في ط وف والعماني والحلي والحلبي بل المشهور كما عن الصيمري لقصور الروايتين عن اشتراط الضميمة بالمعنى المتنازع فيها من جهة الدلالة لاحتمال ورود الشرط فيهما موردا الغالب كما صرح به جماعة من اصحابنا منهم الشهيد الثاني قال ووجه

عنده

مؤمن

فروع في شهادة الولد على الوالد

التقييد في الرواية ان المرئة لا يثبت بها الحق منفردة ولا منضمة الى اليمين بل يشترط ان يكون معها غيرها الا ما استثني نادرا وهو الوصية بخلاف الزوج فانه يثبت بشهادته الحق مع اليمين والرواية باشتراط الضميمة معها مبنية على الغالب في الحقوق وهو ما عدا الوصية انتهى وهو حسن بل يمكن منع الثبوت في النادر اذ لا يثبت فيه المشهور بربعه ذكره آمنين مما اجاب به الفاضل في لف من ان المراد بذلك كمال البينة من غير يمين اذ لو كان المراد ذلك لما كان مختصا بالزوجة بل ينبغي طرد الشرط في الزوج ايضا مع ان الروايتين خصتاه بالزوجة بل ظاهر الاخيرة تخصيصه بها دونه ولا يخفى انه يمكن اجراء الجوابين في كلام القائلين بالاشتراط ايضا كالشيخ في النهاية ومن يحذو حذوه ويرتفع الخلاف في المسئلة ثم على تقدير المخالفة يظهر الثمرة فيما لو شهدت لذي الوصية فيقبل على القول بعدم الاشتراط ولا يقبل على القول بالاشتراط والاقوى هو الاول لما عرفت من ضعف دليل الثاني واضعف منه القول بالاشتراط في الزوج ايضا كما نقله في ير وحكي عن النهاية والقاضي وابن حمزة لعدم دليل عليه اصلا بل الاخير يدل على العدم لقطعها الشركة بالتفصيل ثم على تقدير الاشتراط في الزوجة قيل يكفي انضمام امراة اخرى ولو كانت زوجة اخرى للزوج ايضا فيما يكتفي فيه بشهادة الامرأتين كنصف الوصية وهو حسن لاطلاق الخبر المشترط انضمام
السادسة الصحبة ولو كانت مؤكدة والصداقة وان كانت مؤكدة والضيافة لا تمنع من قبول الشهادة بلا خلاف بل بالاجماع له وللاصل وورود النص في الاخير ايضا **السابعة** يقبل شهادة الاجير لمن استاجره وفاقا للحلي والمحقق والفاضل واكثر المتاخرين كما صرح به جماعة بل عن بعضهم اطباقهم عليه للعمومات كتابا وسنة خلافا للمحكي عن اكثر المتقدمين كالشيخ في يه والصدوقين والحلبي والقاضي وابني حمزة وزهرة بل قيل ربما يشعر في عبارته بكون المنع مجمعا عليه بين الخاصة لموثقة سماعة ومرسلة يه المتقدمتين في ضل شرط السادس ورواية معاني الاخبار المتقدمة فيه ايضا بضميمة تفسير الصدوق القانع من اهل البيت بالرجل يكون مع قوم في حاشيتهم كالخادم لهم والتابع والاجير ورواية العلا كان امير المؤمنين ع لا يجيز شهادة الاجير وظاهر صحيحة صفوان عن رجل اشهد اجيره على شهادة ثم فارقه ايجوز شهادته له بعد ان يفارقه قال نعم وكذلك اذا اعتق العبد جازت شهادته وموثقة ابي بصير يكره شهادة الاجير لصاحبه ولا باس بشهادته لغيره ولا باس بها له بعد مفارقته والرضوي لا يجوز شهادة شاك الى ان قال لا الاجير لصاحبه ولا مرءة لزوجها ووجه ظهور الصحيحة كما قيل التقرير والتشبيه ووجه ظهور الثاني ان الظاهر ان المراد من الكراهة الحرمة اذ لو قبلت الشهادة لزم اداؤها فلا معنى للكراهة والحمل على الاشهاد لا يلائمه ما بعده والجواب عن الجميع بالمعارضة مع عمومات قبول الشهادة بالعموم والخصوص من وجه وترجيح العمومات كما مر في المتهم نعم لو تمت دلالة الصحيحة لامكن ان يقال باختصاصها بالعادل حيث صرح فيها بالقبول بعد المفارقة ولكن في تماميتها نظر لوقوع التقييد في السؤال وعدم حجية ذلك التقرير كما بين في محله وعدم ظهور التشبيه في تقييد المشبه ايضا فان قيل الموثقة ايضا بالعادل مخصوصة لنفي الباس عن شهادته لغيره وبعد المفارقة ومفهومهما ايضا يدل على ثبوت الباس الذي هو العذاب في الشهادة لمن هو اجيره قبل المفارقة وهذا ايضا يدل على ان المراد بالكراهة الحرمة قلنا لا معنى للحرمة ايضا اذ لا اثم على اداء الشهادة الغير المقبولة قطعا فالحمل على المجاز متعين ولعله الكراهة في صورة احتمال التهمة وعدم وجوب الشهادة عينا لوجود الغير ثم على القول بالرد يختص ذلك بما اذا شهد حال كونه اجيرا واما اذا تخلص عنه يقبل وان تحملها حال الاجارة للصحيحة والموثقة ولانه لا يصدق عليه الاجير
الثامنة لا يقبل شهادة السائل بكفه على الحق المشهور بين اكثر الاصحاب كما صرح به جماعة والمراد به الذي يسئل به في الطرق وابواب الدور وفي الاسواق والدكاكين والحجرات واتخذ ذلك ديدنا له لانه المتبادر من هذا التركيب لا من يسئل احيانا للحاجة وعليه وعلى هذا المراد من اطلق المنع كما في فع وحكي عن الشيخ والقاضي كما صرح به من قيد كما عن الحلي ويروضيح وشا والتنقيح ودس ولك وغيرها بل هو المشهور كما قيل والدليل عليه صحيحة علي عن السائل الذي يسئل في كفه هل تقبل شهادته فقال كان ابي ع لا يقبل شهادته اذا سئل في كفه وموثقة محمد ورد رسول الله ص شهادة السائل الذي يسئل في كفه قال ابو جعفر ع لانه لا يؤمن على الشهادة وذلك لانه ان اعطي رضي وان منع سخط ودل التعليل على ان صاحب هذا الوصف ليس مامونا عن شهادة الزور والكذب ما دام كذلك فلا يعرف عدالته لان من لا يظن عدم ارتكابه الكذب في شهادة الزور كيف يعرف بالعدالة فلا يكون ذلك عادلا ويكون هذا الوصف مانعا عن الحكم بالعدالة بمعرفاته او لا فلا تعارض بين الروايتين وعمومات قبول شهادة العدل نعم لو عرف او كان بالعدالة ثم صار سائلا بالكف يلزم استصحاب عدالته وقبول شهادته لان غايته عدم الامن من كذبه الذي مرجعه الى الشك او الظن ولا حجية فيه ان لم يثبت الاجماع المركب فتحتاج
التاسعة قالوا التبرع باداء الشهادة قبل الاستنطاق بها يمنع القبول سواء كان قبل دعوى المدعي ام بعدها بلا خلاف فيه كما في الكفاية بل قال انه المعروف من مذهب الاصحاب كما قيل وينظر من لك وقيل ولم يظهر لي في ذلك من لك قال في الكف ومستنده بعض الروايات وكون ذلك موضع تهمة ومراده من الروايات ما روي عن النبي ص انه قال في معرض الذم ثم يجيء قوم يعطون الشهادة قبل ان يسئلوها وفي خبر ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل ان يستشهد قال وفي الكل نظر **اقول** اما وجه النظر في الرواية فواضح اما اولا فلضعف الرواية لانها غير مذكورة في اصل معتبر بل الظاهر كما صرح به الاردبيلي انها عامية ودعوى انجبارها فاسدة لانها انما تدل على الذم والجرح والفتوى بعدم شهودة بل في لك انه ليس مرجحا عندنا نعم ذهب اليه بعض اصحابنا كما ياتي واما ثانيا فلانها لو صحت لدلت على عدم الجواز دون الرد كما ذهب اليه في المسالك واما ثالثا فلتعارضها مع مثلها حيث روي عن النبي ص انه قال خير الشهداء الذي ياتي بالشهادة قبل ان يسئلها واما وجه النظر في كونه موضع التهمة فيظهر مما ذكره الاردبيلي قال وانت خبير ان التهمة غير ظاهرة خصوصا اذا كان جاهلا فانا نجد كثيرا من يشهد قبل الاستشهاد من غير ميل الى اثبات المشهود به بل قد يكون الى عدمه مثل العزم مثل فقر المشهود عليه او مصاحبته وعداوة المشهود له لاعتقاد الوجوب الشهادة وتحريم كتمانها كيف والعدالة تمنع من الشهادة على الكذب

في عدم قبول شهادة السائل بالكف

في عدم قبول شهادة المتبرع

مع العلم بتعيينه والوعيد في الكتاب والسنة وتحريمه باجماع المسلمين انتهى بل نحن شاهدنا شهادات تبرعية غير محصورة كثيرة لم يكن لشاهدها ميل اصلا
سيما مع تخصيص التبرع بما كان قبل استنطاق الحاكم كما في كلام بعضهم ولو كان احضره المدعي للشهادة او طلبه الحاكم لذلك بل كان تبرعه لاحد الوجوه
التي ذكرها الاردبيلي او لزعمه كفاية الاحضار لاجل الشهادة في ذلك او لاجل شغل له يريد اداء الشهادة والذهاب او لاجل انه مايل الى احقاق الحق وبزعم ان
المدعي او الحاكم لا يعلم بكونه شاهدا او لتجبره في الانكار او نحو ذلك بل من احتمل في حقه التهمة لم يشاهد الا نادرا او التهمة فيه ايضا حصلت من امور اخر
زايدة على التبرع ومن هذا يظهر ما في كلام بعض مشايخنا المعاصرين من عد صورة عدم التهمة من الافراد النادرة ومن اقوى الشواهد على عدم ايجابه
للتهمة وان من منعها من القدماء ليس لاجلها بفرقهم فيه بين حقوق الادميين وغيرها اذ لو كان التبرع موجبا لها لما كان فيه فرق بين الحقين وكان
الورد في حق الله اظهر لوجوب درء الحدود بالشبهات ولذا يرد شهادة ساير المتهمين في حق الله عند من يعتبر عدم التهمة وعمدة ما جعلوه دليلا
للتفرقة جار في الموضعين كما ياتي وعلى هذا فالحق هو القبول كما هو ظاهر المحقق الاردبيلي ويظهر من الكفاية الميل اليه وهو صريح الحلي في السرائر وان قال بعدم جواز
التبرع وكونه مذموما كما هو مذهب العامة قال لا يجوز للشاهد ان يشهد قبل ان يسئل عن الشهادة كما لا يجوز له كتمانها وقد دعي الى اقامتها الا ان يكون
اقامتها يؤدي الى ضرر على المشهود عليه لا يستحقه على ما قدمناه فانه لا يجوز له اقامة الشهادة وان دعي اليها او يكون فيما اعلمنا انه لا يجوز للشاهد ان يشهد
قبل ان يسئل الشهادة ترك شهادته يبطل حقا قد علمه فيما بينه وبين الله تعم فيجوز له بل يجب عليه ان يشهد به قبل ان يسئل عن الشهادة انتهى ونسب فيه هذا القول
الى الشيخ في نهايته وقال ان في كلامه التباسا وابهاما اقول قال في نهايته ولا يجوز للشاهد ان يشهد قبل ان يسئل عن الشهادة كما لا يجوز كتمانها وقد دعي الى
اقامتها الا ان يكون شهادته يبطل حقا قد علمه فيما بينه وبين الله تعم او يؤدي الى ضرر على المشهود عليه لا يستحقه فانه لا يجوز له اقامة الشهادة وان
دعي اليها انتهى قال في السرائر وشيخنا في نهايته قد اورد المسئلتين واستثنى استثنائين عقيبهما ففيهما التباس وابهام لان استثناء المسئلة الاولة عقيب
المسئلة الثانية واستثناء المسئلة الثانية عقيب المسئلة الاولة فلا يفهم باول خاطر بل يحتاج الى تامل ورد الاستثناء الاول الى المسئلة الاولة
ورد الاستثناء الاخير الى المسئلة الثانية وقد زال الالتباس والابهام فكم من معنى ضاع لقصور العبارة ولسوء الاشارة انتهى اقول مراده من
المسئلة الاولة ما ذكره بقوله ولا يجوز للشاهد الخ ومن المسئلة الثانية ما ذكره بقوله كما لا يجوز كتمانها وان دعي الى اقامتها ومن استثناء المسئلة
الاولة ما ذكره بقوله الا ان يكون شهادته ومن استثناء المسئلة الثانية ما ذكره بقوله او يؤدي الى ضرر الخ ثم ان ما ذكرنا من قبول شهادة المتبرع انما
هو من جهة كونه شهادة التبرع وللتبرع صور يجب بيانها لاجل انه ربما يثبت بيان ذلك ان للمتبرع بالشهادة صورا كثيرة منها ما اذا ادعى زيد على عمرو عند الحاكم
فطلب الحاكم منه البينة واحضر هو خالدا للشهادة او احضره الحاكم وهو يحضر ويشهد قبل استنطاق الحاكم او قبل استنطاق المدعي او غيرهما بعد تكرار
المدعي الدعوى بحضوره ومنها ما ذكر ايضا الا انه يشهد قبل التكرار ومنها ما يكون حاضرا بنفسه من غير احضار لذلك في مجلس المرافعة ويشهد بعد الدعوى
من غير سؤال عنه ومنها ما اذا اشهده زيد على حقه ليشهد لو وقع التنازع ولم يحضر وقت الاداء او سافر زيد وعمرو ويريد خالد المسافرة ويجيء عند الحاكم و
يقول عندي هذه الشهادة فان ادعى زيد وانكر عمرو فانا شاهد بالحق وربما لم ارجع من السفر حين الحاجة ومنها ما اذا جاء خالد عند الحاكم بعد دعوى زيد
ويقول عندي شهادة لزيد وهو لا يعلمها او يقول ذلك لزيد ومنها ما اذا لم يسبق دعوى عن زيد ولا انكار عن عمرو فيجيء عند الحاكم ويقول لزيد كذا او كذا
على عمرو او يجيء مع زيد ويشترك معه في ذكر استحقاق زيد ونحو ذلك وهذه الصورة الاخيرة هي التي يجب ان لا يسمع فيها الشهادة لانها ليست شهادة عرفا
بل هي دعوى فضولية او تبرعية ولعل لذلك طلب رسول الله صلى الله عليه وآله شاهدين من غير الانصار في القتيل المتقدم ذكره حيث ان جميع الحاضرين من الانصار
كانوا من ذلك القبيل ولا يبعد ان يكون هذه الصورة ايضا هو مراد كثير من القوم وهو المناسب لاستثناء حق الله واستدلالهم بانه لا مدعي له بخصوصه وانه
واجب وهي عن المنكر ونحو ذلك ثم ان الاكثر كما اشير اليه خصوا الرد بما اذا كان من حقوق الادميين واختلفوا في حقوق الله المحضة والمشتركة واستدلوا
بالسماع فيها واستثنائها بوجوه بين موهونة او مشتركة بينها وبين حقوق الادميين وبعد ما عرفت من عدم دليل على الرد في حق الادمي ايضا فيكون
السماع هنا اظهر ولا حاجة الى ذكر ادلتهم الموهونة نعم يصح الاستثناء في الصورة الاخيرة التي ذكرنا عدم القبول فيها في حق الادمي من جهة انه يكون مدعيا
ولا يقبل شهادة المدعي حيث ان عدم قبول شهادة المدعي مخصوص بحق الادمي اذ نسبة حق الله سبحانه الى الجميع واحد فليس له مدع بل الكل شاهد ولعل
الى ذلك يشير استدلالهم للاستثناء بانه لا مدعي لها او يقال انه لو لم يقبل في حق الله لزم سقوطه اذ كل شاهد مدع ومتبرع والسقوط باطل وفيه
تامل فروع أ يظهر من بعضهم ان الحرص على الشهادة مانع عن قبولها ولو كان من جهة اخرى غير الشهادة قبل الاستنطاق ايضا لايجابه التهمة وبعد
ما ذكرنا من عدم دليل تام على الرد بالتهمة مطلقا تعلم ضعف ذلك القول مع ان كون مطلق الحرص موجبا للتهمة ممنوع بل قد يعلم انه من غاية التدين و
عدم تحمله بخلاف الواقع او لكونه غيورا في دفع المنكر او لجهات اخرى غير الميل كما شاهدناه مرارا ب قالوا الرد بالتبرع ليس لكونه جرحا بل لانه تهمة
فلو شهد في غير ذلك او بعد ذلك اذا سئل عنه يقبل وظاهر لك الاجماع على عدم كونه جرحا اقول قد عرفت تصريح الشيخ والحلي بعدم جوازه وانه
كالكتمان ثم لو كان موجبا للتهمة فلا يوجب السؤال بعده لانتفائها بل هي باقية فيجب عدم قبولها ايضا نعم على ما ذكرنا في الصورة الاخيرة انه لاجل كونه
مدعيا فيصح ذلك لان بعد السؤال لا يخرج عن كونه كذلك ج قد عرفت ان شهادة المتبرع يقبل في حق الله مطلقا وقد وقع الخلاف في الحقوق
المشتركة ومقتضى الدليل قبولها في حق الله اذ لا مدعي له دون حق الادمي في الصورة التي لا يقبل فيه ومن حقوق الله الوقف للمصالح العامة و

في سماع شهادة المتبرع وعدمه في بعض

في ان الحرص على الشهادة مانع تقبل شهادة المتبرع في حق الله مطلقا

الوصية لها وليس المتولي الخاص او العام فيهما مدعيا في الوقفية اذ لاحق له مخصوصا به نعم له ادعاء التولية ولا يسمع شهادته فيها **العاشرة**
اذا شهد اثنان لشخصين بوصية مثلا او حق على شخص وشهد الشخصان للشاهدين بمثله يقبل شهادتهم جميعا للعمومات قال المحقق الاردبيلي لحصول
الشهادة وعدم المانع من التهمة المتوهمة فانه قد يتوهم انما شهد الاولان لتواطئهما مع الاخرين انهما ان شهدا لهما يشهدان لهما ايض وذلك توهم بط
العدل بل المسلم عن مثل هذه الخديعة انتهى ونفيه التهمة هنا واثباته في بعض موارد لحوق كالعداوة او التبرع او نحوهما عجيب وكذا الايراد باخفاء الشاهد
عن المشهود عليه للتحمل كما صرح به بل ظاهر الشهيد الاجماع عليه لما مر من العمومات ودعاء الحاجة اليه **الحادية عشر** اختلفوا في شهادة بعض الرفقة
في الطريق لبعض على قاطع الطريق فردها بعضهم مطلقا وفرق بعضهم بين ما اذا اخذ منه شيء وتعرض لذكر المأخوذ منه وما لم يوخذ منه او لم يتعرض وبين
ما لو اظهرت العداوة بينه وبين اللصوص وما لم يظهر ومنهم من قبلها مطلقا ومستند الرد ظهور التهمة اما مطلقا او في بعض الصور والطلاق رواية
محمد بن الصلت ومستند الثاني العمومات ومنع التهمة او عدم ايجابها للرد مطلقا وضعف الرواية لو معارضتها مع العمومات بالعموم من وجه وترجيح العموم
وبعد ما عرفت ما تقدم منا تعلم قوة الثاني **السابع** من شروط الشاهد طهارة المولد اي عدم كونه ولد الزنا المعلوم كونه كذلك فلا يقبل
شهادته على الحق المشهور بين المتقدمين والمتأخرين وعن السيد والشيخ وابن زهرة الاجماع عليه للنصوص المستفيضة كصحيحة الحلبي ومحمد وموثقة
زرارة ورواية ابي بصير وصحيحة علي المروية في كتابه المؤيدة جميعا بروايات اخر مصرحة بان ولد الزنا شر الثلثة وانه لا ينجب وقيل يقبل اذا كان عدلا
مطلقا حكاه في الكف ولعله للعمومات وقبول شهادة العدل الراجحة بما ذكرنا سابقا على الروايات المانعة وعن الشيخ وابن حمزة انها يقبل في الشيء
اليسير دون الكثير لموثقة عيسى بن عبد الله عن شهادة ولد الزنا فقال لا يجوز الا في الشيء اليسير اذا رايت منه صلاحا ويجاب عن دليل المخالف
الاول بمنع رجحان العمومات هنا لمخالفة روايات المنع لمذهب اكثر العامة كما في لك ويشعر بها رواية ابي بصير مع اشعار رواية عدم نجابته وكونه
شر الثلثة وعدم جواز امامته والنهي عن الاغتسال بغسالته وانه لا يطهر الى سبعة اباء كما في رواية ابن ابي يعفور على عدم عدالته بل يمكن اثباته بذلك
فلا تدخل في العمومات وعن دليل الثاني بضعفه لشذوذه وندرته كما صرح به جماعة والمسئلة قليلة الجدوى جدا لندرة من علم كونه ولد الزنا ثم
كونه عادلا **الثامن** من شرائط الشاهد الذكورة في الجملة بمعنى انها يشترط في بعض الحقوق دون بعض والاول ايض على قسمين لانه اما
يشترط فيه الذكورة المحضة فلا يقبل فيه شهادة النساء اصلا لا منضمة مع الذكور ولا منفردة او يشترط فيه وجود الذكور وان كان مع النساء فلا يقبل
فيه شهادتهن منفردات وان قبلت منضمة مع الذكور فهذه ثلثة اقسام **القسم الاول** ما يشترط فيه الذكورة المحضة فلا يقبل فيه شهادة
النساء اصلا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** يشترط في ثبوت الهلال الذكورة المحضة فلا يقبل فيه شهادة النساء منفردات ولا منضمات
مع الرجال بلا خلاف يوجد في الاول وكذا الا عن العماني في الثاني حيث قال شهادة النساء مع الرجال جائزة في كل شيء اذا كن ثقات وهو شاذ
بل عن الغنية الاجماع على خلافه بل هو اجماع محقق حقيقة فهو الدليل عليه مضافا الى الصحاح الثمان لابن سنان لا يجوز شهادة النساء في رؤية الهلال
الحديث وصحيحة الحلبي كان علي ع يقول لا اجيز في رؤية الهلال الا شهادة رجلين عدلين والاخرى له قال كان امير المؤمنين ع لا يجوز شهادة النساء في رؤية الهلال ولا يجوز الا
شهادة رجلين عدلين وصحيحة حماد وهي كسابقتها والاخرى وهي قريبة منها وصحيحة محمد لا يجوز شهادة النساء في الهلال والاخرى لا يجوز شهادة النساء
في الهلال ولا في الطلاق والعلا لا يجوز شهادة النساء في الهلال ورواية شعيب لا اجيز في الطلاق ولا في الهلال الا رجلين وبهذه الاخبار المعاضدة
بعمل الاصحاب بل بظواهر الكتاب والاصل يخصص ان كان هناك عموم يشمل النساء في الهلال واما رواية داود بن الحصين لا يجوز شهادة النساء في الفطر الا
شهادة رجلين عدلين ولا باس بالصوم بشهادة النساء ولو امرأة واحدة فلا ينافي ما مر لجواز الصوم احتياطا من دون شهادة ايض ومع التنافي لا يعارضه
سيما مع مخالفتها الاجماع القطعي من الاكتفاء بالمرأة الواحدة **الثانية** يشترط في ثبوت الطلاق الذكورة المحضة ايض ولا يقبل فيه شهادة النساء
مطلقا على الاظهر الاشهر بين من تقدم وتاخر للصحاح الثلث لمحمد وقد تقدمت وفيها عن شهادة النساء في النكاح قال يجوز اذا كان معهن رجل
قلت يجوز شهادة النساء مع الرجل في الدين قال نعم الحديث كان علي ع يقول لا اجيزها في الطلاق شهادة النساء والروايات التسع لشعيب وقد
تقدمت ومحمد بن الفضيل والاخرى لابي بصير وابرهيم الخارقي وفيها يجوز شهادة النساء فيما لا يستطيع الرجال ان ينظروا اليه وليس معهن رجل
ويجوز شهادتهن في النكاح اذا كان معهن رجل الى ان قال ولا يجوز شهادتهن في الطلاق ولا في الدم وداود بن الحصين وكان امير المؤمنين ع يجيز
شهادة امرأتين في النكاح عند الانكار ولا يجيز في الطلاق الا شاهدين عدلين قلت فاني ذكر الله تعالى فرجل وامرأتان قال ذلك في الدين اذا
لم يكن رجلان الحديث وزرارة عن شهادة النساء يجوز في النكاح قال نعم ولا يجوز في الطلاق الحديث والسكوني شهادة النساء لا يجوز في طلاق ولا
نكاح ولا في حدود الله الا في الديون وما لا يستطيع الرجل النظر اليه والكناني في شهادة النساء يجوز في النكاح ولا يجوز في الطلاق الى غير ذلك
من النصوص المتكثرة التي لا معارض لها خلافا للمحكي عن العماني كما مر وعن ط والاسكافي فقبلاها ولم اعثر على دليل لهم سوى عام واحد يعارض
ما مر بالعموم من وجه لظهور سائر العمومات من الكتاب والسنة في غير النساء والطلاق ولولا ترجيح ما مر بالكثرة والاشهرية وشذوذ المخالف بل موافقة
الكتاب لوجب الرجوع الى الاصل وهو مع ما مر سوى ما حكي عن ط من قوله ورد في قبول شهادتهن في الطلاق مع الرجال وهو ايض بالشذوذ مردود
بالنسبة الى ما مر مرجوح ولا يتوهم اخصيته من جميع ما مر لاختصاصه بما كان معه رجل لخصوصية رواية داود وبذلك ايض والظ عدم الاشكال في تعدي

الحكم الى الطلاق بالعوض ان قلنا بجوازه ايض لكونه طلاقا قطعا وهل يتعدى الى الخلع والمبارات ايض ام لا المشهور كما فى كلام جماعة التعدى بل عن الغن
عليه الاجماع البسيط وعن لف المركب واستدل بهما وفى ثبوتهما اشكال ومنقولهما غير حجة وبالاصل وهو بما اشير اليه من بعض العمومات مندفع وبه
بكونهما من افراد الطلاق وبمعناه وتحويله مشكل الا انه يمكن اثباته بقولهم ع فى الروايات المتكثرة من الصحاح وغيرها وكان الخلع تطليقة وخلعها طلاقها
وكذا فى المباراة ايض ولكن فى بعض الروايات الجاعلة لهما قسمين للطلاق اشعار بالتباين مضافا الى ان عدها تطليقة ليس صريحا فى كونهما طلاقا الا انه
يمكن التعدى بالاصل وورود العام المذكور بالشذوذ وفى المورد وحكى هنا قول لحو بالتفصيل فيرد لو كان المدعى المرئة ويقبل لو كان الرجل لتضمنه دعوى
المال والدين المستلزمة للتسوية فيقبل شهادتهن على المال والدين مط وهو حسن لو ثبت الكلية الاخيرة بحيث يشمل المورد وما قبلهما وتخصيصها بغير
المورد فيتوقف على ثبوت مخصص غير الاصل فت والمسئلة لا يخ عن الاشكال **الثالثة** يشترط فى الحدود الذكورة المحضة الا ما استثنى وسيجئ
الاشارة الى الخلاف فيه بلا خلاف فيه يوجد كما عن الغن وفى غيره وصرح بعض متاخرى المتاخرين بالاتفاق عليه لرواية السكونى المتقدمة ورواية
غياث بن ابرهيم لا يجوز شهادة النساء فى الحدود ولا فى القود ونحوها ورواية اسمعيل وصحيحة جميل وابن حمران يجوز شهادة النساء فى الحدود قال
فى القتل وحده واما رواية البصرى يجوز شهادة النساء فى الحد مع الرجل والرضوى ويقبل اى شهادة النساء فى الحدود فبالشذوذ خارجان عن
الحجية فلا يصلحان لمعارضة ما مر ثم هذه الاخبار كما ترى مختصة بالحدود وقد الحقوا بها جميع حقوق الله حتى المالية ايضا كالزكوة والخمس والنذر
والكفارة وصرح بعضهم بعدم الخلاف فيه وادعى بعضهم الاتفاق على اختصاص قبول شهادة النساء فى الحقوق المالية الانسانية ولكن الظ من ضه عدم
كونه اتفاقيا حيث نسب الالحاق الى المص فقال وهذه الاربعة الحقها المصنف بحقوق الله سبحانه وان كان للادمى فيها حظ بل هو المقصود منها لعدم تعيين
المستحق على الخصوص انتهى ومنه يظهر امكان القدح فى شمول دعوى الاتفاق المتقدمة على الحصر للمنع فى الاربعة ايض بل يظهر امكان ارادة الشهيد فى س
عدم الالحاق حيث صرح بالقبول فى الحقوق المالية مط ولم يتعرض لذكر الاربعة بل يمكن مثل ذلك فى كلام جمع من القدماء كالنهاية والسرائر حيث لا تعرض
فيها للالحاق وعلى هذا فلا يمكن اثبات الالحاق بالاجماع ولذا اقتصر فى لك فى الاستدلال للالحاق بالاصل وهو ايض مخدوش لانه انما كان صحيحا لولا
عموم او اطلاق دال على قبول شهادة النساء مع ان رواية عبد الكريم بن يعفور دالة على قبولها مطلقا تقبل شهادة المرأة والنسوة اذا كن مستورات من
اهل البيوتات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للازواج تاركات للبذاء والتبرج الى الرجال فى انديتهم بل يمكن دفع الاصل بالروايات المصرحة
بقبول شهادة النساء فى الدين كما ياتى وهذه ايض من الديون حقيقة كما صرح به بعضهم وصرحوا به فى بيان اخراج هذه الامور من اصل التركة قبل الوصية
واستدلوا له بقوله سبحانه من بعد وصية يوصى بها او دين ودعوى تبادر غير ذلك من الديون ممنوعة وبما دل على قبول شهادة المرأة لزوجها اذا كان
زوجها هو المنذور له وقد يستانس للالحاق بالاخبار المتضمنة لقبول شهادتهن فى امور خاصة من جهة ظهورها فى الاختصاص وفيه مع ان منها الدال
الشامل للمورد وان اكثرها مقيدة بالنساء وحدهن فلا يشمل شهادة النساء والرجال ان هذا ليس الا اعتبار المفهوم اللقب وهو بط وعلى هذا فالاظهر
عدم الالحاق ثم الحدود المشترطة فيها الذكورة المحضة يشمل الجلد والرجم وحد اللواط والسحق واتيان البهيمة وشرب الخمر والسرقة والردة والقذف
وقصاص النفس والطرف وغيرها من انواع الحدود وهل يشمل التعزير ظاهر الاخبار العدم للتصريح فيها بعدم كونها حدا فورد فيها ان ليس فى ذلك
حد ولكن فيه تعزير او عبر جمع من الاصحاب بحقوق الله الشاملة لها ايض ولكن لم اعثر بذلك على نص فان ثبت الاجماع كما هو المظنون والا فالاطلاق
المتقدم يقتضى القبول الا انه يمكن الاستدلال بالحصر المذكور فى رواية السكونى المتقدمة وبه يقيد الاطلاق المذكور فالاظهر فيه عدم القبول
ثم انه استثنى من الحدود الرجم فقبلت فيه شهادة النساء مع الرجال على التفصيل الاتى فى كتاب الحدود ان شاء الله وعن الاسكافى الحاق اللواط و
السحق به ايض وهو ضعيف غايته كما ياتى ومما وقع الخلاف فيه القتل والجرح الموجبان للقود دون ما يجب فيه الدية فانه لا خلاف فى ثبوته بها
فمنع الحلى عن الثبوت بها مط وهو مذهب الشيخ فى ف والفاضل فى يرو عد وعن العمانى القبول كذلك فيقتص من الجانى بشهادتهن مع الرجال ونسب فى
موضع من يع وشا وعد واحتمله فى يرو وذهب الشيخ فى ط و يه والاسكافى والحلبى والقاضى ويع وفع ولف والايضاح الى القبول فى الدية دون القصاص
بمعنى انه ثبت من شهادتهن وحاصله قبول شهادتهن الا انه لا يحكم بواسطتها بالقصاص وهذا او القبول فى الجملة ولو بالنسبة الى الدية هو الذى
نسبه فى لك الى اكثر الاصحاب وهذا هو تحرير الخلاف فى المسئلة وقال صاحب الكف اما القصاص يعنى الجناية الموجبة له فاختلف الاصحاب فيه اولها
القبول مط وثانيها عدم القبول مط وثالثها القبول فيما يوجب الدية حسب انتهى ولا يخفى ما فى كلامه حيث جعل محل الخلاف الجناية الموجبة للقصاص
ثم جعل احد الاقوال القبول فيما يوجب الدية ثم ان دليل الاولين الروايات الاربع من التسع المتقدمة فى المسئلة الثانية وروايتى زرارة قلت يجوز
شهادة النساء مع الرجال فى الدم قال لا وصحيحة محمد وفى اخرها ولا يجوز شهادة النساء فى القتل مضافة الى الحصر المصرح به فى رواية السكونى المتقدمة
والروايات المانعة عن شهادتهن فى الحدود ودليل الثانى صحيحتى جميل وحمران المتقدمتين وروايتى الكنانى والشحام فى الاولى وقال يجوز شهادة النساء فى
الدم مع الرجال وفى الثانية فقلت ايجوز شهادة النساء مع الرجال فى الدم فقال نعم وحجة الثالث الجمع بين اخبار القولين الاولين بحمل اخبار الاول
على المنع فى القود واخبار الثانى على القبول فى الدية مستانسا لهذا الجمع بقوله فى روايتى غياث واسمعيل ولا فى القود وبما يشعر به كلام الاسكافى
من الاجماع حيث قال وان لم يتم الشهادة على القتل بالرجال وشاركهم النساء اوجبنا بها الدية **اقول** اجيب عن الحجة الاخيرة تارة بان الجمع فرع
المسئلة وروايتهم

التكافؤ ولا تكافؤ لاخبار القبول روايات المنع وفيه منع ظاهر اذ لا ترجيح لروايات المنع الا الاكثرية ومجرد ذلك لا يدفع التكافؤ واما اعمال الاصحاب
العامل بالاول اكثر من الثاني كثرة موجبة للترجيح ويعارض اعتضاد الاول بروايات منع القبول في الحدود والحصر المذكور باعتضاد الثاني ايضا
بعموم رواية عبد الكريم ويظهر قوة القول الاول فعليه الفتوى والعمل ومما ذكر ظهر وجه القبول في موجبات الدية من القتل والجرح ايضا لموافقة الحصر والعموم له
مع ان الظاهر عدم الخلاف فيه ثم ان ما ذكرنا من الخلاف انما هو في شهادتهن مع الرجال بان تشهد رجل وامرأتان او اكثر واما المنفردات فلا خلاف في
عدم قبول شهادتهن في القتل والجراح الموجب للقود مطلقا الا ما حكي عن الحلبي حيث قال بقبول شهادة امرأتين في نصف الدية والواحدة في الربع
مستدلا بصحيحة وضعيفة شاذتين خارجتين عن حيز الحجية لشذوذهما مع امكان الخدش في دلالة الصحيحة بحملها على الدفع خطاء وارادة قبول شهادة المرأة
بحسبها اي بنصف شهادة الرجل وطلب امرأة اخرى مع رجل اخر فتأمل **الرابعة** اختلفوا في قبول شهادتهن في الرضاع المحرم فعن ف وموضع من
ط والسرائر والجامع المنع وعن السرائر ولك انه مذهب الاكثر وعن ظ ط دعوى الاجماع عليه حيث قال وشهادة النساء لا تقبل في الرضاع عندنا ونسبه
فيه الى روايات الاصحاب بل عن ف دعوى الاجماع عليه صريحا وعن العماني والاسكافي والمفيد والديلمي وابن حمزة وموضع من ط والفاضلين والشهيدين
والفخري والصيمري وسائر المتأخرين القبول وعن السيد الاجماع عليه ودليل الاول الحصران المتقدمان وحجة الثاني عموم رواية عبد الكريم وخصوص النصوص
المصرحة بجواز شهادة النساء فيما لا يستطيع الرجال ان ينظر اليه كما في بعضها او لا يجوز للرجال ان ينظر اليه او لا ينظر اليه الرجل ولانه امر لا يطلع عليه
الرجل غالبا فمست الحاجة الى قبول شهادتهن فيه ولمرسلة ابن بكير امرأة ارضعت غلاما وجارية قال يعلم ذلك غيرها قلت لا قال لا تصدق ان لم يكن
غيرها ويدل بمفهوم الشرط على تصديقها اذا كان معها غيرها ولو ذكرا واحدا وانثى واحدة وخروج بعض الافراد بالدليل غير ضائر **اقول** اما المرسلة
ففيها ان المرضعة فيها اما مدعية او متبرعة ومع ذلك لها نصيب في الشهادة وهو محرمية الغلام لها والولدية الرضاعية ومثل تلك الشهادة
غير مقبولة لاحد الوجوه الثلثة بل ظاهر قوله لا يصدق في ان عدم القبول لاجل كونها مدعية واما ما تقدمها ففيه انه امر لا يطلع عليه الرجال الاجانب غالبا
واما غيرهم كزوج المرضعة وابيها وابائها والام واولادها واخوانها واولادهم واولاد الاخت واعمامها واخوالها فلم لا يطلع عليه واي فرق بينهم
وبين النساء ولو كان فرق فبشيء يسير لا اعتناء به مع انه اي حاجة الى ثبوت الرضاع وحصول التحريم ومما ذكر يظهر ما في سابقه ايضا من ان الثدي ليس
شيء لا يستطيع ان ينظر اليه الرجال او لا يجوز او لا ينظر نعم لا يجوز للرجال الاجانب ولم يقيد الاخبار بالاجانب ولو خص بذلك لكانت الشهادة على ما
يتعلق بالمرأة مطلقا كذلك سيما على القول بحرمة استماع الاجانب صوتهن فلم يبق الا العموم المذكور وتخصيصه بالحصر المتقدم لازم فالحق هو القول
الاول **الخامسة** اختلفوا في قبول شهادتهن مع الرجال في النكاح فعن المفيد وف والديلمي وابن حمزة والحلي وظاهر يه المنع وعن الصيمري نسبته
الى المشهور لرواية السكوني المتقدمة وعن العماني والاسكافي والصدوقين والحلبي والتهذيبين وط وابن زهرة ويع وفع وشا وعد والايضاح وس و
غيرهم من المتأخرين بل الاكثر كما عن لك القبول وعليه الاجماع عن الغنية لصحيحة الحلبي والروايات التسع لمحمد بن الفضيل وابي بصير والكناني وابن الحصين
وزرارة والكناني المتقدمة كلا في المسئلة الثانية والرضوي ويقبل شهادة النساء في النكاح والدين وكلما لا يتهيأ للرجال ان ينظروا اليه ولا يقبل
في الطلاق ولا في رؤية الهلال **اقول** بعض تلك الاخبار الثمانية وان كانت مطلقة ولكن اكثرها مقيدة بما اذا كان معهن رجل وبعد حمل
تلك الاخبار الثمانية وان كانت مطلقة ولكن اكثرها مقيدة بما اذا كان معهن رجل وبعد حمل مطلقها على المقيد يخص الجميع بذلك ويلزم
تخصيص رواية السكوني التي هي دليل المنع بذلك لكونها اعم مطلقا ولا ينافيه استثناء الديون المثبت لقبول شهادتهن فيها مع انه ايضا لا يكون مع
انفرادهن عن الرجال المنع عند قبول شهادتهن فيها على الانفراد مطلقا لقبولها مع اليمين كما يأتي فلعله المراد من القبول في صورة الاستثناء مع
انه لو قطع النظر عن ذلك لكان الترجيح لهذه الروايات البتة للاشهرية رواية ومخالفة العامة كما صرح به شيخ الطائفة ودلت عليها ايضا رواية
داود بن الحصين السالفة بعضها واما الجمع بينهما بحمل المنع على ما اذا كان المدعي الزوجة لان دعواها متضمنة للمهر والنفقة كما استوجهه
في لك فضعيف غايته لفقد التكافؤ وانتفاء الشاهد عليه وظهر من ذلك ان الحق هو القول بالقبول لكن مقيدا بما اذا كان معهن رجل كما
هو مذهب الاصحاب وقيده به في الصحيحة والروايات الاربع الاولى وصرح به في رواية اسمعيل بن عيسى هل يجوز شهادة النساء في التزويج من غير ان
يكون معهن رجل قال لا هذا لا يستقيم وبها يقيد المطلقات **السادسة** صرح جماعة بعدم قبول شهادة النساء لا منفردات ولا منضمات
في امور كالرجعة والعدة والوكالة والوصاية والجناية الموجبة للقود والعتق والولاء والتدبير والكتابة والبلوغ والجرح والتعديل والعفو
عن القصاص والاسلام وضبطها في س ولك وغيرهما بما كان من حقوق الادمي غير المالية ولا المقصود منه المال ونسب ذلك الضبط في الاول
الى الاصحاب مؤذنا بدعوى الاجماع ولكن خدش في الاجماع فيه الاردبيلي في ح شا وقال لا اعرفه ولا دليلا لثبوت القاعدة والاصل قبول الشهادة
اقول الخدش في الاجماع في خصوص تلك الامور وفي تاسيس القاعدة في محله مع ان ما مثلوا به للقاعدة وما خالفها قد لا ينطبق على ما مثلوا به
لم وقد يراد ببعض امثلة القاعدة المال وقد يقصد ببعض امثلة خلافها غير المال ولذا وقع الخلاف في بعض امثلة كل منهما الا انه يمكن اثبات الحكم
وهو عدم القبول في جميع ما مثلوا به للقاعدة وما يشابهه من امثلة خلافها واختلفوا فيها مع عدم نص مخصوص على القبول فيه بما ذكرنا من الحصر
المذكور في رواية السكوني المخصص برواية عبد الكريم ونحوه لو وجد بل يمكن اثبات اصل القاعدة به ايضا لعدم كون كل ما كان مصداقا لها داخلا في العمو

لانها

لا عبرة بعدم القبول فيما لا يندرج تحتها هو الصحيح لا يقال يعارض الحصر المذكور مرسلة يونس المصرّحة بان استخراج الحقوق باربعة وعدّ منها الرجل
وامرأتين والحقوق اعم من المالية وغيرها قلنا انه عد منها الرجل الواحد مع اليمين وقد عرفت اختصاصه بالديون بالنصوص فلا زمه تخصيص الحقوق
بها ايضا والتوقف فلا يثبت في مطلق الحقوق **السابعة** ومن ذلك القسم كل امر غير الديون لم يثبت فيه قبول شهادة النساء منفردات او
منضمات فيه بدليل خاص به الحصر المتقدم وسيأتي الاشارة الى بعض امثلتها في ذيل الاقسام الثلثة **القسم الثاني** ما يشترط فيه
الذكورة في الجملة لا المحضة فيقبل فيه شهادة النساء ولكن مع الرجل ومن ذلك القسم النكاح على الاشهر الاظهر كما مر وقد عرفت الاختلاف في
بعض افرايضا كالجناية الموجبة للقود والطلاق وغيرهما وعلمت الحق فيها ومنه الديون عند جماعة والاظهر خلافه كما يأتي وظهر من ذلك
ان هذا القسم منحصر على المختار في النكاح **القسم الثالث** ما لا يشترط فيه الذكورة بل يقبل فيه شهادة النساء منضما مع الرجال
ومنفردات عنهم مع اليمين او بدونها وههنا مسائل **الاولى** يقبل شهادة النساء في الديون في الجملة بلا خلاف كما صرح به جماعة بل
بالاجماع كما عن السرائر والغنية ولف وغيرها بل بالاجماع المحقق فهو الحجة فيه مع الاية الكريمة وان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان والنصوص المستفيضة
كمرسلة يونس المتكررة ذكرها وصحيحة الحلبي وروايتي داود بن الحصين والسكوني المتقدمة جميعا في المسئلة الثانية من القسم الاول والرضوي المتقدم في الحد
منها وصحيحة اخرى للحلبي ان رسول الله صلّى الله عليه وآله اجاز شهادة النساء مع يمين الطالب في الدين يحلف بالله ان حقه لحق وثالثة ان رسول الله اجاز شهادة النساء
في الدين وليس معهن رجل ومرسلة الحلبي ان رسول الله صلّى الله عليه وآله اجاز شهادة النساء في الدين مع يمين الطالب يحلف بالله ان حقه لحق وموثقة منصور بن
حازم المروية في يه اذا شهد لطالب الحق امرأتان ويمينه فهو جائز ورواها في يب بواسطة واحدة ثقة ثم مقتضى اطلاق غير الاولى من الروايات المذكورة
بل صريح الثلثة الاخيرة سيما الصحيحة الثالثة قبول شهادتهن ولو انفردن عن الرجل كما هو الحق المحكي عن ف وط وية والاسكافي والقاضي وابن
حمزة ويع وشا وعد ولف وشهادات يرو الشهيدين بل كما قيل الكليني والصدوق ايضا وعن ف الاجماع عليه لما ذكر من الاطلاقات والمقيدات الخالية
عن المعارض بالمرة خلافا للسرائر وفع وعن قضاء التحرير والتنقيح للاقتصار على موضع الاجماع ومنصوص الكتاب ومفهوم الصحيحة الاولى وظاهر مرسلة يونس
استخراج الحقوق باربعة بشهادة رجلين عدلين فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فان لم يكونا امرأتان فرجل ويمين المدعي فان لم يكن شاهد فاليمين
على المدعى عليه حيث حصر الاستحقاق بالاربعة وليس منها النساء المنفردة مضافا الى تصريحها بانه ان لم يكن رجل فيرجع الى يمين المدعى عليه
حيث الاستحقاق بالاربعة وليس منها النساء المنفردة مضافا الى تصريحها بانه ان لم يكن رجل فيرجع الى يمين المدعى عليه وصحيحة ابرهيم بن محمد الهمداني
امرأة شهدت على وصية رجل لم يشهدها غيرها وفي الورثة من يصدقها ومنهم من يتهمها فكتب ع لا الا ان يكون رجل وامرأتان وليس بواجب ان ينفذ
شهادتها ويرد على الاول ان الاقتصار على المجمع عليه والمنصوص اذا لم يكن دليل على غيرهما وعلى الثاني ان التقييد في كلام الراوي ولا اعتبار بمفهومه
مع ان مفهومه ايضا ليس من المفاهيم المعتبرة وعلى الثالث ان مفهوم الحصر عام يجب تخصيصه بالدليل كما خصص في نفس المرسلة ايضا حيث صرحت
بالثبوت باليمين المردودة ايضا وكذا مفهوم ان لم يكن رجل مع ان المذكور فيها فان لم يكن شاهد واطلاق الشاهد على المؤنث شايع وعلى الرابع
انه مخالف لعمل الاصحاب ومعارض بالاخبار الكثيرة من ثبوت الوصية بالمال كما يأتي **فروع أ** يشترط الحكم بشهادتهن هنا منفردات عن الرجال من
ضم اليمين وان كن اربع نسوة بلا خلاف فيه يوجد بل جعله بعض مشايخنا المعاصرين قطعيا ويدل عليه مفهوم الحصر في المرسلة حيث جعلت
استخراج الحقوق الذي هو الحكم بالاربعة خرج منها النساء مع الرجل بالاجماع والكتاب والسنة مع اليمين بصحيحة الحلبي الثانية ومرسلته والموثقة
حيث انه لا يمين مع الرجال اجماعا فبقي الباقي ولا يخرجه رواية السكوني ولا الرضوي ولا الصحيحة الثالثة من جهة عدم اشتمالها على ذكر اليمين لان
قبول الشهادة واجازتها غير الحكم واستخراج الحق بها غير مستلزم له ولذا ورد قبول شهادة الزوج والولد والاخ وغيرهم مع انه لا يحكم بها الا مع
شاهد او يمين مع ان الرضوي ضعيف غير منجبر في المقام والصحيحة قضية في واقعة او وقايع **ب** قد سبق في بحث الحكم بالشاهد واليمين من بحث القضاء
المراد من الدين وانه مال متعلق بالذمة لغة وعرفا باي سبب كان وهو الدين بالمعنى العام الشامل للدين بالمعنى الاخص الذي هو القرض وكذا المراد من دعوى
الدعوى في الدين ان يكون هو المقصود من المخاصمة ولو تعلقت بسببه انه ثبت السبب لو كان المقصود من الدعوى هو الدين كما لو ادعى الاشتراء منه بمائة
لمطالبة المائة فلو ادعى الموجر اجارة البيت لاخذ مال الاجارة يكون دعوى الدين ولو ادعى المستاجر الاجارة لم يكن كذلك وعلى هذا فيشمل الدين
للقرض والنسية والسلف وثمن المبيع والضمان وغرامة التالف ودية الجنايات وغير ذلك مما يتعلق فيه المال بالذمة ويكون هو المقصود بالدعوى
سواء تعلقت به ذاتا او نسبة **ج** قد الحقوا بالدين جميع الدعاوى المالية او ما يكون المقصود منه المال ولاجله حكموا بالقبول في دعوى الرهن
والاجارة مطلقا والقراض والشفعة والمزارعة والمساقاة والهبة والابراء والوصية بالمال والصداق والاقالة والرد بالعيب والغصب والسرقة من جهة
المال والخيار وغير ذلك والحاقهم يشمل ما لو لم يكن هناك دين ايضا كما اذا توافقا في اصل الدين واختلفا في الرهن او في تعيينه كما اذا ادعى المستاجر اذا م
الاجارة وكما اذا كانت الوصية بالعين او الصداق او الغصب بها ولا ارى لذلك الالحاق دليلا ولم يثبت على فيه اجماع وان نقل في لف على الدين والعين
والحصر في رواية السكوني والمرسلة ينفيه وقد اشار بذلك المحقق الاردبيلي حيث قال بعد حكاية الفاعل واحتمال الاجماع عليها اني لا اعرفهما و
بالجملة الدليل خبر متبع وهو مع عدم الالحاق والاقتصار على موضع الدليل ومحل الوفاق كما فعله الشيخ في يه والحلي في السرائر والمحقق في فع نعم يقبل

في قبول شهادة النساء في الديون منفردات

فيما يثبت بالشاهد واليمين
في ان المراد بالدين ما يتعلق بالذمة

فيما يثبت بشهادة النساء منضمات ومنفردات

شهادتهن في الوصية بالمال كما يأتي **الثانية** يثبت بشهادة النساء منضمات ومنفردات كل ما يعسر اطلاع الرجال عليه غالبا كالولادة والبكارة والثيبوبة والحيض وعيوب النساء الباطنة كالقرن والرتق والقرحة في الفرج بلا خلاف اجده كما صرح به جماعة منهم ابن زهرة لمسيس الحاجة والمعتبرة المستفيضة منها الروايات الاربع لمحمد بن الفضيل وابي الجارود ورواية السكوني المتقدمة في المسألة الثانية من القسم الاول ومنها صحيحة الحلبي عن شهادة القابلة في الولادة قال تجوز شهادة الواحدة وقال تجوز شهادة النساء في المنفوس والعذرة ونحوها صحيحة عبد الله الحلبي وصحيحة ابن سنان تجوز شهادة النساء وحدهن بلا رجال في كل ما لا يجوز للرجال النظر اليه وتجوز شهادة القابلة وحدها في المنفوس **اقول** المنفوس الولد وموثقة ابن بكير تجوز شهادة النساء في العذرة وكل عيب لا يراه الرجال وخبر داود بن سرحان اجيز شهادة النساء في الصبي صاح او لم يصح وفي كل شيء لا ينظر اليه الرجل تجوز شهادة النساء فيه ورواية السكوني الواردة في امرأة تشهد النساء المأمونات بالنظر اليها بالبكارة وكان يجيز شهادة النساء في مثل ذلك وبمضمونها رواية زرارة والصحاح الثلث لمحمد والعلاء وهل يجوز شهادتهن وحدهن قال نعم في العذرة والنفساء الا انه ليس في احد صحيحي محمد لفظ وحدهن وموثقة البصري و رواية تجوز شهادة النساء في المنفوس والعذرة ويشترط حيث كن منفردات كونهن اربعا على الاصح الاشهر بل عليه كما قيل عامة من تأخر لان قبول شهادتهن مخالف للاصل بالحصرين المتقدمين فيقتصر فيه على موضع اليقين وليس الا الاربع لورود المجوزات كلا بلفظ النساء الذي هو صيغة الجمع الغير الصادق حقيقة الا على ما زاد من الاثنين ويضمه الاجماع المركب يتعين الاربع فما زاد واحتمال كون الجمعية باعتبار القضايا فلا ينافي اعتبار الوحدة في بعضها غير مفيد اذ لا يصار الى خلاف الاصل بمجرد الاحتمال مع ان الاكتفاء بالواحدة للولادة والاتيان بالجمع لغيرها في صحيحي الحلبي وابن سنان بالفرق والامر بنظر النساء في رواية السكوني يدل على عدم الاكتفاء بالواحدة والاثنين اذ مع الاكتفاء لم يجز الامر بنظر الزائدة على القدر المحتاج اليه الى العورة وقد يؤيد ذلك ايضا بعض الروايات الدالة على ان شهادة امرأتين عند الله تعد شهادة رجل وفيه تأمل نعم يمكن تأييد ذلك بل الاستدلال بما يأتي من قوله ع بعد حكمه بنفوذ شهادة المرأة في ربع الوصية انه بحساب شهادتها حيث يدل على ان شهادتها المعتبرة تامة مطلقا هي الاربع وفي موثقة سماعة القابلة تجوز شهادتها في الولد على قدر شهادة امرأة واحدة وفي صحيحة ابن سنان الآتية ايضا مثله خلافا للمحكي عن المفيد والديلمي فقالا بقبول شهادة امرأتين في عيوب النساء والولادة والاستهلال والحيض والنفاس للصحيحين المصرحين بالاكتفاء بالقابلة في الولادة وهما غير دالين على التعميم الذي ذكراه اولا وعلى الترتيب الذي ذكراه ثانيا والتمسك فيه بالجمع بينهما وبين ما يدل على جواز شهادة الامرأتين في الاستهلال غير جيد لان جوازها لا يدل على عدم جواز الاقل مع ان هذا جمع بلا شاهد ولا على ثبوت تمام المشهود به بعد اطلاقها ووجوب حمل المطلق على المقيد بالربع كما يأتي ثالثا والمحكي عن الاسكافي فقبل شهادة الواحدة في الامور المذكورة بحسابها ولعل مستنده القياس على الاستهلال والوصية وفساده عندنا ظاهر وهل يثبت الامور المذكورة بشهادة الرجلين او رجل وامرأتان حيث جاز نظر الرجل او نظر وتاب ام لا ظاهر كلام الاصحاب نعم وهو كذلك لعموم قبول شهادة العدلين والعدل والامرأتين كمرسلة يونس وغيرها بل لولا الدليل على اختصاص الثبوت بالرجل واليمين بالدين لقلنا به ايضا خلافا للمحكي عن القاضي معللا بحرمة نظر الرجال اليه وجوابه يظهر مما ذكرنا مع ان المرأة ايضا كذلك لحرمة نظرها الى عورة المرأة والضرورة المجوزة قد يحصل في الرجل ايضا **الثالثة** قد عرفت انه

ثبوت ولادة الطفل حيا وربع الميراث بشهادة النساء منفردات ومنضمات

يثبت بشهادة النساء منفردات ومنضمات ولادة الطفل حيا ودلت عليه المستفيضة المتقدمة ويمتاز هذه عن غيرها بانه تقبل فيها شهادة امرأة واحدة ايضا ولكن في ربع ميراثه وشهادة امرأتين في نصفه وشهادة ثلث في ثلثة ارباعه واذا كن الاربع يثبت تمام الميراث بالاجماع كما صرح به في الشرح و بعض المتأخرين ايضا ويدل على اصل الثبوت بالواحدة صحيحا الحلبي وصحيح ابن سنان المتقدمة ورواية جابر شهادة القابلة جائزة على انه استهل او برز ميتا اذا سئل عنها فعدلت وعلى ثبوت الربع بالواحدة موثقة سماعة المتقدمة وصحيحة عمر بن يزيد عن رجل مات وترك امرأته وهي حامل فوضعت بعد موته غلاما ثم مات الغلام بعد ما وقع على الارض فشهدت المرأة التي قبلتها بانه استهل وصاح حين وقع على الارض ثم مات قال على الامام ان يجيز شهادتها في ربع ميراث الغلام وعلى ثبوت الربع بها والنصف بالاثنين صحيح ابن سنان تجوز شهادة القابلة في المولود اذا استهل وصاح في الميراث ويورث الربع من الميراث بقدر شهادة امرأة قلت فان كانت امرأتين قال تجوز شهادتهما في النصف من الميراث وعلى ثبوت ثلثة ارباع بالثلث و الكل بالاربع مرسلة يه قال بعد نقل صحيح عمر بن يزيد وفي رواية اخرى ان كانت امرأتين تجوز شهادتهما في نصف الميراث وان كن ثلث نسوة جازت شهادتهن في ثلثة ارباع الميراث وان كن اربعا جازت شهادتهن في الميراث كله ويمكن اثبات الربعين والثلث والاربع مضافا الى الاجماع المركب بقوله ع في الصحيحة الثانية بقدر شهادة امرأة فانها تدل على ان شهادة كل امرأة يثبت الربع واما ما قيل من ان رواية الواحدة يكفي الاربع ان يصدق على كل واحدة منها انها شهدت للربع فكان حسنا لو تضمن ثبوت الربع بشهادة كل مرأة وليست كذلك بل حكمت بثبوت الربع بعد السؤال عن شهادة القابلة فيمكن ان يكون السبب للثبوت هو شهادة المرأة واحدة كانت او اكثر ثم هذه الاخبار كما ترى مخصوصة بالقابلة اما الاوليان فظاهرتان واما الاخريان فلرجوع الضماير في قوله فان كانتا وان كانت وان كن الى المرأة التي قبلتها والى القابلة وهو اقل من احتمال ذلك ولا يمكن التمسك بعدم القول بالفصل لتخصيص الشيخ في يه والحلبي في السر والمحقق في فع القابلة بالذكر الا انه يمكن اثبات هذا الحكم في غيرها بقوله على قدر شهادة امرأة واحدة وقوله بقدر شهادة امرأة في الموثقة والصحيحة **فرعان** **الاول** لو وضعت الحامل توأمين تقبل شهادة المرأة الواحدة في ثبوت الربع لكل منهما لصدق الغلام على كل منهما **ب** قيل يثبت بشهادة المرأة الواحدة المولد حيا وميتا كما صرح به في رواية جابر

في قبول الشهادة في احد التوأمين

ولعاثر

كتاب القضاء والشهادات

واذا اثبت الحيوة يثبت تمام الميراث قلنا لم يصرح فى رواية جابر بثبوت الحيوة بشهادة الواحدة بل قال بنفوذ شهادتها ولا زمه ترتب عليها الاثر
الاثر وعلى هذا فيختص الحكم بالميراث ولا يتعدى الى غيره ان كان **الرابعة** ومما يثبت بشهادة المراة الوصية بالمال وهى ايضا كسابقتها بثبت الربع
بالواحدة والنصف بالاثنين وثلثة ارباع بالثلث والكل بالاربع بالاجماع كما فى السرو وغيره واما اصل ثبوت الوصية بالمراة فيدل عليه رواية
يحيى بن خالد رجل مات وله ام ولد وقد جعل لها سيدها شيئا فى حيوته ثم مات قال فكتب ع لها ما اثابها به سيدها فى حيوته معروف ذلك
لها يقبل على ذلك شهادة الرجل والمراة والخدم غير المتهمين واما التفصيل المذكور فلصحيحة ربعى فى شهادة امراة حضرت رجلا يوصى ليس معها رجل فقال
يجاز ربع ما اوصى بحساب شهادتها وصحيحة محمد بن قيس قضى امير المؤمنين ع فى وصية لم يشهدها الا امراة فقضى ان يجاز شهادة المرئة فى ربع الوصية
وموثقة ابان فى وصية لم يشهدها الا امراة فاجاز شهادة المرئة فى الربع من الوصية بحساب شهادتها واما بعض الاخبار الدالة على عدم قبول شهادتهن
منفردات فى الوصية مط كصحيحتى ابرهيم بن محمد وابن بزيع فلا يصلح لمعارضة ما مر لشذوذه لخروجها عن الحجية مضافا الى موافقتها للعامة كما
صرح به شيخ الطائفة ويشعر به بعض المعتبرة **فروع أ** هل يشترط قبول شهادة المرئة فى هذه المسئلة والسابقة عليها بتعذر الرجال كما فى نهاية
الشيخ والسر وعن القاضى وابن حمزة اولا كما هو مقتضى اطلاق كلام الاكثر قيل مقتضى اطلاق النصوص الثانى **اقول** ان اطلاق النصوص اما اخبار
المسئلة الاولى فالشايع الغالب المتبادر فيها يوجب انصرافها الى صورة التعذر واما الثانية فغير واحد من اخبارها مخصوصة بصورة التعذر
نعم ظاهر اطلاق رواية يحيى القبول مطلقا ولعله يكفى فى اثباته والله العالم **ب** فى ثبوت النصف بالرجل فى المسئلتين لمساواته للامراتين فى
المعنى او الربع للفحوى او سقوط شهادته راسا لخروجه عن مورد النصوص اوجه اوجهها الاخير وفاقا للايضاح وغيره وللاصل واختار فى عدو شرح
الوسط المامر ويضعف بعدم معلومية العلة فى الاصل فمن اين الاولوية **ج** لا يختص قبول الوصية على التفصيل المذكور بالوصية لشخص معين بل
يجرى فى الوصية للفقراء ووجوه البر وسائر المصارف العامة والعبادات المالية والبدنية والعتق والوقف وغيرها للاطلاق النصوص **د** لو اقر
الميت حال حيوته لشىء لشخص من دين او عين واكتفى بالاقرار فهو ليس بوصية فلا يثبت بما يثبت به الوصية ولو ضم معه قوله اعطوه بعد مماتى كان
وصية **هـ** لو اوصى بالزائد عن الثلث اعتبر الربع والربعان والثلثة ارباع مما اوصى به لا من الثلث فيحكم بثبوت ربع ما اوصى مثلا ويعمل فيه ما يعمل
فى الوصية من الرجوع الى الثلث وطرح ما زاد **و** لو اوصى بعين لا يمكن تقسيمه الا بضرر كربع خفا وفرد صندوق يشترك فيه الموصى له بقدر
ما ثبت له من الربع وغيره **ز** لو اوصى بما لا ربع له كنقل نعشه الى احد المشاهد لم يثبت فيه شىء اذ لا ربع له ولا يرجع الى الاجرة لعدم كونها
موصى بها ويحتمل الرجوع اليها لان الوصية بالنقل يستلزم الوصية بها فيعمل فى الربع ونحوه بما يعمل به فى الوصية بما لا يفى بعمل اوصى به فيرجع الى
الورثة على الاظهر ونحوه لو اوصى ببناء قنطرة او رباط او مسجد على نحو معين واحتمال الرجوع الى الاجرة هنا اظهر **ح** هل يجوز للمرئة الواحدة ونحوها
تضعيف ما اوصى به فى الشهادة حتى يثبت تمام الوصية فتشهد فيما اوصى بواحد باربعة ولو كانتا اثنتين فيما تبين حتى يثبت الواحد ام لا
الظ العدم لكونه كذبا ولا دليل على تجويزه هنا نعم لو كذب لم يضمن قدر الوصية للاصل ولو كذب فان علم به الحاكم رد شهادته فى الزائد عن الوصية وحكم بربع ما ادعى
وان لم يعلم يحكم بالربع **ط** كل ما ذكر فيه رد شهادة المراة وعدم قبولها انما هو اذا لم يبلغ حد الشياع المفيد للعلم للحاكم وان بلغ فيعمل بمقتضاها لوجوب
عمل الحاكم بعلمه وكذا لو ضمت مع شهادتها القراين المفيدة للعلم ولنختم ذلك الفصل بمسائل ثلث **المسئلة الاولى** اختلف الاصحاب فى اشتراط
الحرية فى قبول الشهادة وعدمه على سبعة اقوال **الاول** عدمه فيقبل شهادة المملوك مطلقا حكى عن الجامع والشهيد الثانى ره وتبعهما جمع من متأخرى
المتأخرين منهم صاحب الكفاية وتبع وشارحه وغيرهما ويظهر من المحقق الاردبيلى الميل اليه لعموم ما دل على قبول شهادة العدل كتابا وسنة وخصوص المعتبرة
كصحيحة الحلبى المتضمنة لحكاية درع طلحة وفيها حكاية عن امير المؤمنين ع فى رد شريح فقلت هذا مملوك ولا اقضى بشهادة المملوك وما بكس بشهادة
المملوك اذا كان عدلا وصحيحة الحوى لا باس بشهادة المملوك اذا كان عدلا وحسنة الحلبى عن المملوك يجوز شهادته قال نعم وان اول من رد شهادة المملوك
لفلان وحسنة محمد فى شهادة المملوك قال اذا كان عدلا فهو جائز الشهادة ان اول من رد شهادة المملوك عمر بن الخطاب وصحيحة محمد تجوز شهادة العبد
المسلم على الحر المسلم وهى يدل على جواز شهادته على غير الحر وغير المسلم بالطريق الاولى وعدم القول بالفصل **الثانى** عدم القبول مطلقا وهو مذهب
العمانى ونسبه فى ك الى اكثر العامة ويظهر من الشيخ انه مذهب عامتهم ونسبه فى كنز العرفان الى فقهائهم الاربعة لصحيحة الحلبى عن شهادة ولد الزنا فقال
لا ولا عبد وصحيحة محمد يجوز شهادة المملوك من اهل القبلة على اهل الكتاب وقال العبد المملوك لا يجوز شهادته وموثقة سماعة عما يرد من الشهود فقال
المريب والخصم والشريك ودافع مغرم والاجير والعبد والتابع والمتهم كل هؤلاء يرد شهاداتهم ورواية السكونى وفيها وان العبد اذا شهد بشهادة ثم اعتق
جازت شهادته اذا لم يردها الحاكم قبل ان يعتق دلت بالمفهوم على عدم الجواز قبل العتق **الثالث** عدم القبول على الحر المسلم والقبول على غيره وهو
مذهب الاسكافى والمحكى عنه فى لف والايضاح ولك وغيرها لان جانبى الرد والقبول هو ما كان عليه ولم يتعرضوا لما كان له اه والظ ان المعنى على امر سواء
كان له او عليه وكيف كان فدليله فى جانب القبول العموم وصدر منطوق صحيحة محمد الثانية المتقدمة ومفهوم صحيحة الاخرى الاتية وفى جانب الرد فصحيحة الاخرى
لا يجوز شهادة العبد المسلم ومفهوم صدر صحيحة الثانية وفى الجانبين الجمع بين الاخبار والمروى فى ف عن امير المؤمنين ع انه كان يقبل شهادة بعضهم على
بعض ولا يقبل شهادتهم على الاحرار **الرابع** القبول فى الشهادة مط الا على مولاه خاصة فلا يقبل ويقبل له ايضا ذهب اليه الشيخان والسيد والديلمى و

فى قبول شهادة النساء فى الوصية بالمال

فى انه لو اوصى بالزائد عن الثلث اعتبر الربع والربعان

اختلفوا فى اشتراط الحرية فى قبول الشهادة وعدمه على سبعة اقوال

في قبول شهادة الولد على الوالد

القاضي وابن حمزه والحلي والفاضلان والفخري والصيمري بل الاكثر كما في يع وس ولك والكف وح شا للاردبيلي بل عليه الاجماع في السرائر وعن الانتصار و
الغنية اما في الجزء الاول فلما مر في دليل الاول واما الثاني فللجمع بينه وبين ما مر دليلا للقول الثاني وللاجماع المنقول والشهرة المحققة وقياسه على
الولد في شهادته على الوالد لاشتراكهما في تحريم العقوق ولصحيحة الحلبي في رجل مات وترك جارية ومملوكين فورثهما اخ له فاعتق العبدين وولدت الجارية
غلاما فشهدا بعد العتق ان مولاهما كان اشهدهما انه كان يقع على الجارية وان الحمل منه قال تجوز شهادتهما ويردان عبدين كما كانا ولو لم يكن شهادتهما
مردودة على السيد لم يكن لعتقهما فائدة وما في كنز العرفان حيث قال واختلف في شهادة العبد الى ان قال وعن اهل البيت روايات اشهرها واقواها
القبول الاعلى سيده خاصة الخامس عدم القبول للمولى والقبول عليه وعلى غيره ولم نقله في لف والايضاح عن الصدوق وقيل لمكان التهمة ولصحيحة ابن ابي يعفور
عن الرجل المملوك المسلم تجوز شهادته لغير مواليه فقال تجوز في الدين والشيء اليسير ودلت بالمفهوم على عدم القبول للموالي السادس القبول في غير المولى
وعدمه فيه لا له ولا عليه نقله في السرائر ولف والايضاح عن ص في الثاني عنه وعن يب وفي الجميع عن الحلبي لمكان التهمة في المولى طمعا او خوفا وللجمع بين
الاخبار السابع القبول على المولى وعدم القبول له ولا لغيره او عليه نقله في يع وعد وقال في لك والكف ان قائله غير معلوم ولعل مستنده التوفيق بين
الاخبار اقول اما دليل القول الاول فلا شيء فيه الا معارضة بعض الاخبار المذكورة دليلا لبعض الاقوال المخالفة وباقي خالها واما دليل الثاني
فضعيف بمعارضة اخباره مع خصوصيات اخبار الدليل الاول واعميتها مطلقا من بعض تلك الاخبار لاختصاصها بالمملوك العدل فتخصيصها به لازم ثم بمعارضتها
مع بعض لو من خصوصياتها بالمساواة فيجب الرجوع الى المرجحات القوية ثم بمعارضتها لصحيحة محمد الثانية والمروي في ف وصحيحتي الحلبي وابن ابي يعفور المتقدمة
جميعا مع كونها اخص مطلقا من تلك الاخبار المانعة هذا مع ما في تلك الاخبار من الشذوذ والمخالفة لفتوى القدماء الا نادرا الموجبة لخروجها عن الحجية
بل كونها مخالفة للاجماع في الجملة حيث انها مخالفة للعماني في انعقاده غير ضائر ومن ذلك يظهر سقوط ذلك القول عن درجة الاعتبار ويظهر ايضا ضعف
دليل الثالث لانه ما كان من جانب القبول وان كان مطابقا لادلة القول الاول ولكن ما في جانب الرد يعارض من هذه الادلة مع بعضها بالعموم المطلق و
هو صحيحة الحلبي الاولى المتضمنة لشهادة قنبر على من هو مسلم ظاهرا وحرا ومع الثاني بالعموم والخصوص المطلقين الراجح معاضدة بموافقة الكتاب ومخالفة
العامة والاشهرية رواية والاحدثية التي كلها من المرجحات المنصوصة المقبولة مضافا الى ما قيل من عكس مراحة الصحيحة الاولى لاحتمال ارادة عدم الجواز على معناه
وهو النهي لكونه بلا اذن مولاه وان كان ذلك خلاف الظاهر لانه لو كان ذلك لما كان وجه للتخصيص بالعبد المسلم ولا بالحر المسلم مع انها يشمل صورة
الاذن ايضا والى كون دلالة الصحيحة الثانية بمفهوم اللقب الذي هو ليس بحجة وكون رواية ضعيفة غير منجبرة هذا كله مع ما في الجميع من الشذوذ المخرج عن
الحجية واما حديث الجمع بين الاخبار ففيه ان الجمع انما هو فرع التكافؤ وحجية الطرفين وهو هنا مفقود مع ان الجمع غير منحصر بذلك فهذا القول ايضا
كسابقه ضعيف غايته وكذا القول الرابع لضعف ما استدل به لجانب الرد غاية الضعف اما الجمع بين الاخبار فلما عرفت في سابقه واما الاجماع
المنقول والشهرة فلعدم حجيتهما اصلا سيما في مقابلة الكتاب والسنة المتواترة معنى وتوهم تحقق الاجماع مع مخالفة القديمين والصدوقين والشيخ
في التهذيبين والحلبي وصاحب الجامع وهم من اركان القدماء وجماعة من المتأخرين وتردد الفاضل في عد توهم فاسد جدا واما قياسه على الوالد والولد
فهو افسد واما صحيحة الحلبي فهي عن الدلالة خالية بالمرة اذ ليس العتق الا في كلام السائل ومع ذلك هو عتق فاسد فلا لها على الجواز اشبه ولو دل ففي
مفهوم الوصف وهو ضعيف واما عبارة الكنز فكونها رواية غير معلومة كما اعترف المستدل به قال بعد ذكر شواهد على عدم رواية فيه وكل هذا ظاهر
في عدم رواية عليه بالخصوص واما ما ذكره في الكنز من الرواية لعله اشتباه ويشبه ان يكون مراده بها اما الروايات المانعة مطلقا بعد الحمل على المنع
هنا خاصة جمعا او خصوص الصحيحة الآتية انتهى ومراده من الصحيحة صحيحة الحلبي التي مر منا هاو واما ادلة ساير الاقوال فضعفها مما مر في اشتراط انتفاء
التهمة وما مر في عدم انحصار وجه الجمع بل دلالة الاخبار بالخصوص في الحمل على التقية ظاهرة سيما الاسند لا لصحيحة ابن ابي يعفور فان التفصيل فيها انما
هو في السؤال والوارد فيه مفهوم الوصف ويناني ذيلها مذهب المستدل ومن جميع ما ذكر ظهر ان الاول هو اصح الاقوال ومن الله التوفيق في كل حال
الثانية ليس شيء من البصر والسمع شرطا في قبول فيقبل شهادة الاعمى والاصم اذا اجتمعا ساير الشرائط وتحملاها حال الصحة او لم يفتقر المشهود
به في الاول الى الرؤية وفي الثاني الى السماع بلا خلاف في الاول مطلقا بل عن الانتصار و ف والغنية الاجماع عليه ويدل عليه العمومات وخصوص رواية
محمد بن قيس وثعلبة بن ميمون والمروي في الاحتجاج عن محمد بن عبد الله الحميري عن صاحب الزمان وكذا في الثاني في الجملة للعمومات المذكورة بلا معارض
لها سوى رواية جميل عن شهادة الاصم في القتل قال يؤخذ باول قوله ولا يؤخذ بالثاني وحكي عن النهاية والقاضي وابن حمزة الفتوى بمضمونها
وردهما الاكثر بضعف السند والمخالفة للاصول لان القول الثاني ان كان منافيا للاول كان رجوعا عنه فيجب ردع الاول كما هو القاعدة في رجوع
الشاهد وان كان موافقا له يكون مؤكدا له فلا رد وان كان غير مرتبط به فهو كلام مستقل لا دخل له بالاول ويمكن ان يختار الاول ويخص رده
الشهادة الاولى بغير مورد الرواية لان ما دل على طرح الشهادة بالرجوع وهو ايضا مرسلة جميل عام وتخصيصه بالخاص ليس بعزيز سيما اذا كان
الخاص معمولا به عند جماعة من الاعيان فاذن المختار هو قول الشيخ ولكن يلزم تخصيصه بالقتل لانه مورد الرواية وعدم ثبوت الاجماع المركب **الثالثة**
المعتبر في الشرائط وجودها في الشاهد عند اداء الشهادة فلو تحملها فاقدا لبعضها واداها حال الاستجماع قبلت للعمومات واشتراط عدالة الاشتراط
حين التحمل ويدل عليه الروايات الواردة في موارد مخصوصة كالصبي اذا بلغ والكافر اذا اسلم والاجير اذا فارق والعبد اذا اعتق والفاسق اذا تاب و

في الاخبار الواردة في قبول شهادة العبد وعدمه ورد بعض اقوال على مذهب المصنف اعلى الله مقامه

في قبول شهادة الاعمى والاصم

فليفهم

كتاب القضاء والشهادات

فلا تسقط منها في طي بيان تلك الشرائط **الرابعة** لا ترد شهادة ارباب الصنائع المكروهة كالصياغة وبيع الرقيق ولا الدنيئة عادة كالحياكة والحجامة
ولو بلغت غايتها كالزبال والوقاد ولا ذوي العاهات والامراض الخبيثة كالاجذم والابرص بعد استجماع الجميع شرائط قبول الشهادة بلا خلاف
يوجد كما قيل بل مطلقا كما في الكفاية بل عن ظاهر السرائر الاجماع عليه ويدل عليه عموم ما دل على قبول الشهادة من الكتاب والسنة مع خلوها عن المعارض بالمرة عدا
ما توهمه بعض العامة من ان اشتغالهم بهذه الحرف وبضائعهم يشعر بالخسة وقلة المروة وهو ضعيف غايته سيما على القول بعدم اعتبار المروة في قبول
الشهادة وكذا على اعتبارها اذ لم يكن في ارتكاب هذه الصناعات منافاة للمروة من غير جهة نفس الصنعة من حيث هي كما اذا كان من اهلها او يلزم مثله في
مثلها بحسب العادة واما مع الملازمة فيها بان كان من اهل بيت العز والشرف الذي لا يناسب حاله تلك الصنعة فارتكبها بحيث يلام فيلزم عدم قبول شهادته
على القول باعتبار المروة وعدم القبول من هذه الجهة غير عدم القبول من حيث ارتكاب الصنعة من حيث انها هي فان الحيثيات في جميع الامور معتبرة

الفصل الثاني في بيان مستند الشاهد وما يتعلق به وفيه مقدمة ومسائل اما المقدمة ففيها ثلث فوائد الفائدة الاولى

اعلم ان من يخبر عن شيء اما يخبر به عن علم او ظن وكل منهما اما شرعي او عقلي او عادي ومن الاخير المعلوم والمظنون باحد الحواس الخمس الظاهرة وقد
يحصلان من الحدس او التجارب بضرب ومنه اخبار الطبيب والرمال والمنجم والقياف ونحوهم **الثانية** اعلم ان المخبر عنه على ثلثة اقسام الاول
ان يخبر بتفاصيل اسباب علمه او ظنه بالمخبر به جزء جزء حتى ينتهي الى احد الحواس فيقول رايت الملك الفلاني في يد زيد منذ مدة كذا يتصرف فيه كيف شاء
مدعيا ملكيته من غير معارض له الى الان او يقول سمعت ذلك من جمع يمتنع عادة تواطئهم على الكذب او من عدلين او شاهدت زيدا استقرض من عمرو المبلغ
الفلاني وهو اقرضه واقبضه اياه بحضوري او يقول شاهدت الملك في يده في السنة السابقة ويده عليه مستصحبة عندي الى اليوم او يشبه بالقيافة هذا
الابن فلانا ونحو ذلك الثاني ان يخبر بالعلم او الظن بالمخبر به من غير تفصيل اسباب العلم او الظن وموجباتهما فيقول اني اعلم ان هذا الملك ملك زيد او اظنه
او اعلم ان زيدا يشتغل ذمته لعمرو بالمبلغ الفلاني او اظنه او اعلم ان زيدا ابن عمرو او اظنه وغير ذلك الثالث ان يخبر بالمخبر به مطلقا مجردا عن العلم او الظن
وعن تفصيل موجباتهما كان يقول هذا ملك زيد او زيد مشغول الذمة لعمرو بمبلغ كذا او زيد ابن عمرو وامثال ذلك **الثالثة** اعلم ان كلام الفقهاء
في هذا المقام اما يكون في بيان وظيفة الشاهد وتكليفه او في وظيفة الحاكم وشانه اما على الاول فيكون المراد انه في مقام الشهادة باي مستند يجوز له
الشهادة بالمشهود به من العلم او الظن ثم العلم مطلقا او الحاصل باحد الحواس الظاهرة او الشرع او العقل او التجارب او الحدس وكذا الظن المطلقة
او بالمناخم بالعلم وعلى هذا لا يكون لهم كلام في القسم الاول لان المشهود به فيه نفس المستند والدليل والاسباب دون المدلول والمسبب وهو لا يحتاج الى
مستند ودليل يجوز الشهادة على تلك النحو بل هي وعلى الحاكم الحكم بمقتضاها من النتايج والمدلولات الا ان يقال انه يجب ان يكون عالما بذلك
المستند فاذا قال رايت او سمعت كان عالما برؤيته فلان او سماع الكلام الفلاني ونحوهما بل وكذا الظاهر انه ليس كلامهم في القسم الثاني لانهم
يقولون ضابط مستند الشهادة العلم ولا معنى لكون العلم مستند العلم الا ان يتكلم فيه في انواع العلم اي في ان اي علم يعتبر شرعا حتى يجوز للشاهد ان يجعله
مبنى الشهادة ويشهد شهادة علمية بسببه فيقولون انه يجب ان يكون المستند في المبصر احس البصر مثلا ولا يجوز الشهادة العلمية فيها بالعلم الحاصل من السماع
او يتكلم فيه مما يفيد العلم ولا يفيده حتى يجوز بواسطة الاخبار بالعلم بالمشهود به او لا يجوز ولكنهما خلاف الظاهر من مرادهم فكلامهم على هذا انما هو في
القسم الثالث يعني ان مستند الشهادة بالملك المطلق مثلا او اشتغال الذمة المطلق او غيرهما ما هو وفي اي مقام يصح ويجوز له الشهادة بالمطلق وفي اي مقام
لا يصح واما على الثاني فيكون المراد ان الحاكم باي شهادة يجوز له الحكم او يجب اما بالمستند الى العلم او يجوز العمل بالمستند الى الظن ايضا وعلى الاول فبالمستند الى اي
علم او يجوز العمل بالمستند الى الظن ايضا وعلى الاول فبالمستند باي علم فهل يختص بالعلم الحاصل من حس البصر في المبصرات او حس السمع في المسموعات وكذا
او يحكم بالمستند الى العلم مطلقا ولو بالحاصل من السماع في المبصرات وعلى هذا لا يكون كلامهم الا في القسم الاول اذ في القسمين الاخيرين لم يذكر مستند
ولا سبب حتى يقال انه هل يجوز للحاكم الحكم بالشهادة المطلقة من غير بيان العلم او الظن او بالشهادة العلمية من غير ذكر مستند العلم انه هل هو الحس او
السماع او التجربة او الشرع او غير ذلك **المسئلة الاولى** قالوا ان ضابط المستند وما يصير به الشاهد شاهدا العلم القطعي العادي بلا
خلاف فيه في غير ما يجيء الخلاف فيه لمرسلة ابن ابي عمير لا يكون الشهادة الا بعلم من شاء كتب كتابا او نقش خاتما ورواية علي بن غياث وعلي بن غراب لا
تشهدن بشهادة حتى تعرفها كما تعرف كفك وفي النبوي وقد سئل عن الشهادة هل ترى الشمس فقال نعم فقال على مثلها فاشهد او دع قال في المسالك
وما روي عن الائمة الاطهار في مثل هذا المعنى اكثر من ان يحصى ويدل عليه ايضا انه لولاه لزم الكذب لان من يخبر عن شيء فانه يخبر عن الواقع عالما
به ولو قيده بالعلم ايضا يصير مجازفا فلو لم يكن عالما لما كان كاذبا نعم لو كان ظانا او اخبر عن ظنه به وقال اظن كذا لم يكن كذبا وجاز ايضا كما صرح به
في الكفاية الا انه ليس بشهادة حتى يدخل تحت النهي ولو سلم فالمشهود به هو ظنه وليس كاذبا فيه الا انه غير معتبر اجماعا **الثانية** ثم الفقهاء زادوا
على ذلك وقالوا يعتبر ان يكون ذلك العلم حاصلا اما بالرؤية او بالسماع فالاول في الافعال والثاني في الاقوال كالاقارير والعقود ونحوها او
منهما او بالسماع والرؤية اذ يفتقر الشهادة على القول برؤية القائل وهو ايضا مراد من لم يضم معه الرؤية قالوا الا فيما يتعذر او يتعسر فيه الرؤية
او السماع كالنسب والوقف ونحوهما مما ياتي فانه يكتفى فيه التسامع والاشتهار والسماع الماخوذ في ذلك غير السماع المتقدم فان المراد فيما تقدم
هو ان يكون المسموع هو عين المشهود به وهنا ان يكون اخبارا عنه فالعلم في الاول حسي حاصل عن الحس وفي الثاني مستفاد من قرينة امتناع

في ان المخبر به على ثلاثة اقسام

في بيان وظيفة الشاهد وتكليفه وبيان وظيفة الحاكم وتكليفه

[illegible]

في بيان بعض ما يكفي فيه السمع

تواطئهم على الكذب وايضا الحاصل من الاول هو العلم البتة اذا كانت الحاسة صحيحة والقول واضحا واما الثاني فقد لا يحصل منه الا الظن ولا يخفى انه يخرج من ذلك الشهادة على اللمس او الذوق او الشم فيما يحتاج اليه ومنهم من قال بالرؤية كالافعال او السماع كالوقف والنسب او بهما كالعقود والاقارير ولا يخفى ما فيه فان السماع الاول ايضا يحتاج الى رؤية المسموع منه والقول بان المرئي هنا غير المشهود له او عليه قلنا المسموع ايضا كذلك كما مر مع ان ذكر السماعين يدل على اتحاد المراد منهما وليس كذلك ومنهم من يدل الرؤية بالمشاهدة كما في يع فقال بالمشاهدة او السماع واراد من السماع هو المعنى الثاني اي التسامع وفسر بعضهم المشاهدة في كلامه بالمعنى الشامل للذوق والشم واللمس ايضا وفيه ايضا انه كان حسنا لولا حصر المشاهدة في الافعال وايضا المشاهدة بهذا المعنى يشمل السماع بالمعنى الاول ايضا وبالجملة لم اعثر على كلام منقح في التعبير في ذلك المقام والصواب ان يقال انه يجب ان يكون مستند المشاهدة الشاملة للشهود بكل من الحواس الخمس الظاهرية التي هي مبادي اقسام العلوم في المحسوسات ثم نتكلم في السماع بالمعنى الثاني انه هل يكفي ذلك في شيء ام لا وعلى الاول ففي اي موضع يكفي واي قدر يكتفى فيه فهل يشترط ان يفيد العلم او الظن المتاخم له او يكفي مطلق الظن فنحن نتكلم في هذه المسئلة في الاول ونتبعها في الثالثة بالثاني فنقول قد صرحوا بانه يجب ان يكون مستند الشهادة هو احد الحواس الظاهرة بل قال بعضهم الاصل في الشهادة عندهم القطع المستند الى الحس الظاهر اعتبارا منهم للمعنى اللغوي مهما امكنهم انتهى وقوله مهما امكنهم اشارة الى الاعتذار للشهادة بالتسامع والاشتهار في بعض الامور كما يظهر مما ذكره قبل الكلام المذكور ولا يتوهم ان العلم الحاصل بالتسامع ايضا مستند الى حاسة السمع فانه علم حاصل بواسطة مقدمات اخر من بعد تواطئهم على الكذب ولذا يختلف باختلاف السامع في سبق الشبهة وعدمه وسهولة القبول وعدمها واختلاف المخبر عنه جلاء وخفاء واختلاف المخبرين وثوقا وعدمه ولو كان بمجرد التوقف على مبدئية الحس لم يكن علم غير حسي فان العلم بالصانع من المصنوعات يتوقف على مشاهدتها والعلم بحدث العالم بالتغير يحتاج الى احساس التغير ثم الدليل على اعتبار العلم المستند الى المشاهدة الحسية هو ما ذكره بعضهم من ان المفروض ان الشاهد في مقام الشهادة والشهادة كما مر في صدر المقصد هي الحضور او الاخبار عما شاهده وعاينه وهما بالنسبة الى العالم الغير المستند علمه الى الحس مفقودان اذ يقال له عرفا ولغة انه غير حاضر وغير مخبر عما شاهده والى هذا يشير كلام الشهيد في س حاكيا عن بعض الاصحاب حيث قال ولا بد عند الاقامة من اتيان الشاهد بلفظ الشهادة فيقول اشهد بكذا وانا شاهد عليه الان بكذا وشهدت عليه ولو قال اعلم او اتيقن او اخبر عن علم او حق لم يسمع قاله بعض الاصحاب انتهى ولا يعارضه ما قيل من اطلاق الفتاوى والنصوص المتقدمة المتضمنة للفظ العلم والمعرفة المتقدمة في المسئلة الاولى لان الفتاوى وان كان في العنوان مطلقة ولكن الاكثر قيدوها بعد بالمشاهدة او الرؤية مما ارادوا المطلق والا لم يجعلوا الشهادة في النسب والوقف واشباههما مما يكتفون فيها بالاستفاضة مستثناة سيما عند الاكثر المشترطين في الاستفاضة العلمية ولو سلم اطلاق البعض لم يصلح للمعارضة واما النصوص فلا عموم فيها اصلا لتضمنها لفظ الشهادة ايضا فقد لولها انه لا بد مع الحضور من العلم والمعرفة ولا يكفي مطلق الحضور حتى الذي لم يفد غير الظن مع ان العلم في الكل ليس علما بل معناها انه لا يكون الاخبار عما شاهده الا مع علم به والاخبار المتعقبة لها مخصوصة بعلم خاص هو العلم بالكف وبالشمس المرئية واختصاصها بالعلم الحاصل عن المشاهدة ظاهر فهي ايضا دالة على المط ويدل عليه ايضا المستفيضة من الصحاح وغيرها الواردة في شهود الزنا المتضمنة لمثل قولهم حتى يقوم البينة الاربعة انهم راوا يجامعها او انهم راوه يدخل ويخرج بل يمكن دعوى الاجماع عليه ايضا لتصريح الكل بذلك ولم يذكروا علما اخر سوى العلم الحاصل من التسامع في موارد خاصة وجعلوه مستثناة من القاعدة بالدليل ومما ذكرنا ظهر ما في كلام المحقق الاردبيلي حيث قال بعد ما نقل عنهم انه لا يجوز كون مستند الشهادة في الافعال السماع من الغير وفيه تامل اذ يجوز ان يعلم هذه الامور بالسماع من الجماعة الكثيرة بقراين وغيرها بحيث يتيقن ولم يبق عنده شبهة اصلا كسائر المتواترات والمحفوفات بالقراين فلا مانع من الشهادة حينئذ لحصول العلم انتهى فانه لا كلام في جواز حصول العلم بما ذكر بل بغيره ايضا من التجارب والقراين كما يعلم كون الليلة ثاني الشهر فصاعدا برؤية ظل الشاخص ونحوها وانما الكلام في انه هل يجوز جعل كل علم مناط الشهادة مع انه خلاف مقتضاها اللغوي والعرفي وخلاف مدلول النص المصرح بانه على مثل رؤية الشمس وعلى معرفة كما يعرف الكف يشهد كيف ولو كان المناط العلم لم ينحصر بالعلم الحاصل من التسامع بل يحصل كثيرا ما من التجارب والحدسيات والاستقراء بل عن قول ثلثة او اثنين او واحد كما ذكروه في الاصول واختلفوا في انه هل يحصل العلم من الخبر الواحد ام لا وعلى الاول هل يطرد ام لا فان قيل عدم اعتبار هذه العلوم لاختلافها شدة وضعفا وتخلفها كثيرا قلنا نعم هذا التخلف والاختلاف في العلم الحاصل من التسامع اكثر بكثير ولا ينافي ما ذكرنا رواية حفص بن غياث ارايت اذا رايت شيئا في يدي رجل ايجوز لي ان اشهد انه له قال نعم قال الرجل اشهد انه في يده ولا اشهد انه له فلعله لغيره فقال له ابو عبد الله ع افيحل الشراء منه قال نعم فقال ابو عبد الله ع فلعله لغيره فمن اين جاز لك ان تشتريه ويصير ملكا لك ثم تقول بعد الملك هو لي وتحلف عليه ولا يجوز ان تنسبه الى من صار ملكه من قبله اليك الحديث لان ذلك ايضا شهادة مستندة الى حس البصر وهو الرؤية في يد زيد واليد معرف شرعي للملكية الظاهرية اي كونه محكوما له بالملكية ما لم يعلم خلافها بل اليد التي لم يعلم فيها عدم الملكية هي نفس الملكية الظاهرية فان الملكية ارتباط جعلي من الشارع واقعا وهي ما كان كذلك في نفس الامر وهي لا يظهر خلافها او ظاهرا وهي كونها كذلك على الظاهر وللواقعية اسباب وللظاهرية معرفات هي ايضا اسبابها واحد معرفاتها اليد كما انه يجوز الشهادة على الزوجية بمشاهدة الزوج والزوجة وسماع عقد النكاح بينهما وبتطهير الثوب برؤية غسله على ما هو المقرر في الشرع وبنجاسته برؤية وصول بول الانسان اليه وبالطلاق بالحضور في مجلسه وهكذا فان نفس الزوجية والتطهير والنجاسة والعقد النكاح ليست امورا محسوسة ولا ان بها

في اعتبار العلم المستند الى المشاهدة

في انه هل يحصل العلم من الخبر الواحد ام لا

على الابنا

على الاسباب المذكورة محسوسًا ولا ترتبًا عقليًا ولا عاديًا بل ترتب شرعي بجعل الشارع في مشاهدة الموجبات الشرعية تشهد بالموجب بالفتح وكذلك
الغصب واشتغال الذمة بالقرض والشهادة بالوقف بسماع الصيغة ورؤية الاقباض ونحوها بل كذلك في جميع الشهادات الحسية فانه اذا سمع قول
زيد انا على الفا لعمرو يشهد عليه بالاقرار وهي شهادة حسية مع ان اللفظ المذكور محتمل للتجوز والتخصيص والحذف ونحوها بدون قرينة او بقرينة
مخفية عليه وسببه ان اللفظ المذكور مفيد للاعتراف وضعًا ما لم يعلم القرينة وكذلك اذا قال اعترف فلان بن فلان فان اثبتيه امر شرعي ٥
مترتب على اشتهار نسبه او اقرار والده او تحقق الفراش ونحوه فالمحسوس شيء والمشهود به شيء آخر مترتب على المحسوس اما بحكم الشرع او الوضع او العقل
او العرف فكذلك الملكية بعينها بالنسبة الى اليد وقد ثبت مما ذكر ان الاصل في الشهادة هو الاستناد الى العلم الحضوري وعدم كفاية الحصول على سبيل
الاطلاق **الثالثة** قد استثنوا من الاصل المذكور امورًا مخصوصة فاكتفوا في جواز الشهادة فيها بالعلم الحصولي لا مطلقا بل بالتسامع والاستفاضة
ثم انهم اختلفوا في تعداد تلك الامور فمنهم من خصها بالنسب وحده وهو الاسكافي وعدها في فخ اربعة بزيادة الملك المطلق والوقف والزوجية و
في جملة ستة بزيادة الموت والولاء والعتق وكذلك في الكف ولكنه نقص الولاء والزوجية وزاد الموت والولاية وفي عد سبعة بزيادة الموت
والولاية للقاضي ونقص الولاء وفي ير ثمانية بزيادة الولاء وبعضهم تسعة بزيادة الرق والعدالة ونقص الولاية ومن متاخري المتاخرين من لم يحصرها
في امور مخصوصة بل جوزها في كل ما تعذر فيه المشاهدة في الاغلب وعدها في يع في باب الشهادات ثلثة النسب والموت والملك المطلق وفي باب
القضاء سبعة بزيادة ولاية القاضي والنكاح والوقف والعتق وظني ان المسئلتين مختلفتان فان الكلام تارة في مستند الشهادة وما يجوز الشهادة
بسببه واخرى فيما يثبت به الشيء وان كان لم يجز الشهادة بذلك الثبوت بل يكون لزوم مناط الحكم من ثبت عنده وتكليفه كشهادة العدلين فانه يثبت به
المشهود به عند من شهدا عنده ويثبت ما هو تكليفه بها ولا يجوز الشهادة بها عند الاكثر وكذا العدل الواحد لو قلنا بافادته العلم في بعض الموارد وكذا
وكذا الخبر الواحد المحفوف بالقرينة العلمية فانه يحكم به الحاكم لوجوب قضائه بعلمه وليس للشاهدان يشهد الى غير ذلك فمراد المحقق في الاول بيان
مستند الشاهد وفي الثاني بيان مستند كل شخص في حقه وعلى هذا يمكن ان يكون قول المحقق بعد عد الثلثة وذكر مسائل اخرى والوقف والنكاح يثبت
بالاستفاضة زيادة الامرين على الثلثة حيث انه ذكرهما في باب الشهادة ويمكن ان يكون المراد الثبوت الذي ذكرنا بل الظاهر انه ليس غير ذلك حيث انه عد
النكاح بعد ذلك في القسم الثالث من مستند الشاهد قال الثالث ما يفتقر الى السماع والمشاهدة كالنكاح والى اخره ونحوه في الكف ولكنه بعد عد
الستة المتقدمة مما يشهد فيه بالاستفاضة وذكر مسائل اخرى قال والوقف والنكاح يثبت بالاستفاضة عندنا انتهى وهذا اظهر في تغاير
المسئلتين لذكر الوقف في الموضعين ثم انهم استدلوا على استثناء ما ذكروه بوجوه منها ما قيل من عدم وجدان الخلاف فيه بعد عد التسعة المذكورة
الا عن الاسكافي وهو هنا بعد ما ذكرنا من اقوالهم فظاهر اذ لم يذكر التسعة الا الشاذ النادر ولعله راى بعض ذلك مذكورا في مقام الثبوت فادرجه
في مقام مستند الشاهد ومع ذلك صرح الشهيد الثاني وبعض من تبعه بمنع الجواز في الموت وذكر اوجها بالمنع في النسبة الى الام ونسب في التنقيح
الجواز في الموت والملك المطلق الى الاكثر وفي الوقف والولاء والعتق والنكاح الى ف والفاضلين وظهور ذلك في الخلاف ظاهر وكذا عبارة الكف
المتقدمة هذا مع انه لا حجية في عدم وجدان الخلاف اصلا سيما محكيه واما دعوى الاجماع في مثل هذه المعركة فجزاف منشاؤه ضيق الفطن ومنها
ما قيل في النسب من انه امر لا مدخل فيه للرؤية وغاية الممكن رؤية الولادة على فراش الانسان لكن النسب الى الاجداد المتوفين والقبايل القديمة ولا يتحقق
فيه الرؤية ومعرفة الفراش فدعت الحاجة الى اعتماد التسامع والاستفاضة وفيه اولا ان الاستفاضة ان لم يكن مثبتة للشيء ومعتمدا عليها فكيف
يصلح مستندا للشاهدين وان كانت مثبتة ومعتمدا عليها فيثبت بها النسب عند الحاكم الذي عليه ان يحكم بعلمه وكذا كل من اطلع على الاستفاضة
فان كل احد مكلف بعلمه فلا حاجة غالبا الى شهادة الشاهدين التي يجب ان يكون مستنده الى الحس فيثبت النسب بالاستفاضة عند الحاكم وغيره وان
لم يجز الشهادة لاجلها والحاجة احيانا الى اثباته عند حاكم لم يشاهد كما لم يمكن الاثبات بالاستفاضة عند الحاكم ووقع تنازع لا يقصر دليلا لاثبات امر مخالف للنص و
الاصل والاثبت بالاستفاضة عند الحاكم ووقع تنازع لا يقصر دليلا لاثبات امر مخالف للنص كل شيء انه ليس شيء الا ويقع بعد اثباته لشاهد مشاهد من
للمشهود به بل يمكن التعدي الى غير الاستفاضة ايضا وثانيا انا لا نسلم جواز الشهادة في النسب بالاستفاضة ولكن لا لكونه مستثنى ولا لدعاء الحاجة وعدم الاطلاع
على الفراش والولادة بل لانا نقول ان النسب الشرعي هو ما اشتهر واستفاض فابن الشخص من شاع وذاع بين الناس بنوته له من غير معارض فانا لا نقول الان
ابن شخص شرعا مثلا منحصر بمن انعقد من نطفته بل هو بحكم العقل ومن ولد على فراشه بحكم الشرع بقوله الولد للفراش ومن اخرجه القرعة في المشتبه كما نطقت
به الاخبار واطبقت عليها الفتاوى ومن اقر به الاب ولم يعارضه الابن بالاخبار المستفيضة والاجماع ومن شاع واشتهر واستفاض بين الناس انه ابنه من غير
معارض بالاجماع القطعي بل الضرورة الدينية بل ضرورة كل دين فانهم كانوا من لدن ادم الى ذلك الزمان انهم ينسبون الاولاد الى الاباء بذلك فيكون من
اشتهر في حقه ذلك ابنا شرعيا مجمعا عليه بل بناء المواريث وغيرها من الاحكام الشرعية على مجرد الاشتهار وكذا غير الابن من الانساب بل لولا ذلك لم
يثبت نسب غالبا كما ياتي في المسئلة الاتية فشهرة النسب من غير معارض كشهرة كونه زيدا فكما يشهد انه زيد وابن زيد بمجرد ثبوت كونه زيدا بالاشتهار
من غير استثناء وعدم منافاة لاستناد الشهادة الى الحس فكذا النسب فالمشهود به هو الابنية مثلا كالزيدية في شخص زيد ومستنده احساس الشهرة التي
هو موجبها شرعا بحاسة السمع يعني ان المشهود به مسموع كسماع الاعتراف وصيغ العقود فانك اذا سمعت بعت من البايع تشهد بالبيع

في تحديد محل الحصر بالتسامع والاستفاضة

في ان الوقف والنكاح يثبتان بالاستفاضة

في ثبوت النسب بالاستفاضة

لان ذكر هذا القول في مقام الانتساب يعني لانه اخبار عن البيع مثبت له فكذا الاشتهار فان المشتهر بذلك من غير معارض ابن شرعا الا ان الشهرة اخبار عن امر
اخر هو الابنية وكذلك في ساير النسب فمنها ما ذكروه في ساير الامور المذكورة فقيل يثبت الموت بالاستفاضة لتعذر مشاهدة الميت في اكثر الاوقات
للشهود والملك المطلق لا يمكن الشهادة عليه بالقطع والوقف لو لم تسمع فيه الاستفاضة لبطلت الوقوف على تطاول الازمنة لتعذر بقاء الشهود
والشهادة الثالثة عندنا غير مسموعة والوقف للتابيد وكذا العتق والزوجية والرقية والولاية وغيرها فقيل لو لم يجز في الشهادة فيها الا الاكتفاء
بالسماع للزم بطلان اكثر تلك الحقوق بتطاول الازمان والدهور ويظهر ما فيهما مما ذكرنا اولا في الوجه السابق مضافا الى ان تعذر مشاهدة الميت
وساير ما استند فيه الى التعذر او التعسر ليس باكثر من تعذر مشاهدة كثير مما هي حوافه باشتراط المشاهدة كالرضاع سيما مع شرايط التحريم به
والغصب والسرقة والاصطياد والاتلاف والولادة وغيرها ولا ارى فرقا بين البيع او الهبة او الاجارة وبين العتق والنكاح ونحوهما الى ان اثبات تلك الحقوق
في الازمنة المتطاولة لا ينحصر جهته بشهادة الشاهد بها بالاستفاضة بل يمكن الاثبات بنفس الاستفاضة عند الحاكم وبيد الموقوف عليه او المتلقي
على الموقوف وبالاخبار المحفوفة بالقراين العلمية وبتصرف المولى او ورثته في الرقيق وقد ظهر من ذلك ان الحق عدم جواز الشهادة لشيء بمجرد الاستفاضة
سوى النسب لا لاجل كونه مستثنى بل لما ذكرنا واما غير الشهادة فيثبت كل شيء بالاستفاضة اذا افاد العلم عند من حصلت له الاستفاضة الرابعة
اختلف الاصحاب في الاستفاضة التي هي مستند الشهادة عند من يجوز اسنادها اليها ودليل الكسب الشرعي او مستند الحاكم وغيره لا لاجل الشهادة بل
لاجل الثبوت عنده على ما ذكرنا هل يشترط ان تفيد العلم القطعي او الظن المتاخم للعلم خاصة او يكفي مطلق الظن على اقوال ثلثة الاول لجماعة منهم المحقق في
يع ونفع والفاضل في جملة من كتبه وصاحب التنقيح وغيرهم وهو ظاهر كل من جعل ضابط الشهادة العلم من غير استثناء والاستفاضة الظنية اقتصارا فيما خالف
الاصل على المتيقن وللاخبار المتقدمة المعتبرة للعلم في الشهادة والظواهر من الكتاب والسنة الناهية عن اتباع الظن والعمل به والثاني محكي عن الشيخ والمبسوط
وس ولك واستدل له بان الظن المتاخم للعلم اقوى من الحاصل من قول الشاهدين فيستفاد من مفهوم الموافقة بالنسبة الى الحاصل من الشاهدين الذي
هو حجة منصوصة حجيته ايضا وبانه لو لم يعتبر هذا القدر من الظن فقد يحصل الضرر العظيم في امثال ما ذكر اعتبار الاستفاضة فيه لان حصول العلم بها نادر
والثالث منقول عن طوق فمحتجا بانه يجوز لنا الشهادة بان خديجة زوجة رسول الله صلى الله عليه وسلم كما يقضي بانها ام فاطمة ويجوز لنا الشهادة بها بزوجيته مع ان العلم
بها غير حاصل لانه لو كان حاصلا لكان بالتواتر وهو هنا مفقود لان شرطه الاسناد الى الحس والظاهر ان المخبرين في الطبقة الاولى لم يخبروا عن المشاهدة
بل عن السماع وبانه لو لم يعتبر الظن الحاصل من الاستفاضة لزم عدم الثبوت في اكثر ما ذكر سيما فيما يطلب فيه التابيد حيث ان شهادة الفرع الثالثة غير مسموعة
عندنا اقول اورد على الدليل الاول للقول الثالث بمنع فقد شرط التواتر في تزويج خديجة لان الطبقة الاولى بالغون حد التواتر لان النبي صلى الله عليه وسلم كان اعظم
قريش وكان ابو طالب المتولي لتزويجه رئيس بني هاشم وخديجة من اجلاء بيوتات قريش وخطب في المسجد الحرام بمجمع من قريش فيمكن بلوغ المشاهدين حد التواتر
وكذا يمكن بلوغ المخبرين عن طبقتهم السابقة في كل طبقة فبعد حصول العلم يحكم بحصول الشرط كما قالوا في عدد التواتر وعلى الثاني بان كان الشهادة الثالثة
الفرعية غير مسموعة فكذلك الظنية فتخصيص الثاني ليس باولى من الاول بل الثاني اولى لعدم استلزامه مخالفة الكتاب والعقل والقول بان عدم قبول الثالثة
اجماعي دون عدم قبول الظنية مردود بعدم معلومية الاجماع حتى في المورد في الاول كيف وجوزه الفاضل في لف فيرد ذلك الدليل وهو وان كان واردا
الا ان الشيخ ايضا مثله ثم اقول انه يرد على الاول ايضا اولا انه لو سلم عدم امكان التواتر فحصول العلم بالخبر المحفوف بالقرينة ممكن فلم ليس كذلك هنا كيف
ولو لم يكن زوجية خديجة معلومة لسرت الظنية الى اعقاب خديجة ايضا وصار الكل ظنيا وفساده ظاهر والظاهر ان الاستدلال بذلك الدليل لاثبات جواز الشهادة
بالاستفاضة لا لاجل اثبات اعتبار الاستفاضة الظنية وحينئذ يرد عليه ايضا ما مر من ان الثبوت بالاستفاضة الظنية وح يرد عليه ايضا ما مر من ان الثبوت
بالاستفاضة ولو كانت علمية لا يستلزم جواز الشهادة بها غايته انه يجوز لنا الشهادة في مقام التنازع والمرافعة في تلك الواقعة واي محذور فيه ولا نزاع
ولا منازع ويرد على الثاني ايضا ما مر من انه لا يستلزم عدم جواز الشهادة بالاستفاضة عدم امكان الثبوت بها عند الحاكم وغيره فان الثبوت لا يستلزم
جواز الشهادة كما في شهادة العدلين بل المرأة الواحدة في ربع الوصية وبذلك ظهر ضعف القول الاخير بالنسبة الى الشهادة وكذا بالنسبة الى نفس الثبوت
عند الحاكم وغيره بان يجعل الاستفاضة الظنية موجبة للثبوت فان الاصل عدم الثبوت بها وعمومات النهي عن العمل بالظن وعدم ما يصلح للتخصيص من الشيخ بمنع
اعتباره ثم اضعف من ذلك بالنسبة الى الشهادة ما حكي عن الشيخ ايضا من كفاية السماع عن العدلين فصاعدا فيصير بسماعه شاهد اصل وتحملا لانه
لان ثمرة الاستفاضة هي الظن وهو حاصل بهما وفيه اولا منع اعتبار الاستفاضة المثمرة للظن وثانيا انه لو سلم ينبغي الاقتصار عليها لعدم دليل على
العموم وثالثا انه لو كان سبب الاعتبار مطلق الظن لزم اعتباره لو حصل من واحد ولو انثى او فاسق والجواب بالاختصاص بما ثبت اعتباره شرعا او بما
افاد الظن القوي مردود بانه ان اريد اعتباره مطلقا او في مقام الشهادة فلم يثبت هاهنا ايضا وان اريد اعتباره في الجملة فاين ملازمته ومن اعتبار
في مورد خاص غير ما ثبت اعتباره فيه واما الظن القوي فقد يحصل من شهادة فاسقين او عدل واحد ظن اقوى من شهادة عدلين اخرين نعم يعتبر شهادة
العدلين في مقام الثبوت مطلقا الا ما اخرجه الدليل كالزنا نعم يمكن ان يستدل للشيخ بمكاتبة الصفار الصحيحة وفيها فهل يجوز للشاهد الذي
اشهد بجميع هذه القرية ان يشهد بحدود قطاع الارضين التي فيها اذا لم يعرف حدود هذه القطاع بقوم من اهل هذه القرية اذا كانوا عدولا فوقع
نعم يشهدون على شيء مفهوم معروف ان شاء الله تعالى ولكنها مصرحة بحصول التفرقة الذي هو حقيقة في العلم للشاهد ومع ذلك متضمنة للقوم

هل يعتبر في الاستفاضة العلم القطعي او الظن المتاخم للعلم او مطلق الظن اقوال ثلثة

مع ان الظن قد يحصل من شهادة فاسقين او عدل واحد او غيرهما

كتاب القضاء والشهادات

الذي ظاهره الاكثرية من العدلين وبشعر به الاتيان بضمير الجمع لتحصيل الشياع المفيد للعلم فهي يصلح دليلا له ايضا فتأمل والقول الثاني ايضا كالاول
في فساد المستند اما الاول مستندهم فلان الاولوية انما تنهض حجة لو كانت العلة في حجية شهادة العدلين افادتها المظنة وليست كذلك بل هي
من الاسباب الشرعية كاليد حتى انها لو لم تفد مظنة اصلا لكانت حجة ايضا مع انه لو كان ذلك المناط في حجيتها وجب ان يدار مدار الظن الاقوى
حتى لو فرض حصوله من شهادة الفاسقين او الصبي او النساء من دون شهادة العدلين كان حجة دون شهادتهما وهو باطل مع ان الظن الاقوى اعم من
المتاخم للعلم هذا كله مع ان الاصل ايضا محل المنع حتى عندهم فانهم لا يجوزون الشهادة بشهادة العدلين فكيف يجعلونها اصلا للاثبات نعم لو كان الكلام
بالنسبة الى اصل الثبوت لم يرد عليه ذلك بل يرد بما ذكر اولا واما ثانيها فلمنع ندرة حصول العلم من الاستفاضة بل هو كثير غاية الكثرة وما لم يحصل فيه العلم
بها لا يعتبر استفاضة ولا حرج فيه ولا ضرر بل قد يوجب الضرر في الطرف الاخر بمجرد الظن الغير المعتبر فهذا القول ايضا كالاخير في غاية الضعف فلم يبق
الا الاول وهو الصحيح فيما اعتبر فيه الاستفاضة من الشهادة او الثبوت ولكن لي هنا كلاما اخر وهو ان من يقول باعتبار الاستفاضة العلمية في
النسب ماذا اراد من متعلق العلم الذي هو المعلوم بالاستفاضة فهل مراده التولد من النطفة فالعلم به محال غالبا او التولد على فراش الشخص فلا يشاهد
غالبا الا اثنان من النسوان او ثلثة او نحوها فكيف يحصل العلم سيما اذا لم ينقل بكون الامة والمتقطعة فراشا وكذا اقرار الوالد بل المشاهد المحسوس
ان بتقاليب الدهر وتصاريف الزمان يجيء هذا من خراسان الى العراق وبالعكس ومن فارس الى احدهما وبالعكس ومن العرب الى العجم وبالعكس ومن
الترك اليهما وبالعكس وهكذا فيتوطن في المقام الثاني وينسب فيه الى ابيه او قبيلته بقول اربعة او ثلثة بل بقول نفسه ويبقى في ذلك البلد ويشتهر فيه بتلك
النسبة بعد مدة سيما اذا مات الطبقة الاولى بحيث ينسبه اليها جميع اهل بلد او مملكة واكثر الانساب الى الطبقات التي فوق الاولى والثانية كذلك
نعم يحصل العلم من الاستفاضة في النسبة وذلك ايضا من اقوى الشواهد على ما قلنا من ان نفس الاستفاضة هو سبب تحقق النسبة ونسب شخص من
اشتهر بنسبته اليه من غير معارض ومرادنا من الاستفاضة العلمية ان يعلم ان كل احد يعرف المنتسبين ينسبهما الى الاخر ونقول هذا نفس النسبة
كالابنية مثلا فلو نذر احد لشخص لبني تميم بره بالاعطاء الى من ينسبه كل من يعرفه الى هذا البلد اليه وان لم يعلم سبب نسبهم بل وكذا نقول في مثل الوقف
فان المعلوم فيه بالاستفاضة لابد وان يكون هو صيغة الوقف او الاقباض ونحن نجد من انفسنا ان ما استفاض وقفيته ولا نشك فيها من
العظيمة الجامعة في المدن الكبيرة والمدارس والرباطات والقناطر والقباب والقنوات الموقوفة لا نظن في اغلبها صدور صيغة الوقف فكيف من العلم به
وهذا ايضا من اقوى الشواهد على ما ذكرنا من ان مناط ثبوت الوقفية في الاغلب هو الموقوف عليهم او المتولي الخاص او العام والاستفاضة المفيدة
استفاضة تلك اليد وهذه اليد ممكنة الشهود غالبا وكذا الكلام في امثالها **الخامسة** المشهور بين الاصحاب كما صرح به جماعة جواز الشهادة
بالملك المطلق لشخص بمشاهدة الشيء في يده مع تصرفه فيه مكررا بنحو البناء والهدم والاجارة والصبغ والقص والخياطة وغيرها بلا مانع بل روي عن
ف الاجماع عليه وفي يع نفي الريب عنه وعن ط نسبته الى روايات الاصحاب وحكي القول به عن الصدوق والكليني رف والحلبي والقاضي والحلي وعامة المتاخرين
ونسب الخلاف فيه الى ط وفيه تامل لانه جعل الاولى الشهادة بالتصرف دون الملك وهو على الجواز ادل منه على المنع فلا يكون في المسئلة مخالف معلوما وان
حكى في ط وغيره قولا لا قائل من قضاء العادة بان ذلك لا يكون الا بالملك وجواز شرائه منه وانه متى حصل عند المشتري جاز له دعوى الملكية ولو ادعى عليه
فانكر جاز له الحلف حتى يرد عليه بعض ما ذكره الاردبيلي وصاحب الكفاية ويحتمل امكان منع قضاء العادة ولو سلم فلا يفيد الا المظنة والشهادة بها
غير جائزة بل وكذا العلم كما عرفته ومنع استلزامه جواز الشراء ودعوى الملكية والحلف لجواز الشهادة بل لرواية حفص بن غياث المتقدمة في المسئلة
الثانية المنجبر ضعفها لو كان برواية المشايخ الثلثة لها وموافقتها الشهرة العظيمة المحققة والمحكية والاجماع المحكي المعتضد باخبار اخر مرت في باب
القضاء الدالة على كون الاصل في اليد الملكية سيما موثقة يونس المصرحة بان من استولى على شيء فهو له ولا ينافيها ما مر من اشتراط العلم الحسي
في جواز الشهادة لان الملكية الظاهرية الشرعية التي هي المشهود بها بل الاملكية الا الشرعية معلومة قطعا لحكم الشارع بها مع اليد المذكورة
كما مر بيانه في المسئلة المذكورة احتج في النافع الى ما ذكره بان اليد والتصرف دلالة الملك وليس بملك وفيه انه ان اراد بالدلالة انها مخبرة عن الملك
كالاستفاضة والعدلين فكونها دلالة ممنوع وان اراد انها سبب للملك الظاهري ومولدة له كقوله على كذا او بيده فانه دلالة الاعتراف وسبب ومولد
له فكذلك وهو نفس الملكية الظاهرية والى هذا يشير قول من قال انه يمكن دعوى الضرورة في افادة اليد المتصرفة بل مطلقا الملكية وعليه بناء الفقهاء
بل والمسلمين كافة انتهى فان المراد من افادتها سببيتها لها واما ما اورد عليه ايضا من ان بعد تسليم الدلالة على الملكية لا وجه للمنع عن الشهادة
عليها وان هو الا كالاستفاضة فكما يجوز الشهادة على الملكية بها من غير لزوم اقامة الشهادة على الاستفاضة فكذا هنا فمردود بان كونها كالاستفاضة
لا يوجب جواز الشهادة به لان الاستفاضة عنده مستثناة من قاعدة لزوم الاستناد الى الحس بالاجماع او الضرورة ولا يلزم منه استثناء ما هو مثلها
في الافادة ثم بما ذكرنا يظهر الشهادة باليد خاصة ايضا كما نقله في الكفاية عن اكثر المتاخرين وادعى بعضهم اطباق جمهور المتاخرين عليه واما ما قيل من
ان اليد لو هي مع التصرف لو اوجب الملك لم يسمع دعوى من يقول الدار التي في يد زيد لي او في يده ويتصرف فيها لي كما لا تسمع لو قال ملك زيد لي فيه
ان هذا انما كان يصح لو قلنا انها يفيدان الملكية الواقعية واما الظاهرية فلا اذ معناه ان الدار التي ملك زيد ظاهرا لي واقعا **السادسة**
لا يجوز الشهادة برؤية الشاهد خطه وخاتمه اذا لم يتذكر الواقعة وان امن التزوير بلا خلاف اذا لم يكن معه عدل اخر ولا المدعي ثقة للاجماع والاصل

وعموماتُ اشتراط العلم وادلة اعتبار الحس كما عرفت وخصوص المعتبرة كمرسلة ابن المغيرة في المسئلة الاولى وحسنة الحسين بن سعيد جاءني جيران لنا بكتاب زعموا انهم اشهدوني على ما فيه وفي الكتاب اسمي بخطي قد عرفته ولست اذكر الشهادة اولا يجب الشهادة علي حتى اذكرها كان اسمي في الكتاب ام لم يكن فكتب لا تشهد ورواية السكوني لا تشهد بشهادة لا تذكرها فانه من شاء كتب كتابا ونقش خاتما وان عرف خطه وخاتمه وعلم ان خطه وكان معه عدل اخر وكان المدعي ثقة فهل يجوز الشهادة مع عدم التذكر خلاف فعن الشيخ في يه والمفيد والاسكافي والقاضي والديلمي ووالد الصدوق بل كافة الصدوق والكليني ايضا جواز الشهادة به وافتى بعض متاخري المتاخرين ويظهر من بعضهم دعوى شهرة القدماء عليه لصحيحة عمر بن يزيد الرجل يشهدني على الشهادة فاعرف خطي وخاتمي ولا اذكر من الباقي قليلا ولا كثيرا قال فقال لي اذا كان صاحبك ثقة ومعك رجل ثقة فاشهد له والرضوي واذا القى الرجل بكتاب فيه خطه وعلامته ولم يذكر الشهادة فلا يشهد لان الخط يتشابه الا ان يكون صاحبه ثقة ومعه شاهد اخر ثقة فيشهد ح وذهب في ف والفاضل في الشيخ في صا ووالده وولده واكثر المتاخرين الى عدم الجواز للعمومات وادلة اعتبار الحس والمعتبرة المتقدمة وترجيح هذه على الصحيحة والرضوي لو فقيهها للاصول وصريح المحقق وظ س التردد لمعارضة جهة الترجيح المذكورة مع جهة خصوصية الصحيح والتحقيق ان الصحيحة وان كانت اخص مطلقا من المعتبرة ولكنها اعم من وجه من عمومات اشتراط العلم لاعميتها من مفروض الصحيحة واختصاصها بالعلم وعموم الصحيحة بالنسبة الى صورة حصول العلم وعدمه فان حصوله بمعرفة الخط والخاتم وضم الثقة والوثوق بالمستشهد ليس بعزيز بل هو الغالب سيما مع تذكر اصل اشهاده له كما يدل عليه قوله يشهدني فيكون التعارض بالعموم من وجه فيعمل بهما في صورة العلم لعدم الاختلاف وفي صورة عدم العلم يعمل بالعمومات لرجحانها بما مر وبموافقة الاصل كما عن لف وظ بعض اخر ولا ينافي ذلك ادلة اعتبار استناد الشهادة الى الحس لان المعلوم هنا ليس مجرد المشهود به كما في الا... العلمية بل يعلم بما ذكر احساس الشاهد وحضوره فهو ايضا مستند الى الحس غاية الامر انه لا يتذكر الاحساس وعلمه من الخارج مع انه لو لم يكن استنادا اليه مضرا لان تخصيص العام بمخصص صحيح صريح موافق لعمل اساطين القدماء ليس بعزيز ولكنه يجب التخصيص بمورد الصحيحة من تذكر الاشهاد وكون صاحبه رجلا لا امراة

في جواز شهادة الشاهد بالاستصحاب

السابعة لا شك في جواز شهادة الشاهد الاستصحابي بما شهد في السابق مقيدا به من غير ضم الاستصحاب كان يشهد بانه كان ملكه بالامس او كان في يده كذلك او اعترف بالامس بملكيته او اخذ منه المبلغ الفلاني بالامس قرضا او غصب بالامس ونحو ذلك وكذا مع ضم الاستصحاب كقوله كان ملكه بالامس وهو الى الان مستصحب او ضم ما يؤدي مؤداه نحو قوله ولا اعلم له مزيلا او لا ادري ازال ملكه عنه ام لا لان جميع ذلك هو مشهوده ومعلومه وهل يجوز له الشهادة بالملك المطلق او الشغل المطلق او نحوهما بالاستصحاب كما يجوز له الشهادة بالملك باليد ام لا الظاهر نعم بل قال بعض فضلائنا المعاصرين ان جواز اعتماد الشاهد على الظن الحاصل له من جهة الاستصحاب مما لا اختلاف فيه ولا اشكال يدانيه انتهى ويدل عليه انه لولا جواز ذلك لم يجز الشهادة بالملك المطلق اصلا اذ حصول العلم بالملك في ان الشهادة من المحالات العادية غالبا اذ نقل الملك قد يحصل من نقل المالك بنفسه بحيث لا يطلع عليه احد غيره بنذر او وقف او غيره من الامور ولو مع اطلاع الشاهد كان يكون مالكا للدار في اليوم ونقلها في الليلة الى زوجته او ولده وايضا الاستصحاب سبب شرعي ومولد للمستصحب كاليد فكما لا يجوز له الشهادة فكذا به فان قيل الاستصحاب سبب لولا المزيل واقعا فلعله تحقق المزيل ولم يعلم به الشاهد قلنا كذلك اليد سبب لولا المعارض لو اعتراف ذي اليد بخلافه فلعله تحقق من دون اطلاع الشاهد والحل ان كلا منهما دليل شرعي للشاهد وهو يشهد عن معلومه ولو بواسطة الشرع لا عن معلوم غيره وايضا يجوز للشاهد الاستصحابي شراء الملك عمن كان يعلم انه له امس ثم ادعاء ملكيته والحلف عليه فله ان يشهد بملكيته من كان ملكه سابقا بالعلة المنصوصة في رواية حفص المتقدمة هذا مضافا الى خصوص المعتبرة المجوزة للشهادة بالاستصحاب كصحيحة ابن وهب ان ابن ابي ليلى يشهد في الشهادة على ان هذه الدار مات فلان وتركها ميراثا وانه ليس له وارث غير الذي شهدنا له فقال اشهد بما هو على علمك قلت ان ابن ابي ليلى يحلفنا الغموس فقال احلف انما هو على علمك فان ترك الميت للدار ميراثا وانتفاء وارث غيره ليس الا باستصحاب الوجود في الاول والعدم في الثاني وموثقته الرجل يكون له العبد والامة قد عرف ذلك فيقول ابق غلامي او امتي فيكلفونه القضاة شاهدين بان هذا غلامه او امته لم يبع ولم يهب فيشهد على هذا اذا كلفناه قال نعم والاخرى الرجل يكون في داره ثم يغيب عنها ثلثين سنة ويدع فيها عياله ثم يأتينا هلاكه ونحن لا ندري ما احدث في داره ولا ندري ما حدث له من الولد الا انا لا نعلم انه احدث في داره شيئا ولا حدث له ولد ولا يقسم هذه الدار بين ورثته الذين ترك في الدار حتى يشهد شاهدا عدل ان هذه الدار دار فلان بن فلان مات وتركها ميراثا بين فلان وفلان او نشهد على هذا قال نعم ونحوهما روايته واما ما في ذيل تلك الرواية الرجل يكون له العبد والامة فيقول ابق غلامي وابقت امتي فيؤخذ في البلد فيكلفه القاضي البينة ان هذا غلام فلان لم يبعه ولم يهبه افنشهد على هذا اذا كلفناه ونحن لا نعلم انه احدث شيئا قال فكلما غاب عن يد المرء المسلم غلامه او امته او غاب عنك لم تشهد عليه فلا يثبت سوى مرجوحية الشهادة ولا باس بها فان قيل الشهادة ان كانت جائزة كانت واجبة فلا معنى لمرجوحيتها قلنا الواجب هو الشهادة بما هو عنده لا بالملك المطلق والشيء المستصحب مطلقا فالمعنى انه لم تشهد انه كذا او كذا وان وجبت الشهادة بانه كان كذا او كذا ولم يعلم حدوث شيء وبذلك جمع في الوافي بين تلك الرواية وبين الموثقة الاولى فقال في بيانها وانما يجوز الشهادة على انه كان له لا على انه الان له وبهذا يجمع بينه وبين الخبر الاول حيث حكم بعدم جواز الشهادة في مثله انتهى هذا ثم انه يظهر من بعض الفضلاء المعاصرين ان جواز شهادة الشاهد بالاستصحاب انما هو اذا كان البقاء معلوما له او مظنونا ولم يكن اتكاله على مجرد الاستصحاب وان كان شاكا او ظانا خلافه فقال فكما ان المجتهد قد يرجح الظاهر على الاصل ويترك الاستصحاب بسبب ظهور خلافه واظهريته ويسقط عنده عن درجة الحجية فكذلك الشاهد في اخباره قد

يكون

يكون على ظن بما علمه سابقا او بانه باق لعدم سنوح سانحة ووجود امارات تفيد الظن بالبقاء وقد تنحه سوانح تزلزله عن ذلك الظن وتصيره شاكا او وهما فح لا يمكنه الاخبار لا بالعلم ولا بالظن انتهى وفيه انه مبنى على ما تقرر عنده من ان حجية الاستصحاب من جهة افادته الظن واما على التحقيق المستفاد من ادلته من انه حجة بنفسه ولو لم يفد الظن فلا وقع لذلك الكلام الثامنة كلما ذكر انما هو في بيان تكليف الشاهد ووظيفته في اداء الشهادة ومستندها واما الحاكم وتكليفه في القبول واستنتاج الحكم منها فهو امر اخر غير لازم لذلك فان جواز الشهادة للشاهد لا يستلزم جواز الحكم بكل ما يجوز له الشهادة كما في شهادة الجرح والتعديل فانه لا شك في جواز الشهادة بالتعديل المطلق والجرح كذلك للعالم به ولكن لا يجب على الحاكم عند الاكثر بل لا يجوز له الحكم الا مع بيان السبب او اتفاق الشاهد مع الحاكم في اسبابهما وعلى هذا فالامر هنا بيان تكليف الحاكم وانه باى شهادة يحكم والمحصل ان فيما سبق كان الكلام في مستند الحكم اى الشهادة التى يصلح مستند الحكم انه هل يكفى الاطلاق في الشهادة بان يقول هذا ملك زيد او له على عمرو كذا او باع زيد داره لعمرو او غصب او نحو ذلك او علم انه كذا او لا يكفى بل يشترط فيه بيان المستند وذكر السبب من الحس او الاستفاضة او اليد او الاستصحاب او نحوها مما هو مستند الشاهد وبعبارة اخرى هل يشترط ان يكون الشهادة حسية بان يذكر محسوسا او يكفى العلمية الحق هو الاول لوجهين احدهما انه قد عرفت الاختلاف الشديد فيما يصلح ان يكون مستندا للشهادة فان الاكثر قالوا بوجوب الاستناد الى الحس وعدم كفاية مطلق العلم ومنهم من استثنى العلم الحاصل بالاستفاضة في موارد خاصة ولهم اختلاف كثير في تلك الموارد ثم اختلفوا في الاستفاضة المثمرة لجواز الشهادة انها هل هى العلمية او الظنية ثم اختلف المكتفون بالظنية هل هى الظن المتاخم للعلم او يكفى مطلق الظن ومنهم من اكتفى بالظن الحاصل من شهادة العدلين ومنهم من اكتفى برؤية الخط والخاتم مع ضم الثقة وزاد جمع شرط كون المدعى ايضا ثقة ومنهم من اكتفى في الشهادة بالملك بالاستفاضة مع اليد والتصرف ثم اختلفوا في التصرف انه هل يكفى مطلقه او يشترط تصرف خاصة وهل يشترط فيه المدة الطويلة ام لا ومنهم من اكتفى باليد والتصرف ومنهم من اكتفى في اليد ثم في تشخيص اليد الدالة على الملكية اختلاف شديد مر في مقصد القضاء من جهة فهم ما هو يد وتعارض اسباب صدق اليد وشرايطه وموارد اكتفاء اليد ثم اختلفوا في الشهادة بالاستصحاب وفي انه هل يشترط معه الظن بالبقاء او يكفى عدم الشك في خلافه او عدم الظن به او لا يشترط شئ من ذلك الى غير ذلك من وجوه الاختلافات وتشتت الاراء والمذاهب كيف يعلم الحاكم بتحقق ما هو الشهادة الصحيحة عنده بمجرد الشهادة المطلقة حتى يجوز له الحكم بها او يجب والاصل عدمهما وعدم تحقق الشهادة المقبولة والى هذا ينظر كلام الحلى في السرائر بعد نفيه تحمل شاهد الفرع لشهادة شاهد الاصل بدون الاسترعاء وسماع الشهادة عند الحاكم وبدون ذكر السبب قال لتخلل ان سمعه يقول اشهد ان لفلان بن فلان على فلان بن فلان درهما فانه لا يصير بهذا متحملا للشهادة على شهادته لان قوله اشهد بذلك ينقسم الى الشهادة بالحق ويحتمل العلم به على وجه لا يشهد به وهو ان يسمع الناس يقولون على فلان كذا وكذا انتهى وبمثل ذلك صرح الشيخ في ط على ما حكى عنه هذا كله مع ما في اشتباه العلم والظن على كثير كثيرا واختلاف الناس في سهولة القبول وصعوبته واختلاف الاسباب في افادة العلم وعدمها بالنسبة الى الاشخاص فان حصول العلم القطعى لبعضهم بما لا يفيده عند الاكثر فاني شاهدت ذلك كثيرا من العدول من شهد بشهادة قطعية فعلمت انهم بشاهد المشهود عليه فسالته عن ذلك فقال علمت بالتواتر والشياع فقلت كم شهد عندك من الاشخاص فانتهى الى ثلثة او اربعة من اوساط الناس ومجاهيلهم وفي كثير منهم كانوا ممن شهدوا اقطعا على شخص غير حاضر في البلد فاستفسرت منهم فقالوا اعلمنا ذلك بمكاتيب شركائنا من البلدة الفلانية مع ان مكاتيبهم لم يكن مستندا الى حس ايضا ومنهم من قال كتب الى ولدى ولعرف خطه وهو غير كاذب ومنهم من قال بعد الشهادة العلمية والاستفسار منه انه مكتوب بخطى وخاتمى واقطع بانى لا اكتب الا من علم وشهد في بعض الوقايع عندى نحو من اربعين نفرا كان جمع منهم من العدول وحصل لى ريبة من جهة مضى مدة طويلة من الواقعة وقصور سنى الشهود عن درك هذه المدة فاستفسرت من جمع من علمائهم فاسند والى شهادة جمع كثير من هؤلاء الاربعين فتفحصت منهم فاسند كثير منهم الى طائفة اخرى منهم الى ان انتهى شهادة الباقين الى حكم بعض المنصوبين لمنصب الحكم والمدعين لرتبته من غير تعمق في علمه او عدالته فان قيل العدالة مانعة عن الشهادة بالمطلق مع الاختلاف في المستند فح الاطلاق يعلم انه اراد ما هو المجمع عليه او المنقول عند الحاكم وايضا يمنع العدالة عن الشهادة بالعلم بالاسباب الضعيفة الغير المفيدة للعلم غالبا قلنا نكتفى في الجواب عن الاول بمثل ما اجابوا عمن اكتفى بها في التعديل لمثل ذلك فان العدالة لا يستلزم الاطلاع على هذه الاختلافات ولا ينافى البناء على مذهب مجتهده مع انه قد لا يفيد الموافقة لراى الحاكم ايضا فان الشاهد قد يشهد بالاستصحاب مع ظن البقاء وعلمها جوازها عند الحاكم ويشهد اخران بخلافه لاجل اليد الحالية وعلمها باعتبارها عند الحاكم فلو لم يستفسر الحاكم وحكم بمقتضى التعارض كان حاكما بمقتضى الاستصحاب مع وجود المزيل اذا كان الحاكم يقدم اليد الحالية على الملكية السابقة وعن الثانى بان حصول العلم وسهولة القبول ليس امرا اختياريا يمنعه العدالة وبعد حصوله لم يكذب الشاهد في شهادته بالعلم او لا حرج عليه سيما اذا لم يسمع الاختلاف في وجوه الشهادات ولم يسمع الاشتراط العلم فيها وثانيهما انه قد عرفت وصرح به جماعة ان الشهادة هى الاخبار عما شاهده وعاينه او لم يعلم شمولها لغير ذلك فلا بد لعموم ما قبول الشهادة الاعلى وجوب قبول الخبر الكذائى في ترتيب الحكم عليها والاصل عدمه في غير ذلك والى هذا ينظر كلام الشهيد في س كما تقدم في المسئلة الثانية ناقلا عن بعض الاصحاب حيث قال بلا بدية الاتيان بلفظ الشهادة وعدم سماع قول الشاهد انى اعلم او اتيقن او اخبر عن علم او حق وذلك لان هذه الاقوال لا يفيد الاستناد الى الحس بخلاف قوله اشهد فان معناه الاخبار عن الحضور والمشاهدة ولكن هذا الا يفيد في الاكثر ايضا لان غالب الشهود في هذه الازمنة لا يعرفون معنى الشهادة سيما في البلاد العجمية فلا يفرقون بين الشاهد والمخبر ولعل هذا وجه علة

تنبيه في ان الاستفاضة المعتبرة هل هى علمية او ظنية

ومع ذلك الاختلاف في

فائدة في عدم كفاية مطلق العلم في الشهادة عند الحاكم الشرعى بل يجب السؤال عن سببه

اكتفاء الحلي وطهكما مرّ بالاتيان بلفظ الشهادة ايضا فان قيل قد ذكرت ان الشهادة بالملك المطلق والاستصحاب ايضا شهادة عن المحسوس حيث ان
اليد الحاضرة والسابقة كانا محسوسين والشارع جعل اليد والاستصحاب سببا لحصول الملكية الظاهرة بذلك المحسوس فهما ايضا شهادتان حسيتان
قلنا الشهادة الاخبار عن الحس والمشاهدة لا عن المحسوس والمشاهد **التاسعة** اذا شهد الشاهد عند الحاكم لزيد باليد ثبت عنده اليد و
مقتضاها الملكية فيحكم له بها لان اليد مستلزمة لها سواء علمت بالمشاهدة او ثبتت بالبينة فيكون الثابت بالبينة اليد وبها وبالقاعدة الشرعية
الملكية وان شئت نسبت الثانية الى الشهادة ايضا واذا شهد بملكية الامس فاما يكتفى بها او يضم معها ما يفيد استصحابها ايضا فعلى الاول يستصحب ملكية الامس
بالبينة وملكية اليوم باستصحاب الحاكم لانه امر شرعي يجب عليه اتباعه وبه صرح في عد قال اما انه لو شهد ثانيا بانه اقر له بالامس ثبت الاقرار واستصحب موجبه
وان لم يتعرض الشاهد للملك الحالي انتهى وحكى عن بعض اخر ايضا وجعله الشهيد الثاني مقتضى اطلاق كلام المحقق بل هو الظاهر عندي انه مقتضى كلام
القوم وان رجحوا اليد عليه لكونها مزيلة للاستصحاب واما ما ربما يظهر من بعض معاصرينا من الاشكال في جواز عمل الحاكم هنا بالاستصحاب استنادا
الى ان الثابت جواز العمل بعلمه اما عمله بظنه فلا دليل عليه فمما لا ينبغي الاصغاء اليه فانه لا يعمل بظنه من حيث هو ظن بل هو يعمل بمقتضى الدليل
الشرعي الذي هو الاستصحاب واي فرق بين قاعدة الاستصحاب وقاعدة العمل بالبينة فان شيئا منهما لا يفيد العلم وجعل الثاني تعبديا والاول عملا
بالظن شطط من الكلام مع انه يجوز شهادة الشاهد بالاستصحاب وحكم الحاكم باستصحاب الشاهد لو صرح به وليت شعري كيف صار الاستصحاب
حجة للشاهد مع النهي عن الشهادة بدون العلم وصار استصحابه حجة للحاكم دون استصحاب نفسه نعم لو قال بان هذا ليس اثباتا للحق بالبينة الا ان
كما صرح به قبل ذلك في مسئلة اخرى لا اعتراض لنا عليه وعلى الثاني فاما يكون الضميمة صريح الاستصحاب فيقول كان ملكه بالامس واعتقد انه ملكه الآن بالاستصحاب
او ما يفيد مفاده فيقول ولا اعلم له مزيلا او يكون الضميمة ما يفيد شكه فيقول لا ادري ازال ملكه عنه ام لا ومما ذكرنا ظهر الحكم في جميع تلك الصور ايضا لعدم منافاة
شيء من هذه الاقوال لاستصحاب الحاكم الملكية السابقة فيستصحبها فيكون الحكم بالبينة والاستصحاب معا واما الحكم بالبينة فقط فلا يتحقق في شيء من هذه
الصور لان استصحاب الشاهد او عدم علمه بالمزيل او نحوهما ليس حجة للحاكم ولا يطلق عليه الشهادة وذلك غرض الفاضل في عد حيث قال في الصورة الاولى
ان في قبول الشهادة اشكالا فان غرضه الاشكال في اثبات الملكية الحالية بالبينة لا بنفس استصحاب الحاكم وهو في محله لان الحاكم مأمور بعمله باستصحاب نفسه
واما استصحاب الشاهد فهو وظيفته ولا يفيد للحاكم شيئا ولكن لا يترتب ثمرة بعد جواز استصحاب الحاكم نعم لو كان الحاكم ممن لا يقول بحجية الاستصحاب والشاهد
قائلا بها يظهر الفائدة والتحقيق عدم السماع لان القدر الثابت جواز الشهادة له بالاستصحاب واما جواز العمل بالشهادة الاستصحابية فلا دليل عليه اصلا
وقد يفرق بين الصورتين الاوليين وبين الاخيرة فيسمع في الاوليين دون الاخيرة بل ينسب الى المشهور واستدل عليه بان الاوليين يفيدان انه يعلم
البقاء او يظنه وعلم الشاهد وظنه المستند الى دليل شرعي حجة شرعية والثاني انما يفيد الشك وعدم بقاء الظن وفساده اظهر من ان يخفى اما
اولا فلانه اي دلالة للاوليين على بقاء العلم او الظن بل هما اعمان منهما ومن الشك ومن ظن الخلاف فانه لا ينافي الاستصحاب وان كان مراده الظن الاستصحابي
فهو متحقق في الاخيرة ايضا واما ثانيا فلان قوله لا ادري اعم من بقاء الظن ايضا فلا ينفيه واما ثالثا فلانه اي دليل على حجية ظن الشاهد من حيث هو
ظنه واما الاستصحاب فهو حجة في صورة الشك ايضا اجماعا بل هو حجة مع ظن الخلاف ايضا الا اذا كان مستندا الى دليل شرعي وهو في حكم العلم مع ظن
الشاهد لو كان حجة فانما هو حجة لنفسه دون غيره والله الموفق والمعين **الفصل الثالث** فيما يتعلق بتحمل الشهادة واداءها وفيه مسائل
المسئلة الاولى يحصل التحمل للشهادة بالمشاهدة فيما يكفي هي فيه وبالسماع لما يكفي هو فيه ولو لم يستدع احد طرفي الشهادة او كلاهما عليه
بل لو قالا له لا تشهد ولا يتحمل بلا خلاف يوجد الا ما حكي عن الاسكافي في السماع وهو شاذ لا يعبؤ به لعدم دليل على اشتراط الاستدعاء في صيرورته
شاهدا مع حصولها باحد الامرين عرفا ولغة وفرض حصول العلم اللازم فيها المأمور بالشهادة معه كتابا وسنة مضافا الى خصوص المعتبرة المصرحة بتخيير
الشاهد بين اقامة الشهادة وعدمها في صورة عدم الاستدعاء ولولا كونه متحملا لما كان وجه لجواز الشهادة ومنه يظهر حصول التحمل بالخباء وسماع
كلام المشهود عليه ولا يصير متحملا لشهادة العدلين عنده الا باشهادهما ولا بقول المشهود له وسكوت المشهود عليه لانه اعم من الرضا ولا باشارة الاخرس
الا بطريق اشارته لجواز خطائه في فهمها ولعدم كون الفهم مستندا الى حس والله العالم **الثانية** المشهور كما في لك والكف وشرح شا للاردبيلي
وغيرها وجوب تحمل الشهادة اذا دعي اليه وهو مذهب الشيخ في يه والمفيد والاسكافي والحلبي والقاضي والديلمي وابن زهرة والفاضلين والفخري
والشهيدين والصيمري وغيرهم من المتأخرين لقوله سبحانه ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا فان ظاهر سياق الاية انها للدعاء الى التحمل لا انها مسوقة في معرض
الارشاد للامر بالكتابة ونهي الكاتب عن الاباء مع ان هذا المعنى للاية مستفاد من المستفيضة كصحيحة هشام في قول الله تعالى ولا يأب الشهداء قال
قبل الشهادة وفي قوله ومن يكتمها قال بعد الشهادة وصحيحة الحلبي في قول الله عز وجل ولا يأب الشهداء قال لا ينبغي لاحد اذا دعي الى شهادة
يشهد عليها ان يقول لا اشهد لكم وقال ذلك قبل الكتاب ومثلها موثقة سماعة ورواية الكناني الى قوله لا اشهد لكم ورواية محمد بن الفضيل في
قول الله عز وجل ولا يأب الشهداء فقال اذا دعاك الرجل لتشهد له على دين او حق لم ينبغ لك ان تقاعس عنه وما في تفسير الامام ع بعد ذكر التفسير الاتي
وفي خبر اخر قال نزلت فيمن دعي لسماع الشهادة فابى ونزلت فيمن امتنع عن اداء الشهادة اذا كانت عنده ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه اثم قلبه
ولرواية داود بن سرحان لا يأب الشاهد ان يجيب حين يدعى قبل الكتاب والمدايني اذا دعينا الى الشهادة فاجب مضافا الى دعاء الضرورة اليه غالبا

فى المعاملات والمناكحات فوجب بمقتضى الحكمة ايجابه دفعاً لحسم مادة النزاع خلافاً للحلى حاكيا له عن طايفة قال والذى يقوى فى نفسى انه لا يجب التحمل
وللانسان ان يمتنع من الشهادة اذا دعى اليها ليتحملها اذ لا دليل على وجوب ذلك عليه وما ورد فى ذلك فهو اخبار احاد فاما الاستشهاد بالاية و
الاستدلال بها على وجوب التحمل فهو ضعيف جدا لانه تع سماهم شهداء ونهاهم عن الاباء اذا دعوا اليها وانما يسمى شاهدا بعد تحملها فالاية بالاداء
اشبه والى هذا القول يذهب شيخنا ابو جعفر الطوسى فى مبسوطه انتهى ولكن تسب فى لف والايضاح الى ط القول الاول ويدل على ما ذكره الحلى من
كون الاية بالاداء اشبه المروى عن تفسير الامام فى تفسير هذه الاية قال امير المؤمنين ع فى تفسيرها من كان فى عنقه شهادة فلا يأب اذا دعى لاقامتها و
ليقمها **اقول** فى تمامية الدليل الاخير للقول المشهور نظر لرفع الضرورة بالامر بعد الانكار والاستقاء على الحق ثم بتوقيف اليمين وكذا فى دلالة رواية
المداينى لاحتمال ارادة الاداء بل وكذا رواية داود وليس قوله قبل الكتاب نصا ولا ظاهرا فى التحمل ومنه يظهر ضعف دلالة غير صحيحة هشام وخبر الامام على
تفسير الاية بالتحمل ايض نعم هما يدلان عليه ولكن يعارضهما الخبر الاخير عن التفسير الا انه لا يصلح لمعارضتهما لوجوه اقواها مخالفته لفهم معظم الاصحاب من المتقدمين
والمتاخرين مع ما يمكن من الكلام فى ثبوت التفسير عن الامام فلا ينبغى الريب فى حمل الاية على التحمل ومعه يثبت حرمة الاباء وبها يثبت وجوب التحمل عند
الدعاء ويدل على هذا القول ايض امر الله سبحانه بالاشهاد فى الاية ولخبر عنه فى الاخبار كما فى روايتى عمر وعمران ابنى ابى عاصم ان اربعة لا يستجاب لهم دعوا احدهم
رجل كان له مال فاداته بغير بينة فيقول الله عز وجل الم امرك بالشهادة وهو لا يستقيم بدون ايجاب التحمل ايض بل الاول معهم للثانى والثانى قرينة عليه
عرفا كما يظهر من امر العبد باخذ المال من عبد اخر او اخذ دراهم من شخص او نحو ذلك فالحق هو المشهور واما صحيحة القداح جاء رجل من الانصار الى النبى ص فقال
يا رسول الله ص احب ان تشهد لى على نحل نحلتها ابنى قال مالك ولد سواه قال نعم فقال نحلتهم كما نحلته قال لا قال فانا معاشر الانبيا لا نشهد على حيف فان
المراد بالحيف ليس الحرام والا لحكم رسول الله ص ببطلان نحلته بل خلاف الاولى ولا يجوز ترك الواجب لذلك وليس ذلك ايض من الخصايص فلا ينافى
المختار لانه مادعى الرسول بل قال الحب مع انه يمكن ان يعلم رسول الله ص تحمل غيره فانه قضية فى واقعة ومعنى قوله فانا معاشر الانبيا الى اخره يمكن ان يكون
انا لا نترك الحايف على حيفه بل ننصحه حتى يتركه فلم يشهد عليه **فروع أ** المشهور ان الوجوب على الكفاية كما عن الشيخ فى ط و ير والاسكافى والفاضلين والفخر
والشهيدين والصيمرى وغيرهما من المتاخرين او على العينية كما حكى فى الايضاح عن ظاهر المفيد والحلبى والقاضى والديلمى وابن زهرة قيل ظاهر الاية والاخبار
الثانى الا ان اطباق المتاخرين على الاول يرجحه مضافا الى فحوى الخطاب المستفاد من الحكم بكفائية الاداء والى اشعار جعلت وجوبه مقابلا لوجوب
الاداء ولا يخفى ما فى هذه الوجوه من الضعف البين فان بعد تسليم ظهور الاية والاخبار فى امر وفتوى كثير من اساطين القدماء عليه اى وقع الاطباق
المتاخرين واى اولوية للتحمل فى الكفائية من الاداء الشاهدين ولا يبقى فائدة للشهادة بعده بخلاف التحمل فان بموت بعض الشهداء حين الحاجة محتمل وكذا
نسيانه او فسقه او غيبته او جهل حاله عند الحاكم ففائدة غير الشاهدين كثيرة ولا اشعار للمقابلة المذكورة اصلا فالصواب الاستدلال بظاهر الاية على
الكفائية لان الله سبحانه امر اولا باستشهاد الرجلين وان لم يكونا فرجل وامرأتين ثم قال عز شانه ولا يأب الشهداء واللام فى ذلك للعهد الذكرى فالمعنى ولا
يأب الرجلان او الرجل والمرأتان من الاجابة فالمنهى للرجلين او الرجل والامرأتين المستشهد عنهما لا كل احد فبعد اجابتهما الامر بالشهادة ولا نهى عن
الاجابة كما هو شان الواجب على الكفاية والاصل عدم الوجوب على الغير ومنه يظهر عدم ثبوت غير الكفائى مما ذكرناه دليلا ايض من الامر بالاشهاد
واما ساير الاخبار فقد عرفت عدم ثبوت دلالتها على وجوب التحمل **ب** قيد الشيخ فى ير وجماعة الوجوب بانه انما هو على من له اهلية الشهادة والظ
جمع لغو والتقييد بالنسبة الى من لا يتصور فى حقه الاهلية كالولد على والده والمرأة فى الطلاق ونحوه واضح واما من يمكن فى حقه الاهلية فالظ
فيه ايض ذلك لان الشاهد المامور باستشهاده فى الكتاب الكريم انما هو ممن ترضون من الشهداء فالمنهى عن الاجابة ايض يكون هو ذلك كما بهم
وجهه مما مر **ج** هل يجب فى التحمل حفظ المشهود به عن النسيان بكتابة ونحوها الظ لا للاصل ولاصالة عدم النسيان واحتماله مع الكتابة ايض **د** يجب فى تحمل
الشهادة لشخص او عليه ان يعرفه اما بعينه بان ينظر اليه ويثبته فى خاطره بحيث يمتاز من غيره عنده عند الاداء او بعين وصفه وحليته بحيث لا
يشاركه غيره فيهما عادة ويثبته الى وقت الاداء او يعرفه حين التحمل معرفة علمية حاصلة من الشياع حيث عرفت ان الشياع معرف للانساب او يعرفه
بشهادة رجلين عدلين بالاجماع كما قيل ويدل عليه كلام الحلى فى السرائر ايض كما يشعر به كلام الكف لاصالة حجية شهادة العدلين كما بيناه فى موضعه
ولرواية ابن يقطين لا باس بالشهادة على اقرار المرأة وليست بمسفرة اذا عرفت بعينها او حضر من يعرفها فاما ان لا يعرف بعينها او يحضر من يعرفها
فلا يجوز للشهود ان يشهدوا عليها وعلى اقرارها دون ان يسفر وقوله او حضر من يعرفها وان شمل الواحد ايض والمرأة الا ان الاقل من العدلين
خارج بالاجماع ومكاتبة صفار الصحيحة فهل يجوز للشاهد الذى اشهده بجميع هذه القرية ان يشهد بحدود قطاع الارضين التى له فيها اذا لم يعرف
حدود هذه القطاع بقوم من اهل هذه القرية اذا كانوا عدولا فوقع ع نعم يشهدون على شئ مفهوم معروف انشاء الله تعالى وهى وان كانت فى معرفة
حدود القطاع الا انه لا فرق بين معرفة الشخص والحد قرينة منها ومكاتبته الاخرى واما مكاتبته الصحيحة الثالثة فى رجل اراد ان يشهد على امرأة ليس لها
بمحرم هل يجوز له ان يشهد عليها وهى من وراء الستر ويسمع كلامها اذا شهد رجلان عدلان انها فلانة بنت فلان التى تشهدك وهذا كلامها
او لا يجوز له الشهادة حتى تبرز وتثبتها بعينها فوقع ع تتنقب وتظهر للشهود فحملها بعضهم على التقية ولاجلها جعلها مرجوحة بالنسبة الى الرواية
المتقدمة حيث انه لا يجوز عند العامة الشهادة على اقرار المرأة دون ان يسفر فينظر اليها الشهود ولو عرفت بعينها كما ورد فى رواية صحيحة والظاهر

انّها الاينافي الرواية لان الظاهر ان المراد بالشهود الذين يعرفونها انها فلانة دون الرجل الذي اراد ان يشهد عليها كما حملها عليه الشيخ في الا
ويدل عليه جمع الشهود وقوله تنقب لان الظاهر ان التنقب لهذا الرجل والظهور للشهود حيث انه يجب ان يكون الظهور لهم في حضوره حتى يشهدوا على عينها وان
كان المراد بالشهود الرجل لم يحتج الى التنقب ولا يتوهم ان ذلك ينافي ما مر من لزوم استناد الشهادة الى الحس وابطال قول الشيخ بجواز الشهادة الاصلية تبعا
العدلين لان المشهود به هنا ايض منه وهو اقرار المرئة مستند الى الحس والمعلوم بالعدلين هو بعض متعلقات المشهود به دون نفسه وليس ذلك الا كالشهادة
على حضور مشاهد بيع وكيل زيد او وصي الصغير الثابت وكالته ووصايته بالعدلين ملكا لغيره فان المشهود به مستند الى الحس وكذا اذا شهد بملكية
عمرو الملك الفلاني الذي ابتاعه من ام الغلام التي ورثت هذه الملك منه بشهادة امرأة واحدة ليست شهادته مستندة الى قول امرأة فان المفروض
عند الشارع وكون المشهود له او عليها الامرأة الفلانية وعدم او في وكالة الوكيل المذكور او في وصاية الموصي وحيوة الغلام بل في امر محسوس للشاهد
نعم لو انكر المشهود عليه كونها تلك الامرأة او الوكالة او الوصاية او الحيوة لم يجز الشهادة بالعدلين والامرأة الواحدة بكونها امرأة فلانية ووكيلا ووصيا
والغلام حيا ثم انه على ما ذكرنا من جواز الشهادة على اقرارها بتعريف العدلين لها هل يجب استناد شهادته الى شهادتهما بمعرفتها كما عن الحلي في السرائر و
الفاضل في ير وغيره ام يجوز ذكر الشهادة مطلقة الظاهر الثاني ان كان مذهب الحاكم كفاية معرفة العدلين في هذه الشهادة ويعلمه الشاهدان والا فلا
والوجه واضح هل يجوز ان تسفر المرأة وتكشف عن وجهها ليعرفها الشاهدان لها او عليها اذا لم يمكنهما معرفتها بشهادة العدلين العارفين لها
شخصا ونسبا بلا خلاف يوجد كذا قيل **اقول** ان قلنا بجواز نظر الاجنبي الى وجه الاجنبية من غير ريبة فلا حاجة الى قيد عدم امكان المعرفة بالعدلين
وان لم نقل به يجب التقييد به وبضرورة الشهادة ايض فتدبّر **الثالثة** من تحمل شهادة فاما يكون بالاستدعاء اي التماس صاحب الحق للتحمل او بدونه
فان كان بالاستدعاء يجب عليه الاداء حين طلبه اجماعا قطعيا بل ضرورة وحكاية الاجماع عليه مستفيضة والايات عليه دالة والاخبار عليه
متواترة وان كان بدونه فالمشهور بين المتأخرين بل نسب الى جمهورهم الوجوب ايض وهو مختار الحلي والمصر وذهب جماعة من القدماء منهم الاسكافي
والشيخ في يه وظ الحلبي والقاضي وابن حمزة وزهرة بل الكليني والصدوق بل نسبه بعضهم الى المشهور بين القدماء الى عدم الوجوب ح بل هو
بالخيار ان شاء شهد وان لم يشاء لم يشهد للصحاح الاربع لمحمد وهشام الاولى اذا سمع الرجل الشهادة ولم يشهد عليها ان شاء شهد وان
شاء لم يشهد والثالثة اذا سمع الرجل الشهادة ولم يشهد عليها فهو بالخيار وان شاء شهد وان شاء لم يشهد ومثلها الرابعة وظاهرهما
وزاد فيها وقال انه اذا اشهد لم يكن له الا ان يشهد والثانية اين احدهما المجدّ عن الرجل يحضر حساب الرجلين فيطلبان منه الشهادة على ما
سمع منهما قال ذلك اليه ان شاء شهد وان شاء لم يشهد فان شهد شهد بحق قد سمعه وان لم يشهد فلا شئ عليه لانهما لم يشهداه والثانية
يونس مرسلة اذا سمع الرجل الشهادة ولم يشهد عليها فهو بالخيار ان شاء شهد وان شاء امسك الا اذا علم من الظالم فيشهد ولا يحل له الا
ان يشهد واما رواية محمد في الرجل يشهد حساب الرجلين ثم يدعى الى الشهادة قال يشهد فغير منافية لما مر لان قوله لا يفيد الوجوب ولو سلم فمخصص
عندهم بما اذا حضر بالاستدعاء وصرح به في ضع والكف وبعض مشايخنا المعاصرين وظاهر ذلك بعض اخر ممن تأخر عنه الترديد لمعارضة تلك الاخبار
مع اطلاقات الكتاب والسنة بوجوب اداء الشهادة المعتضدة بالشهرة المتأخرة ولا يخفى ما فيه فان الاطلاق لا يعارض التقييد الصريح المنصوص
لعمل اعيان القدماء بل كما قيل شهرتهم فلا مناص عن ترجيح القول الثاني وعليه الفتوى ثم عدم الوجوب عند عدم الاستدعاء على المختار انما هو اذا
لم يعلم الشاهد ذهاب حق المحق بسكوته وان علم ذلك يجب عليه الشهادة كما صرح به الصدوق في يه والشيخ في النهاية كما نطقت به المرسلة
المتقدمة ويدل عليه رواية ابرهيم عن ابي الحسن ع عن رجل طهرت امرأته من حيضها فقال فلانة طالق وقوم يسمعون كلامه ولم يقل لهم اشهدوا ايقع
الطلاق عليها قال نعم هذه شهادة فيتركها معلقة قال وقال الصادق العلم شهادة اذا كان صاحبه مظلوما يعني ان العلم شهادة وان لم يشهد عليه
مع الظلم وذلك يشعر بانه اذا لم يكن صاحبه مظلوما ليس مطلق العلم بدون الاشهاد شهادة ومنه يظهر جواب اخر عن العمومات والاطلاقات
للشيخ وتابعيه وهل الوجوب مطلقا على القول الاول ومع الاستدعاء على الثاني عيني او كفائي الظاهر اطباق الاولين واتفاقهم على الثاني بل
حكايات اجماعهم عليه مستفيضة لان المطلوب من اداء الشهادة احقاق الحق فمع حصوله حصل المطلوب ولا تحصيل الحاصل والحاصل ان الفرق
بين الكفائي والعيني انه ان علم بتصريح الشارع او بدليل اخر ان مطلوب الشارع نفس الفعل دون الفاعل وان امكن تحققه من بعض فهو
الكفائي وان احتمل مدخلية الفاعل ايض وشمل دليل الحكم الفاعل فهو العيني ويعلم هنا بضرورة العقل ان المطلوب ليس الا احقاق الحق فبعد
تحققه لا يبقى طلب وهو معنى الكفائي وربما يشعر بذلك ما في رواية جابر من قوله من كتم شهادة او شهد بها ليهدر دم امرء مسلم او ليزوي بها
مال امرء مسلم اتى يوم القيمة ولوجهه ظلمة مد البصر حيث دلت بالمفهوم على انه من كتم لا لغير ذلك ومنه عدم الحاجة الى شهادته لم يكن كذلك و
بما ذكرنا يظهر الكفائية على القول الثاني ايض والظاهر انه ايض مراد القائلين به واما جعل الوجوب مع الاستدعاء عينيا لانه المستفاد من الروايات
المفصلة وجعله فارقا بين النزاعين وورد كلام لفظ الجاعل نزاعهم لفظيا بذلك كما في الكف تبعا للمسالك فغير جيد جدا لان عموم الروايات و
اطلاقها انما افاد العينية لا اشتراك بين القولين وان كان النظر الى حصول احقاق الحق فكذلك فان قلت فما الفرق بين القولين على هذا حيث ان
ازباب القول الثاني مع عدم الاشهاد ايض يقولون بالوجوب مع توقف احقاق الحق عليه قلت الفرق ظاهر غاية الظهور فان شأن الكفائي الوجوب

في بيان حال الشاهد وان شاء شهد وان شاء لم يشهد

على كل احد الا مع العلم باداء الواجب عن غيره فمع عدم العلم يكون واجبا عليه ولا يسقط باحتمال الاداء فاهل القول الاول يقولون بوجوب اداء الشهادة على كل احد الا اذا علم نهوض غيره لادائه مطلقا واهل الثاني يقولون بذلك ايضا مع الاستدعاء واما بدونه فيقولون بالوجوب مع العلم بعدم احقاق الحق واما اذا لم يعلم ذلك واحتمل الاحقاق بغيره فلا يجب ويصرح بذلك قول الصدوق فمتى علم ان صاحب الحق مظلوم وجب عليه الشهادة وكذا الشيخ في النهاية حيث قال الا ان يعلم انه ان لم يقمها بطل حق مؤمن هكذا ينبغي ان يحقق المقام **فروع** أ ما ذكرنا هنا من وجوب الاداء وفيما تقدم من وجوب التحمل انما هو اذا لم يخف الشاهد على ضرر عليه او على غيره من المؤمنين ولو كان المشهود عليه كما اذا كان المشهود عليه فقيرا غير متمكن من الاداء ولا من الاثبات ويقع بالشهادة عليه في حبس او نحوه فانه لا يجب الشهادة ح اجماعا بل يحرم لنفي الضرر والضرار في الايات والاخبار عموما وخصوص رواية علي بن سويد فاقم الشهادة لله الى ان قال فان خفت على اخيك ضيما فلا والضيم الظلم ورواية داود بن الحصين واقيموا الشهادة على الوالدين والولد ولا يقيموها على الاخ في الدين الضير قلت وما الضير قال اذا تعدى فيه صاحب الحق الذي يدعيه قبله خلاف ما امر الله به ورسوله ومثل ذلك ان يكون لرجل على اخر دين وهو معسر وقد امر الله بانظاره حتى تيسر قال فنظرة الى ميسرة ويسئلك ان يقيم الشهادة وانت تعرفه بالعسر فلا يحل لك ان تقيم الشهادة حال العسر وفي رواية محمد بن القاسم الواردة في المعسر المديون فان كان على عليه الشهود من مواليك قد عرفوا انه لا يقدر هل يجوز ان يشهدوا عليه قال لا يجوز ان يشهدوا عليه ويشترط في السقوط بالضرر ان يكون الضرر غير مستحق فلو كان للمشهود عليه حق على الشاهد لا يطالبه ويوجب شهادته المطالبة فلا يكفي ذلك في سقوط الوجوب لانه ضرر مستحق نعم لو لم يقدر على الاداء ولم يمكنه اثبات الاعسار ووقع بشهادته في المشقة كان عذرا ولا يسقط ايضا بمنع نفع كما اذا كان عنده للمشهود عليه مال مضاربة ينتفع بربح ما يستزده بالشهادة لانه ليس ضررا الا اذا توقف معيشته عليه ومن الحرج المسقط للوجوب سفر البحر لمن يخافه والسفر الطويل الموجب للتضرر في الحضر او تحمل البرد او الحر الشديد او نحوها ب لو احتاج الاداء او التحمل الى مؤنة سفر يسقط الوجوب لانه ضرر الا ان تحملها المشهود له فيجب ج لو انفذ الشاهد شاهدي فرع مقبولي الشهادة على شهادته فيما يسمع فيه شهادة الفرع لا يجب عليه اداؤه بنفسه لصدق الاداء وعدم الكتمان ولا يسقط بالكتابة ولو مع ضم قرينة موجبة للعلم فيها بشهادته لانها ليست اداء ولا مقبولة د لو كان هناك شاهد واحد فقط وكان الحق مما يثبت بالشاهد واليمين وكان اليمين ممكنة ولو بعد حين كما في الغائب والصغير وجب الاداء للعموم ولو لم يثبت بالشاهد واليمين او لم يمكن اليمين فالمصرح به في كلام جماعة عدم الوجوب لعدم الفائدة الا مع احتمال تمام العدد وهل يجب لو احتمل حصول بعض الحق بشهادته بصلح ونحوه الظاهر نعم للعموم ولو شهد احد العدلين لا يجوز للاخر ترك الشهادة من امكان اثبات الحق بضم اليمين لان في اليمين مشقة وللعموم هـ لو كان الشاهد فاسقا فان جوز تاثير شهادته في الحق ولو بصيرورته علة الشياع او قرينة او سببا لرجوع المشهود عليه عن الانكار او موجبا لوصول شيء من الحق بصلح وجب عليه الاداء وكذلك ان امكن له جعل نفسه مقبول الشهادة ح بالتوبة للعموم والا لم يجب لعدم الفائدة و لو امكن للفساق اداء الشهادة عند حاكم الجور وايصال الحق الى مستحقه فصرح بعضهم بالوجوب ولعله لاجل ادلة اعانة المظلوم والنهي عن المنكر وللعموم ووجوب اداء الشهادة ولكن هذا اذا لم يمكن التوصل الى الحق بنوع اخر ولم يكن الحاكم من الطواغيت الذين يحرم اخذ الحق بحكمهم ز لو كان هناك شاهد او شاهدان لم يعلم المشهود له فان علم ثبوت الحق بعدلين اخرين لم يجب عليه شيء ولو لم يعلم ثبوته وجب عليه الاعلام والاداء للعموم وكذا في الشاهد الواحد الممكن ثبوت الحق به مع اليمين والله الموفق والمعين

الفصل الرابع في الشهادة على الشهادة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** يقبل الشهادة على الشهادة لا بمعنى انها يقبل في حق شاهد الاصل من حيث انه قال كذا وكذا الا انها ليست شهادة على الشهادة بل هي شهادة وثبت حكمها ودل على قبولها جميع العمومات المتقدمة وليست عنوانا على حدة بل بمعنى انها يقبل في حق الاصل من حيث انه شاهد بكذا وكذا والحاصل انه ليس المراد انه يقبل في شهادة الاصل بل يقبل فيما شهد به الاصل الا ترى انهم يقولون انها لا يقبل مع امكان حضور شاهد الاصل الا في الحدود فانه لا شك في انه يثبت بها قول شاهد الاصل بما قال ولو مع الامكان ولو في الحدود بل لا يقبل ح ما شهد به الاصل ولا يترتب عليه اثره فيه ثم الدليل على قبولها بالمعنى المراد الاجماع القطعي في الجملة بل الضرورة ويدل عليه مرسلة الفقيه اذا شهد رجل على شهادة رجل فان شهادته يقبل وهي نصف شهادة وان شهد رجلان عدلان على شهادة رجل فقد ثبت شهادة رجل واحد اي ثبت شهادة واحد من حيث انها شهادة ويترتب عليها حكم شهادة واحد فيما شهد به الاصل ويبقى شاهد اخر في حقه واما الاصل قول الاصل فهو قد ثبت تاما بشهادة الفرعين ولم يكن فائدة للتقييد بالواحد في ذلك تصريح من الامام بما ذكرنا من المراد وايضا يصرح قوله وهي نصف شهادة اي لما شهد به الاصل ونصفها الاخر شهادة الفرع الاخر وهذه شهادة واحد لما شهد به الاصل ويحتاج الحق الى شهادة اخرى ليتحقق الشاهدان على ما شهد به الاصل المحتاج ثبوته الى اربعة انفس ويدل عليه ايضا رواية غياث بن ابرهيم ان عليا عليه السلام كان لا يجيز شهادة رجل على شهادة رجل واحد الا شهادة رجلين على شهادة رجل دلت بمفهوم الاستثناء على اجازة شهادة رجلين على شهادة رجل من حيث انها شهادة فيتحقق بها شاهد واحد على ما شهد به الاصل واما مجرد شهادة الاصل من حيث انها قوله فلا شك في اجازة شهادة رجل واحد فيها بمعنى انها يقبل بواحد من الشاهدين كما هو المعهود من الشارع في القبول والاجازة يدل عليه جميع ما مر من الاخبار المجيزة لشهادة الزوج والوالد والولد والاخ ويدل عليه ايضا صحيحة محمد على ملكه الفقيه في الشهادة على شهادة الرجل وهو بالحضرة في البلد قال نعم ولو كان في خلف سارية يجوز ذلك اذا كان لا يمكنه ان يقيمها هو لعلة تمنعه

الاصل

من ان يحضر ويقيمها فلا باس اقامة الشهادة على الشهادة وهذه ايضا نص في ان المراد اثبات المشهود به الذي شهد به الاصل بدون مجرد شهادة
والرضوي فاذا شهد رجل على شهادة رجل فانّ شهادته تقبل وانه نصف شهادة واذا شهد رجلان على شهادة رجل فقد ثبت شهادة رجل واحد وان
كان الذي شهد عليه في مصره وضعف بعض هذه الاخبار لو كان مجبور بعمل الاصحاب واما الاسناد الى العموم ما قبول الشهادة كما وقع عن جمع من المتاخرين فغير جيد
لانه انما يفيد لو كان المراد اثبات نفس ما شهد الاصل واما اثبات ما شهد هو به فلا اذ لا ملازمة بين ثبوت شهادة الاصل وثبوت ما شهد به كما في
صورة امكان الاصل في الحدود وفي الفرعية الثالثة ثم ههنا امور ثلثة ما شهد به الاصل من الحق وشاهد الاصل وشاهد الفرع ومقتضى اطلاق الاخبار
المذكورة بل عموم بعضها اصالة قبول الشهادة على الشهادة في الاول مطلقا سواء كان ما شهد به الاصل من حقوق الله عز جاره او من حقوق الادميين
وسواء كانت الاولى من الحدود او غيرها الاهلة او المالية من الاوقاف العامة والزكوات والكفارات او النذور وان قلنا انها حق الله وسواء كانت
الثانية من الاموال كالقرض والقراض والديون والغصب والاتلاف والوصية وغيرها او من غير الاموال كالعقود والايقاعات والانكحة والفسوخ
والعقوبات كالقصاص وغيره والطلاق والنسب والعتق وعيوب النساء والولادة والوكالة والوصاية وغير ذلك بل الحكم في غير الحدود مما لا خلاف
فيه كما صرح به غير واحد بل اجماعي كما ذكره جماعة وكذا الحكم في الثاني فيقبل الشهادة على الشهادة سواء كان شاهد الاصل رجلا او امراة او رجلا او
امراة فيما يقبل فيه شهادة المراة او صبيا او ذميا فيما يقبل شهادتهما والظاهر انه اجماعي وان قصرت الاخبار المذكورة عن افادة الحكم في المراة
واما الثالث اي شاهد الفرع المقبول شهادته بالرجال بل هو ايضا وسياتي الكلام فيه ان شاء الله سبحانه **الثانية** يشترط ان يشهد على شهادة
كل من الاصلين فرعان فصاعدا لان اجماعا له وللنصوص المتقدمة ولا يشترط تغاير فرعي كل اصل لفرعي الاخر للاطلاق فيجوز شهادة اثنين على كل واحد من
الاصلين وشهادة فرع مع احد الاصلين على الاخر وبالعكس ونحو ذلك بلا خلاف ايضا كما قيل للاطلاق **الثالثة** قد استثنى من الاصل
المذكور الحدود فلا يقبل فيها شهادة الفرع اذا كانت من حقوق الله المحضة اجماعا محكيا مستفيضا محققا له ولروايتي طلحة بن زيد وغياث بن
ابرهيم الاولى عن علي ع انه كان لا يجيز شهادة على شهادة في حد والثانية لا يجوز شهادة على شهادة في حد ولا كفالة في حد وكذا في الحدود المشتركة
بينه تعالى وبين الادميين كحد القذف والسرقة عند الاكثر كما في الايضاح ولك والكف وعن التنقيح وضه وهو مختار الفاضل في ير وعد وق و
في الايضاح وهو الاظهر لعموم الخبرين ودرء الحدود بالشبهة الحاصلة منها خلافا للمحكي عن ط وابن حمزة والنكت ولك ونسب الى الايضاح ايضا و
هو خطاء للاصل المذكور وضعف الخبرين وقاعدة ترجيح حق الادمي والاصل مخصص بما مر والضعف بما ذكر منجبر والقاعدة غير ثابتة مع انها انما
يفيد لو ثبتا القبول في مطلق حقوق الادميين ثم المصرح به في كلام الاكثر القبول في القصاص مع كونه حدا لكونه حق الادمي وظاهر لك الاجماع عليه
ولكن قال الشيخ في ير ويجوز ان يشهد رجل على شهادة رجل الى ان قال وذلك ايضا لا يكون الا في الديون والاملاك والعقود فاما الحدود فلا
يجوز ان يقبل شهادة على شهادة وقال الحلي ايضا في السرائر فذلك لا يكون ايضا الا في حقوق الادميين من الديون والاملاك والعقود فاما الحدود فلا يجوز
ان يقبل فيها شهادة على شهادة وظاهرهما كما ترى عدم القبول في القصاص ايضا كما هو مقتضى عموم الخبرين فان ثبت الاجماع على القبول فيه والا فلا يمكن
القول به الا عند من يرد الخبرين بالضعف وعدم الجابر في المقام ولو اشتمل المشهود به على حد وغيره من الاحكام كاللواط المترتب عليه نشر حرمة
ام المفعول واخته وبنته ايضا والزنا بالعمة والخالة المستلزم لتحريم بنتيهما ووطي البهيمة المثبت لتحريم لحمها ونحو ذلك فلا اشكال في عدم ثبوت
الحد في عدم قبولها في سائر الاحكام ايضا لتلازم الامرين وكونهما معلولي علة واحدة وقبولها فيها للعموم المذكور وخروج منه الحد بالنص والاجماع فيبقى
الباقي وجهان اظهرهما الثاني لما ذكر كما اختاره في يع ويرو عد وشاوس ولك واللمعة وضه والتلازم المدعى ليس بعقلي لا يتخلف بل ملازمة
بالعموم فيقبل التخصيص كعلية المعلول للامرين اي جعل الشارع المشهود به علة للامرين بالعموم فيجوز التخصيص فيما وجد مخصص وهذا مرادهم من قولهم علل
الشرع معرفات يجوز انفكاك معلولاتها عنها بالدليل والمحصل انه يقبل الشهادة في ثبوت الملزوم والعلة الذي هو سبب الامرين ولكن يتخلف عنه
الملزوم والعلية لاحد الامرين هنا بالدليل **الرابعة** وقد استثنى ايضا من الاصل المذكور ما اذا تمكن الاصل من اقامة الشهادة حين طلبها بنفسه
بان كان حاضرا في البلد او في موضع يمكنه الحضور من غير مشقة لا يتحمل غالبا ولم يكن له عذر من حضور مجلس الاداء من مرض او ضمانة او خوف عدو
او نحو ذلك فانه مع ذلك التمكن لا يسمع شهادة الفرع على الحق المشهور بين الاصحاب كما صرح به جماعة بل عن ف الاجماع عليه للصحيح المتقدم
خلافا للمحكي عن بعض الاصحاب كما ذكر في تقدم بيان القائل وقال في شر انه جيد البه في ف ولعل المنقول دليل عدم الاشتراط والسكوت عنه وفي
دلالته على الميل تامل وقال في شر بعد حكاية قول الاسكافي انه لو انكر شاهد الاصل بعدما شهد عليه اثنان لم يلتفت الى جحوده ان فيه اشارة
الى ان تعذر الحضور غير معتبر وفيه نظر لان الجحود لا ينحصر بالحضور بل يمكن حصول العلم به بالشياع او القرينة المفيدة للعلم مع انه يمكن ان يكون
الشرط عنده التعذر او يكون حكم مسئلة جحود الاصل غير ما نحن فيه كيف وقد صرح الاسكافي بالاشتراط قال ولا باس باقامتها وان كان
على شهادة من حاضر البلد او غايبا اذا كانت لكر علته يمنعه من الحضور للقيام بها ومن ذلك يظهر ما في كلام بعض اخر كالمحقق الاردبيلي حيث نسب
الى والد الصدوق مخالفة ايضا بذكر الاقبول شهادة الثاني بعد انكار الاول وكيف كان فالمخالف شاذ نادر يمكن دعوى الاجماع على خلافه وقع ذلك
فالصحيح يرده ثم مقتضى الصحيح اشتراط عدم امكان حضور الاصل والاصحاب اكتفوا بالمشقة التي لا يتحمل غالبا كجماعة او مطلق المشقة كبعض اخر و

في ... الشهادة على الشهادة

في انه لا تقبل شهادة الفرع في الحدود

في انه ... شهادة الفرع ... الا اذا تعذر ... الاصل

...

كتاب القضاء والشهادات

يمكن الاستدلال لجواز القبول مع المشقة الشديدة التي يسمى حرجا بانه لا يجب على الاصل ح اداؤها بنفسه لنفي الضرر والحرج فبقي اما ابطال المشهود له او قبول شهادة الفرع والاول باطل اجماعا فلم يبق الا الثاني **فرعان ا** هل يشترط في القبول تعذر الاصل مطلقا او يكفي تعذر الاصلين الذين يشهد على شهادتهما الظاهر الثاني للاصل وعدم دلالة الصحيحة على الازيد من تعذرهما فلو تعذر حضور عدلين اصلين ولكن كان للمشهود له عدلان اصلان آخران ايضا يجوز له **ب** هل الشرط تعذر الاصل عن الاقامة حال استشهاد الفرع او حال طلب الاداء والمرافعة الوجه هو الثاني لانه المستفاد من الصحيحة فلو اشهده مع امكان الاقامة يقبل لو لم يمكن له الاقامة حين طلبها ولو انعكس الامر لم يقبل ولو تعذر حال اقامة الفرع ثم رفع العذر قبل الحكم فظاهر الصحيحة عدم قبول الفرعية وحملها على عدم صحة اداء الفرع دون سماع شهادته كما عن المسالك لاحتماله بعيد مع انه لا معنى لصحتها الا قبولها اقامة الفرعين على الاصلين الاولين ويقبل شهادتهما ويجوز للحاكم الاكتفاء بها **الخامسة** قد عرفت ان مقتضى رواية ابرهيم بن غياث عدم قبول شهادة النساء في الفرع وهو فيما اذا كان المشهود به في الاصل مما لا يقبل فيه شهادة النساء موضع وفاق واما فيما كان مما يقبل فيه شهادتهن منفردات او منضمات ففيه خلاف فذهب في السرائر وعد والايضاح والنكت ولك والتنقيح وغيرهم من المتاخرين بل قيل لم اجد فيه مخالفا على المنع بل نسب القول بالجواز الى الندرة للرواية المذكورة مضافا الى الحصر المستفاد من رواية السكوني شهادة النساء لا تجوز في طلاق ولا نكاح ولا حد الا في الديون وما لا يستطيع اليه النظر للرجال ولا شك ان شهادتهن في الفرعية انما هي على الشهادة وهي ليست من الديون ولا مما لا يستطيع اليه النظر للرجال فان قيل المراد من ذلك ليس ان يكون خصوص المشهود به الدين بل يكون هو مقصود المستشهد من طلب الاقامة ولا يثبت الحدود ايضا بشهادة الفرع لان المشهود به فيها ايضا الشهادة دون الحد قلنا معنى قوله الا الديون انه يسمع شهادتهن في الديون وشهادة الفرع ليس منها حقيقة والخروج عن الحقيقة في الحد بالقرينة حيث انه لا يمكن ان يكون المراد شهادة الفرع على نفس الحد لا يوجب الخروج عنها فيما لا قرينة فيه مع ان المذكور في روايتي الحد ولانه لا يقبل شهادة على شهادة في حد وقوله في حد متعلق بالشهادة الثانية خلافا للمحكي عن الاسكافي في وق وموضع من ط واختاره في لف وعن ف الاجماع عليه وورود الاخبار به للاجماع المنقول والاخبار المشار اليها في ف وللاصل وعموم قوله سبحانه فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان وخبر السكوني المذكور ونحوه مما دل على قبول شهادة الاصل فيما يقبل فيه والكل مردود اما الاول فبعدم الحجية سيما فيما كان مخالفا للشهرة المحققة واما الثاني فبعدم وجود خبر فضلا عن الاخبار ان اريد منها ما يدل على خصوص المورد وان اريد منها مثل رواية السكوني فقد عرفت انها على الخلاف دالة واما الثالث فبان الاصل بما مر مندفع مع انه لا اصل له بل الاصل خلافه واما الرابع فبان الاية واردة في الدين والمورد ليس منه بل في رواية داود بن الحصين انها مخصوصة به فيها بعد قول القائل فاين ذكر الله تعالى قوله فرجل وامرأتان فقال ذلك في الدين اذا لم يكن رجلان فرجل وامرأتان وجعل ذلك ايضا دينا لو كان المشهود به للاصل فقد عرفت ما فيه وبه ظهر رد الخامس ايضا واما السادس فبان العلة في الاصل غير معلومة ثم الاولوية ممنوعة فهذا القول ضعيف كرد دفع وشاوس وضه كما حكي عنها **السادسة** قال الشيخ في ط وتبعه ساير الاصحاب ان شاهد الفرع يصير متحملا للشهادة شاهد الاصل باحد اسباب ثلثة احدها الاسترعاء وهو ان يقول شاهد الاصل لشاهد الفرع ان لفلان بن فلان على فلان ابن فلان درهما فاشهد على شهادتي او نحو ذلك سمي استرعاء لالتماس شاهد الاصل رعاية شهادته والحق به جماعة ان يسمع انه يسترعي آخر الثاني ان يسمع شاهد الفرع شاهد الاصل يشهد بالحق عند الحاكم فاذا سمعه يشهد به عنده صار متحملا للشهادة الثالث ان يشهد الاصل بالحق ويعزيه الى سبب وجوبه فيقول اشهد ان لفلان بن فلان على فلان بن فلان الف درهم من ثمن ثوب او عبد او دار او ضمان قالوا والاول هو اعلى المراتب وحصول التحمل به مما لا خلاف فيه كما صرح به في الكف وغيره بل عن الايضاح والتنقيح ولك الاجماع عليه ودونه الثاني ودونه الثالث لوقوع الخلاف فيهما عن الاسكافي فانه قال بالتحمل في صورة الاسترعاء خاصة وظاهره المنع فيما عداها وفي الاخيرة عن الفاضلين وغيرهما فرددوا فيها ولكن قال الكل بعدم التحمل في غير تلك الصور وهو الصورة الرابعة وهي ان يقول اشهد ان عليه كذا من دون استرعاء ولا في مجلس الحكم ولا ذكر سبب قال في السرائر فاما ان لم يكن هناك استرعاء ولا سمعه يشهد عند الحاكم ولا عزاه الى سبب وجوبه مثل ان سمعه يقول اشهد ان لفلان بن فلان على فلان بن فلان كذا فانه لا يصير بهذا متحملا للشهادة على شهادته انتهى الا ان في بعض استشكل فيها قيل لاشتمالها على الجزم الذي لا يناسب العدل ان يتسامح به فالواجب اما القبول فيها كما في الثالثة او الرد كذلك لكن الاول بعيد بل لم يقل به احد فيتعين الثاني قيل بعد ذكر هذه المراتب انها خالية عن النص فينبغي الرجوع الى مقتضى الاصول وهو اعتبار علم الفرع بشهادة الاصل من دون فرق بين الصور فلو فرض ان لم يحصل العلم في صورة الاسترعاء لم يجز اداء الشهادة على شهادته ولو فرض حصوله في الرابعة جاز بل وجب والى هذا اشار في التنقيح حيث قال والاجود انه ان حصلت قرينة دالة على الجزم وعدم التسامح قبلت وان حصلت قرينة على خلافه لم تقبل ومع عدمهما لم يقبل وكذا المحقق الاردبيلي قال والاقوى انه ان تعين عدم التسامح صار متحملا والا فلا **اقول** لا يخفى ان نظر الشيخ ومن معه الى القاعدة المتقدمة المدلول عليها بالنصوص ومقتضى معنى الشهادة ان من مستند الشاهد يجب ان يكون العلم الحاصل من الحس او الاستفاضة في موارد مخصوصة او ظن خاص على بعض الاقوال كما مر ولا يكفي في قبول الشهادة او في تحققها كل علم ولا كل ظن فانه على هذا لا يصير الفرع متحملا لشهادة الاصل الا اذا علم انه شهادة اي مستندة الى ما ذكر ويعلم ذلك بكل من المراتب الثلث اما الاولى فلان بامر الاصل برعاية شهادته والشهادة منهما لا يكون الا للاقامة ولما لم يجز الاقامة الا مع استناد شهادة الاصل الى العلم المعتبر في الشهادة ولا يكفي كل علم يعلم ان ما شهد به شهادة شرعية فيكون متحملا للشهادة واما

في قبول شهادة النساء في الفرع ٩١

اشهد

شاهد الفرع يصير متحملا لشهادة الاصل باحد اسباب ثلثة

الثانية فلان على ما ذكر لا يجوز للاصل الشهادة عند الحاكم الا مع استنادها الى ما ذكر فبعد سماعه لا يعلم الشهادة الشرعية وبعبره متحملا
واما الثالثة فلان ذكر السبب قرينة على مشاهدة السبب لانه ظاهر فيها فيصدق تحمل الشهادة بخلاف المرتبة الرابعة فان الفرع لما لم يكن فى مقام
الاشهاد ولا فى مقام الشهادة ولم يذكر ايضا قرينة ظاهرة فى المشاهدة وكثيرا ما يطلق لفظ الشهادة فى الاخبار على الجازم مطلقا باى نوع حصل
الجزم حتى عرفها به بعض الفقهاء وتداول استعمالها فيه عرفا عند اهل العرف بل المتشرعة لا يعلم ان شهادته هل هى بالعلم الحاصل من المشاهدة او مطلق
العلم فلا يقبل وقد صرح بذلك الحلى فى السرائر حيث انه بعد ما نقلنا عنه وذكر عدم التحمل بالمرتبة الرابعة قال لان قوله اشهد بذلك ينقسم على الشهادة
بالحق ويحتمل العلم به على وجه لا يشهد به وهو ان يسمع الناس يقولون كذا وكذا فلذا وقف التحمل لهذا الاحتمال فاذا حقق ما قلناه زال الاشكال انتهى
وبما ذكرنا ظهر ان ما قيل كما نقلنا عنه انه ينبغى الرجوع الى مقتضى الاصول ناش عن الغفلة عن فهم مراد الشيخ بل مراده هو مقتضى الاصول واعتبار مطلق
العلم ليس بمقتضاه وكذا ظهر ما فى كلام صاحب التنقيح والمحقق الاردبيلى وكذا ما فى كلامه من الاستشكال فى الفرق بين المرتبتين الاخريين من
جهة ان الاخيرة ايضا مشتملة على الجزم ولا يناسب العدل التسامح به فان مراد الشيخ ليس التسامح بالجزم بل التسامح فى الجزم اى فى سبب الجزم وليس فيه
عدم مناسبة للعدالة اذ ليس فى الاخيرة فى مقام اشهاد ولا اقامة شهادة حتى يجب عليه البناء على الجزم بالسبب المعين هكذا ينبغى ان يحقق المقام
ومع ذلك ففى حصول التحمل بالمرتبة الثالثة كلام لاحتمال بنائه فى ذكر السبب على مطلق العلم دون المشاهدة اذ ليس هو فيها فى مقام الشهادة او الاشهاد
فرددا الفاضلين ومن تبعهما فيها فى موقعه وكذا ينبغى ان يخصص التحمل فى الاولين ايضا بما اذا كان الاصل عالما باحكام الشهادة كما هو مفروضهم هنا
وفى بيان مقام مستند الشاهد السابعة تسمع شهادة الفرع او جن اذ ليس شهادة الفرع اثباتا للمشهود به بل اثباتا لان الاصل كان شاهدا
ولا اطلاق الاخبار وكذا لا بعض عمى الاصل وان كان المشهود به مما يحتاج الى البصر بعد ما كان الاصل بصيرا حين التحمل ولو طرء فسق او ردة او نحو ذلك مما
يمنع عن قبول شهادته فان كان بعد الحكم فلا يضر اجماعا وجهه ظ وان كان قبله فان كان قبل الاشهاد فلا شك فى منعه عن القبول وان كان بعده فان كان
بعد شهادة الفرع عند الحاكم فهو مثل طريان الفسق للشاهد بعد الشهادة وقبل الحكم وياتى ان الظ انه لا يمنع من القبول وان كان قبلها فقال
الاردبيلى ما ملخصه انه قيل يبطل ونظر لان شهادة الفرع فرع الاصل وهى ليست مقبولة ح فكان قبولها يوجب الحكم بشهادة الفاسق والكافر ولان شهادة
الفرع شهادة ناشية عن فاسق حين الشهادة وفيه تامل اذ ما ذكر وجوه ومناسبات فلو وجد دليل لو من عقل او نقل على ذلك والا فليس بسالم لان
الفرعية لا يستلزم بطلانها بفسق الاصل فانا لا نجد مانعا لسماع شهادة الفرع على اصل كان عند اشهادها عدلا فان المدار فى قبول الشهادة عند الاداء
ولا نسلم ان الحكم بشهادة الاصل لا بالفرع وعلى التسليم فانه وقت الاشهاد كان عدلا فهو بمنزلة من شهد عند الحاكم ثم صار فاسقا وقد مر ان قبول شهادته
قوى مع ان ذلك منقوض بما اذا جن الاصل بل مات او عمى وبالجملة لو كان لهم دليل على ذلك من نص او اجماع فهو متبع والا فالحكم محل التامل انتهى وهو
جيد جدا بل الظ انه لا تامل فى عدم المانعية الثامنة لو شهد الفرع فانكر الاصل ما شهد به فمقتضى القواعد انه ان كان بعد الحكم لم يلتفت الى
الاصل لمضى الحكم واستصحابا وان كان قبله فما كان انكاره بحضور عند الحاكم والتلقى بالانكار لم يلتفت الى شهادة الفرع لما مر من ان سماعها مشروط
بتعذر حضور الاصل وان كان مع تعذر حضوره فانفاذ خبر محفوف بالقرينة او اشهاد عدلين اخرين اجز شهادة الفرع ايضا لثبوت الاصل بشهادتهما
بمقتضى الاخبار المتقدمة وعدم دليل على قبول الانكار الا ان ههنا صحيحتين منافيتين لبعض ما ذكر احديهما للبصرى فى رجل شهد على شهادة رجل
فجاء الرجل فقال لم اشهد فقال يجوز شهادة اعدلهما وان كانت عدالتهما واحدة لم يجز شهادته والاخرى لابن سنان وهى ايضا كالاولى وبمضمونهما
افتى الصدوقان والشيخ فى نه والقاضى وابن البراج وكذا ابن حمزة ولكنه فيما اذا انكر بعد الحكم واما قبله فطرح الفرع وقريب منه الفاضل فى المخ
وان كان صريح الايضاح انه موافق للمتاخرين اقول اما الاولون فكلامهم مطلق فان ارادوا قبل الحكم كما هو الظ ففتواهم موافقة لقول الاكثر
لان الصحيحتين واردتان فى حضور الاصل فحكمهم بعد سماع الفرع مع التساوى فى العدالة ومع اعدلية الاصل يوافق الصحيحين وصحيحة محمد المتضمنة
لاشتراط سماع الفرع بعد حضور الاصل واما سماع الفرع مع اعدليته فلتعارض الصحيحين مع مفهوم الصحيحة وكون الصحيحين اخصين مطلقا فيقدمان
على الصحيحة وكذا ان ارادوا قبل الحكم وبعده لان نفوذ حكمه انما هو بالاستصحاب المندفع بالصحيحين واما الاخران فلا يوافق قولهما فى صورة اعدلية الفرع
لقواعد الاستدلال لا يجابه طرح الصحيحين الخاصين بلا موجب الا ما قيل من اشتمالهما على شهادة الفرع الواحد وسماعها وهو مخالف للاجماع
او من مخالفتهما للشهرة المتاخرة والاكثرية ادلة رد الفرع مع الحضور ويضعف الاول بوضوح ان المراد سماع الواحد بقدر الواحد وهو هنا
نصف شهادة او ذكر الرجل عن سبيل التمثيل والمراد شاهدا الفرع والثانى بعدم تاثير الشهرة المتاخرة فى حجية الصحيحين مع عمل جمع من القدماء
الذين هم بنو عذرة الحديث بها ولا اكثرية لادلة رد الفرع مع حضور الاصل ومن ذلك يظهر ان الترجيح لقول الصدوقين والنهاية ولا حاجة
الى ارتكاب بعض المحامل البعيدة كما ارتكب كلا منها طائفة التاسعة يشترط فى سماع شهادة الفرع ان يسمى الاصل ويعرفه شخصه حين
شهادته عند الحاكم ولا يكفى ان يقول اشهدنى شخص او عدل لانه قد يكون الذى اشهده معلوم الفسق عند الحاكم او المدعى عليه او كان فيه موجب
لرد الشهادة ولا يشترط فيه تعديل الفرع للاصل ولا لعدم تصديقهم فى الشهادة للاصل العاشرة لا يقبل شهادة على شهادة وهى الشهادة الثالثة
مطلقا بالاجماع المحقق والمحكى مستفيضا للرد للاصل ولرواية عمرو بن جميع المنجبرة ضعفها لو كان بما ذكر وفيها لا يجوز شهادة على شهادة على

شهادة

كتاب القضاء والشهادات

في توافق الدعوى والشهادة ونوادر الشهود وفيه مسائل

الفصل الخامس في توافق الدعوى والشهادة ونوادر الشهود وفيه مسائل **المسئلة الاولى** يشترط في قبول الشهادة مطابقتها للدعوى فان خالفت الشهادة للدعوى كلا او بعضا طرحها كان يدعي عشرة ثمن المبيع وشهد بعشرة اجرة الدار ولا يضر الزيادة والنقصان ما لم يخالف الدعوى فلو ادعى عشرة ثمن المبيع وشهدا بالعشرة او بالعكس لم يطرح **الثانية** يشترط توارد الشاهدين على معنى واحد ولو اختلف اللفظان ولو اختلفا لم يضر ما لم يختلف المعنى فلو شهد احدهما انه غصب والاخر انه اخذ ظلما ثبت الغصب وكذا لو شهد احدهما بالعربية والاخر بالعجمية **الثالثة** لا يشترط في قبول الشهادة بيان جميع مشخصاتها من الزمان والمكان والاوصاف اجماعا فلو شهد بمشاهدتهما بيعه الدار الفلانية بالثمن الفلاني يكفي ولو لم يعينا زمانا ولا مكانا ولا كيفية الصيغة ولا النقد او النسية او غير ذلك مما لم يتضمن الدعوى قيدا يحتاج الى بيان ثبوته للاجماع والاصل ولطلاق الاخبار وكذا لو شهدا باقراره بشيء او وصية او وصايته او توكيله او نحو ذلك فلا يشترط بيان وقته ولا زمانه ولا لغته ولا لفظه وكذا لو شهدا بمشاهدة موت زيد او تزويجه امرءة نعم قد يحتاج الى ذلك في تفريق الشهود ولو شهدا بطلاق امرءته بعد انكار الزوج فهل يحتاج الى ذكر العدلين وبيانهما ام لا الظ نعم اذ لا يتحقق الطلاق ما لم يكن في محضر العدلين وقد يكون من يعلم الشاهد عدلا فاسقا عند الحاكم ويمكن ان يقال ان الدعوى والانكار ان كان على اصل الطلاق لا يحتاج في ثبوته الى ضم العدلين وان كان على صحته وفساده احتاج وعلى هذا فلو ادعى الزوجة الطلاق وانكره الزوج وشهد بمجرد الطلاق يثبت ولكن لا يحكم الحاكم بالبينونة لعدم ثبوت صحته ويحتمل الحكم بها ايضا اذ لم يدع الزوج الفساد والظاهر الصحة والوجه انه لا دليل تاما على الظهور ولا على حجيته لو سلم فلا يحكم الا بالطلاق ولكن ليس على الحاكم تتبع الصحة والفساد ما لم يكن مدع له فالاصل فيحكم بالطلاق فقط ويخليهما ونفسهما الا اذا ادعى احدهما ... **الرابعة** يشترط في قبول الشهادتين عدم تكاذبهما اي لم يناقض احدهما الاخر وان امكن اجتماعهما فلو تكاذبا لم يقبل الشهادتان فلو شهد احدهما انه قتل زيدا يوم الخميس او في السوق والاخر انه قتله يوم الجمعة او في البيت لم يقبل الا ان يدعي المدعي احدهما معينا وشهد اخر موافقا لدعواه ايضا او ضم اليمين مع احد شاهديه اذا كان مما يثبت بالشاهد واليمين ويتحقق التكاذب فيما لم يحتمل التكرر فلو احتمل لم يتكاذبا ولكن يتوقف ثبوت ما ادعاه المدعي على ضم شاهد اخر او يمين مع احدهما كان يشهد احدهما انه سرق الشيء الفلاني يوم الخميس والاخر انه سرقه يوم الجمعة مع امكان السرقة اولا واعادته ثم السرقة ثانيا وكذا لو شهد احدهما ببيعه بدينار والاخر بدينارين مع امكان اقالة الاول ثم البيع ثانيا **الخامسة** يشترط في قبولهما ورودهما على فعل واحد فلو ورد كل منهما على فعل غير الاخر لم يثبت شيء الا مع احد الضميمين مع واحد من الشاهدين وفرعوا عليه فروعا كثيرة منها ان يشهد احدهما بالبيع والاخر بالاقرار بالبيع فقالوا لم يتم الشهادة ومنها ان يشهدوا على فعل واختلفا في زمانه او مكانه او وصفه الذي يدل على تغاير الفعلين كان يشهد احدهما انه غصبه دينارا يوم السبت او في الدار والاخر انه غصبه يوم الجمعة او في السوق او يشهد احدهما انه غصبه دينارا مصريا والاخر بغداديا فلا يتم لان الفعلين متغايران ولم يشهد بكل منهما الا شاهد واحد ومنها ان يشهد احدهما انه سرق دينارا والاخر انه سرق درهما ومنها ان يشهد احدهما انه باع هذا الثوب منه امس والاخر انه باعه اليوم او احدهما انه طلقها او تزوجها امس والاخر انه طلقها او تزوجها اليوم فلا يثبت شيء من البيع او الطلاق والتزويج وقال في ير ويحتمل القبول لان المشهود به شيء واحد يجوز ان يعاد مرة بعد اخرى فيكون واحدا واختلافهما في الوقت ليس اختلافا فيه قال والاول اقرب ومنها ان يشهد احدهما انه قذف غدوة والاخر انه قذف عشية او قال احدهما انه قذفه بالعربية والاخر انه قذفه بالعجمية الى غير ذلك من الفروع ثم قالوا لو شهد احدهما انه اقر بقتل او دين او غصب ببغداد او يوم الخميس او بالعربية والاخر انه اقر بذلك بعينه بالكوفة او يوم السبت او بالعجمية ثم ثبت المقر به لانه اخبار عن شيء واحد المقر به واحد شهد اثنان بالاقرار به فان جمع الشهود لسماع الشهادة متعذر ولو شهد احدهما بالاقرار بالف والاخر بالفين ثبت الالف بهما والاخر بانضمام اليمين ولو شهد احدهما انه سرق ثوبا قيمته دينار والاخر انه سرق ثوبا قيمته دينار ان ثبت الدينار بشهادتهما **اقول** لو شهد احدهما انه اوصى لزيد بمائة يوم الخميس او في المرض الفلاني او في مكان كذا او بوصاية على صغيره كذا والاخر بانه اوصى بيوم الجمعة او في المرض الاخر او في مكان كذا لم اعثر فيه على تصريح منهم على انه من قبيل الاول او الثاني الا ان ظاهرهم انهم بعده يقبلونه ثم **اقول** انه في الفرق بين كثير من فروع الاول وفروع الثاني فان المعتبر عندهم ان كان اتحاد نفس الفعل المدلول عليه بالشهادة مطابقة المشهود به فظاهر انه لم يتحقق فيما ذكروه للفروع الثانية لظهور تغاير الاقرارين والسرقتين والوصيتين وان كفى اتحاد لوازمه ومتضمناته فهو ايضا يتحقق في كثير من فروع الاول فان لازم كل من البيع والاقرار به كون المبيع ملكا للمشهود له ويستلزم او يتضمن كل من غصب الامس دينارا او في الدار واليوم وفي البيت لغصب الذي ... وكذا البيع ويستلزم او يتضمن كل من قذف الغداة والعشي وبالعربية والعجمية للقذف فيتحقق في هذه الفروع ايضا المشهود به الواحد حله ان يقال انه يكفي اتحاد الاجزاء واللوازم ايضا لانها ايضا مشهود بها الا ان الاخبار عن الملزوم والكل اخبار عن اللازم والجزء فيصدق في شهادة العدلين على هذا الشيء الواحد ولكن لما يشترط في سماع الشهادة والحكم بها كون المشهود به امرا موجودا واحدا في الشهادتين فلا يسمع الشهادة على امر غير ممكن الوجود كالجنس بلا فصل والنوع بلا تشخص او على امر موجود في كل شهادة بوجود غير وجوده في الاخرى كما اذا كان في احدهما هو الحيوان الناطق وفي الاخر الصاهل وعلى هذا فلو شهد احدهما بالفرس والاخرى بالابل لا يحكم بالحيوان المطلق لعدم امكان وجوده الخارجي ولا باحدهما لانه غير الاخر وعلى هذا فان كان التغاير المفروض في الملزوم او الكل المشهود به صريحا ومتعديا الى اللازم والجزء وبدونه لم يتحقق احدهما لم يسمع الشهادة على احدهما لانه اما غير متحقق الوجود او غير متعين كمثال القذف والغصب و(البيع المذكور في فروع الاول لانه ان اخذ المشهود به جنس هذه الامور

في انه يشترط في قبولهما ورودهما على فعل واحد

انه اقر انه غصبه ثوبا والاخر انه اقر انه غصبه دينارا ومنها ان يشهد احدهما

قد يستشكل

في انه لا يسمع الشهادة على امر غير ممكن

بل الفصل لم يمكن وجوده خارجاً وان اتحد في الشهادتين وان اخذ الجنس مع الفصل فان امكن وجوده ولكن فصله المشهود به ليس امراً واحداً وغير المشهود
به لا وجه لاثباته وان كان التغاير في الملزوم خاصة من غير التعدي الى اللازم وكان اللازم ممكن التحقق في الخارج ليسمع الشهادة عليه ويثبت كمثال الاقرار
والوصية في الفروع الثانية فان الملزوم الذي هو الاقرار وان تغاير في الشهادتين وقتاً او قدراً ولكن لازمهما الذي هو تعلق حق المقر له بالمقر به او انتقال
او استحقاق الموصى له للموصى به بعد موته امر واحد ممكن الوجود في الخارج والمشخصان المذكوران في الشهادة ليسا مشخصين للازم اصلاً فيكونا للازم
مشهوداً به غاية الامر عدم ثبوت بعض مشخصاته وهو غير مضر كما مر في المسئلة الثالثة وليس من قبيل الشهادة بالقرض والابل المتعدي فيهما تغاير المشخصين الى اللازم
ايضاً نعم يشترط في ثبوت المقر به في الشهادة على الاقرارين العلم باتحاد المقر به فيهما فلو احتمل التغاير لم يثبت كما اذا شهد احدهما انه اقر لزيد بدينار في العام الماضي
والاخر انه اقر له به امس ولم يعلم من الخارج اتحاد المقر به ولا يفيد ضم الاستصحاب بالاولى الى الامس حتى يتحد الان لان الاستصحاب فرع الثبوت ولذا لا يثبت بشهادة
واحد ملكية زيد في شيء في العام الماضي ولو ضم ملكيته اليوم بخلاف ما لو شهدا معاً بالملكية في الماضي فانه يثبت على ما ذكرنا في موضعه من جواز استصحاب
الحاكم فان قيل فعلى هذا يلزم ثبوت ملكية المشهود له بخلاف لو شهدا معاً بالملكية في الماضي للمشهود به في الفرع الاول من الفروع الاولى وهو ما اذا شهد
احدهما بالبيع والاخر بالاقرار به لان لازم كل منهما ملكية المشهود له للمبيع وهو امر واحد ممكن الوجود قلنا نعم يلزم ذلك ولو قلنا به ما اتينا بمنكر من القول
زور الذي لم يدل دليل عقلي ولا نقلي على خلافه ولم يثبت اجماع على بطلانه وان ذكره الفاضلان وغيرهما وتبعهم جمع ممن لحقهم **الفصل السادس**
في الطوارئ من موت الشهود وفسقهم ورجوعهم عن الشهادة في العقوبات او البضع او الاموال وحكم شهادة الزور وفيه مسائل **المسئلة الاولى** لو
عدلان على امر عند الحاكم فطرء فسقهما بعده فان كان بعد الحكم لم يضر ولا ينقض اجماعاً له وللاستصحاب وان كان قبله فان كان المشهود به من حقوق الله فطرء
الشهادة اجماعاً محققاً ومحكياً له وللدرء الحدود بالشبهة ولا شك ان مثل ذلك يسمى شبهة وان كان من حقوق الناس ففيه خلاف فذهب الشيخ في
ف وموضع من ط والحلي والمحقق والفاضل في ير وعد وموضع من شا الى عدم القدح لان المعتبر فيهما هو العدالة حال الاداء واختار في موضع اخر من
ط والفاضل في لف وموضع من شا والشهيد في س الى القدح لكونهما فاسقين حال الحكم فيلزم الحكم بشهادة الفاسقين وللقياس على رجوعهما قبل
الحكم وموت المشهود له قبله ولان طرو الفسق يضعف ظن العدالة واما جعل المدار على العدالة حال الاداء كما هو دليل القول الاول فهو عين النزاع
ومصادرة على المط ويضعف الاول بان المسلم ان الممنوع هو الحكم بشهادة الفاسق انما هو مع الفسق وقت الاداء لا مطلقاً والثاني بان القياس بطل مع
انه مع الفارق لان الرجوع دل على عدم جزمهم واستناد الحكم يكون اليه وموت المشهود له يوجب فقد طالب الحكم وصاحبه مع انه متنازع فيه ولم يكن
محققاً عليه ومع ظهر لا يقاس وحصول الضعف في ظن العدالة ممنوع جداً واما جعل دليل الاولين مصادرة فلان غرضه ان المراد انه لم يثبت تخصيص عمومات
قبول الشهادة بازيد من اشتراط عدالة الشاهد حال الاداء لانه المجمع عليه والزايد ثم ومن ذلك ظهر ان الحق هو القول الاول **الثانية** لو مات الشاهدان
قبل الحكم او قبل تزكيتهما او جنا او عميا او اغمي عليهما لم يبطل الشهادة فيحكم بها الاستناد الى الشهادة المستجمعة للشرايط حين ولم يعلم توقفه على شيء اخر
والاصل عدمه على ما مر في المسئلة الاولى **الثالثة** لو شهد المورثانه فمات قبل الحكم فانتقل المشهود به اليهما قالوا لم يحكم بشهادتهما وعن الشهيد
الثاني اسناده الى الجميع ونفى عنه الخلاف في تبع وشرحه لاستلزامه اتحاد المدعي والشاهد حال الحكم واستشكل فيه في الكف وخدش فيه المحقق
الاردبيلي لان المال ينتقل الى المورث فهو المدعي والشاهد انما هو شاهد حال الاداء دون الحكم وهما في محلهما الا ان يثبت الاجماع على القدح ولو كان
لهما في الميراث المشهود به شريك فهل يثبت حصة الشريك بشهادتهما ام لا اختار في س الاول لان المانع المذكور في حقهما مفقود وتردد في عد الثاني
الشهادة لا يتبعض والتحقيق انه ان كان شهادة في حق نفسه في حصته لا يقبل في الجميع لما سبق من عدم قبول شهادة من لهما في المشهود به نفع ونصيب ولا فيقبل
والحق هو الثاني لما مر من عدم ثبوت كونه شهادة لنفسه وكان نسبة الاشكال في حصته خوف الاجماع وهو هنا مفقود ومنه يظهر الحال فيما اذا كان
هناك وصية او دين سيما المستوعب منه **الرابعة** لو شهد بانه اوصى لخالد بمال ثم عدلان وارثان بانه رجع عن ذلك الى الوصية لعمرو فقال
في شا بعدم قبول شهادة الوارثين لان المال يؤخذ من يدهم فهما بمنزلة المدعى عليه ونظر فيه في عد واستشكله في تع ونقل عن ط قبولها ورجحه المحقق
الاردبيلي وهو الظ لعموم ادلة قبول الشهادة ومنع كونهما بمنزلة المدعى عليه ومنه يظهر قبول شهادة العدلين من الورثة بدين او وصية مط ولا يختص
بقدر حصتهم من المشهود به **الخامسة** لو رجع الشهود عن شهادتهم على ما يوجب عقوبة من قصاص نفس او طرف او قطع او حد لله او لادمي فاما
يكون الرجوع قبل الحكم او بعده قبل الاستيفاء او بعده وعلى التقادير اما يكون الرجوع بالاقرار بالتعمد او الخطاء او بالتشكيك فان كان قبل الحكم
فيلغو الشهادة ويتوقف الحكم مط بالاجماع له ولمرسلة جميل الصحيحة عن ابي عمير في الشهود اذا شهدوا على رجل ثم رجعوا عن شهادتهم وقد قضى على
الرجل ضمنوا ما شهدوا به وغرموا وان لم يكن قضى طرحت شهادتهم ولم يغرموا الشهود شيئاً مضافاً الى الاصل لاختصاص ما دل على وجوب الحكم بالبينة
بحكم التبادر بصورة عدم الرجوع قطعاً واما رواية السكوني من شهد عندنا ثم غير اخذنا بالاولى وطرحنا الاخرى فهي غير ظاهرة في الرجوع ولو سلم
فلا يقاوم المرسلة التي هي كالصحيحة ولعمل كل الاصحاب مطابقة ولو سلم فيرجع الى الاصل الذي هو مع المرسلة وح فان كان المشهود به الزنا جرى على الراجع
حكم القذف فيجب عليه الحد ان كان موجباً له او التعزير ان كان موجباً له ان اعترف بالتعمد وان قال اخطأنا او تردد ففي وجوب الحد وجهان وان كان
بعد الحكم قبل الاستيفاء نقض الحكم وبطل الشهادة سواء كان المشهود به حقاً لله تعالى مثل الزنا واللواط او لادمي كقطع السارق وحد القاذف

بل الاشهر

ابن ع

في انه لو شهد عدلان عند الحاكم فطرء فسقهما بعده

في رجوع الشهود عن شهادتهم

بلا خلاف ظاهر الا ما حكى عن المحقق والفاضل فى بعض كتبه وولده من التردد وليس فى موقعه لوجوب درء الحدود بالشبهات وهذا شبهة واى شبهة
وبه يدفع استصحاب مقتضى الحكم وان كان بعد الاستيفاء فعليهم مثل ما على المباشر للقتل او الجرح او الضرب بعينه فان قالوا تعمدنا ثبت لاولياء
المقتول والمجروح او المضروب والمشهود عليه القصاص فى موضع القصاص على المباشر والدية فى موضع الدية على المتعمد على التفصيل المبين فى احكامه
القصاص والديات على المقطوع به فى كلام الاصحاب كما فى الكف فان شاء فى الرجم قتل واحدا من الاربعة وادى الثلثة الاخر ثلثة ارباع الدية ورثة
الشاهد المقتول وان شاء قتل الجميع وادى نفسه ثلث ديات الى ورثة الاربعة وفى القتل ان شاء قتل الاثنين وادى دية واحد الى وارثهما وان شاء
قتل واحدا ورد الاخر نصف الدية الى وارثه وكذا الحكم فى الجراحات ويظهر الحكم ايضا فيما اذا اراد ولى الرجوم قتل اثنين او ثلثة منهم وان قالوا اخطانا
فى الشهادة او شككنا فيها فعليهم الدية خاصة كما فى القاتل والجارح خطاء وان قال بعض الشهود تعمدنا وبعضهم اخطانا فعلى العامد القود وعلى
الخاطى الدية بعد اعتبار التوزيع المفصل فى باب الاشتراك وبالجملة يفعل بالشهود ما يفعل بالمباشر من غير فرق بلا خلاف فى شئ من ذلك كما صرح
به جماعة بل الظاهر انه اجماعى والاصل فيه معه ومع حديث اقرار العقلاء على انفسهم جائز الروايات المستفيضة كرواية الجرجانى فى اربعة شهدوا
على رجل انه زنى فرجم ثم رجعوا وقالوا قد وهمنا يلزمون الدية فان قالوا تعمدنا قتل اى الاربعة شاء ولى المقتول ورد الثلثة ثلثة ارباع الدية الى
اولياء المقتول الثانى ويجلد الثلثة كل واحد منهم ثمانين جلدة وان شاء ولى المقتول ان يقتلهم رد ثلث ديات على اولياء الشهود الاربعة ويجلدون
ثمانين كل واحد منهم ثم يقتلهم الامام وقال فى رجلين شهدا على رجل انه سرق فقطع ثم رجع واحد منهما وقال وهمت فى هذا ولكن كان غيره يلزمه
نصف دية اليد ولا يقبل شهادته فى الاخر وان قال انه تعمد فانه قطع يد احدهما بيد المقطوع ويرد الذى لم يقطع ربع دية الرجل على اولياء المقطوع اليد
فان قال المقتول الاول لا ارضى او يقطع ايديهما معا رد دية يد فيقسم بينهما ويقطع ايديهما وصحيحة الازدى عن اربعة شهدوا على رجل بالزنا فلما قتل رجع
احدهم عن شهادته قال يقتل الراجع ويؤدى الثلثة الى اهله ثلثة ارباع الدية ورواية مسمع فى اربعة شهدوا على رجل بالزنا ثم رجم ثم رجع احدهم فقال
شككت فى شهادتى قال عليه الدية قال قلت فانه قال شهدت عليه متعمدا قال يقتل ومرسلة السراد فى اربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا ثم رجع احدهم بعد
ما قتل الرجل قال ان قال الرابع اوهمت ضرب الحد وغرم الدية وان قال تعمدت قتل ورواية اخرى لمسمع قضى فى اربعة شهدوا على رجل انهم راوه مع امرءة
يجامعها فرجم ثم رجع واحد منهم قال يغرم ربع الدية اذا قال شبه على فان رجع اثنان وقالا شبه علينا غرما نصف الدية وان رجعوا جميعا وقالوا شبه علينا
غرموا الدية وان قالوا شهدنا بالزور قتلوا جميعا ورواية السكونى فى رجلين شهدا على رجل انه سرق وقطعت يده ثم رجع احدهما وقال شبه علينا
غرما دية اليد من اموالهما خاصة ورواية الاخرى ان رجلين شهدا على رجل عند على انه سرق فقطع يده ثم جاءا برجل اخر فقالا اخطانا هو هذا فلم يقبل شهادتهما
وغرمهما دية الاول وقريبة منها رواية محمد بن قيس والرضوى فان شهد اربعة عدول على رجل بالزنا فرجم او شهد رجلان على رجل بقتل رجل او سرقة فرجم
الذى شهدوا عليه بالزنا او قتل الذى شهدوا عليه بالقتل وقطع الذى شهدوا عليه بالقتل وقطع الذى شهدوا عليه بالسرقة ثم رجعا عن شهادتهما
ثم قالا غلطنا فى هذا الذى شهدنا واتيا برجل وقالا هذا الذى قتل وهذا الذى سرق وهذا الذى زنى قال يجب عليهما دية المقتول الذى قتل ودية يد الذى
قطع بشهادتهما ولم يقبل شهادتهما على الثانى الذى شهدوا عليه فان قالوا تعمدنا قطعا فى السرقة وكل من شهد شهادة الزور فى مال او قتل لزمه دية المقتول
بشهادتهما ولم يقبل شهادتهما بعد ذلك الحديث ولو رجع بعض الشهود خاصة بعد القتل او القطع او الجرح لم يمض اقرار من رجع الا على نفسه لاختصاص حكم
الاقرار بالمقر وعدم الزام احد باقرار غيره فان كانت الشهادة على القتل فلولى المقتول قتل الراجع فى موضع القصاص بعد ان يرد عليه نصف ديته وان اخذ
الدية فى موضعها فليس له الا اخذ نصف الدية وان كان القتل فى الرجم يرد الولى ثلثة ارباع دية المقتول ان قتله واخذ منه ربع الدية ان اراد الدية وعلى
هذا لو رجع منهم اثنان او ثلثة واما رواية السكونى الاولى الدالة على تغريم الشاهدين دية اليد مع رجوع احدهما فمع مخالفتها للاصول وفتوى الاصحاب
كلا معارضة مع ذيل رواية الجرجانى الموافقة لعمل الاصحاب فطرحها لازم ثم ان الحكم المذكور لرجوع البعض فى غير الرجم موضع وفاق واما فيه فهو المشهور بين الاصحاب و
خالف فيه الشيخ فى بة والاسكافى والقاضى على ما حكى عنهما فقالوا لو شهد اربعة بالزنا فرجم ثم رجع احدهم عمدا قتل وادى الثلثة على ورثته ثلثة ارباع الدية
وان اخطا الزم الراجع ربع الدية ويدل على قولهم صحيحة الازدى المتقدمة وهى فى ذلك صريحة بالنسبة الى ما يخالفها من الاصول خاصة وشهرة خلافها بين
المتاخرين مع عمل طائفة من فحول القدماء واحتمال الجمع او منهم لا يخرجها عن الحجية ورواية مسمع الثانية ليس لها معارضة كما توهم اذ تعلق ربع الدية عليه
مع الخطاء لا ينافى ذلك الحكم فالعمل بها ليس ببعيد ثم برواية مسمع هذه يجب تقييد رواية الاخرى ومرسلة السراد بحمل الدية فيهما على قدر الحصة حملا للمجمل
على المبين **السادسة** لو رجع الشهود فيما يتعلق بالبضع كان شهد شاهدان مقبولان بالطلاق فانتشاهما شاهدا زور ولم يحصل الفراق وان لم
يثبت ولكن رجعا او احدهما فقالوا ان كان قبل حكم الحاكم فكذلك ولا يلزمهما شئ الا التعزير ان لم يكن لهما عذر مقبول وان رجعا بعد حكمه بالمفارقة فلا ينتقض
الحكم بل يثبت الطلاق لانه ثبت بالبينة المقبولة وقضى به الحاكم بالقضاء المبرم فلا يبطل بمجرد رجوع الشهود المحتمل للصحة والفساد فان الثابت بدليل شرعى
لا ينتقض الا بدليل شرعى اخر وهل يغرمان الصداق برجوعهما قال جماعة ينظر فان كان ذلك قبل دخول الزوج الاول غرما نصف المهر المسمى للزوج الاول
وان كان بعده لم يغرما شيئا قاله الشيخ فى ف والحلى والفاضل فى عد ويرو شا واكثر المتاخرين عنه اما الاول فلانهما الزماه نصف المهر المسمى اللازم
بالطلاق فيضمنانه واما الثانى فلاصالة البراءة وعدم تحقق اتلاف لاستقرار تمام المهر بالدخول والبضع لا يضمن بالتفويت كما بين فى موضعه وخالف

علم انه اذا شهد رجلان على امرأة انه طلقها زوجها الغائب فتزوجت ثم جاء الزوج واكذب نفسه احد الشاهدين فهل الرد عليها للاخير

في ذلك الشيخ في نهـ والاستبصار والقاضي والحلبي على ما حكي عنه في لف بل الظاهر انه مذهب الصدوق والكليني فقالوا لو شهد ابطلاق امرأة فتزوجت ثم رجعا ردت الزوجة الى الزوج الاول بعد الاعتداد من الثاني وغرم الشاهدان المهر كلا او بعضا للثاني ولصحيحة محمد عن رجلين شهدا على رجل غائب عند امرأته انه طلقها فاعتدت المرأة وتزوجت ثم ان الزوج الغائب قدم فزعم انه لم يطلقها واكذب نفسه احد الشاهدين فقال لا سبيل للاخير عليها ويؤخذ الصداق من الذي شهد ورجع فيرد على الاخير ويفرق بينهما وتعتد من الاخير ولا يقربها الاول حتى ينقضي عدتها وموثقة ابرهيم بن عبد الحميد في شاهدين شهدا على امرأة بان زوجها طلقها فتزوجت ثم جاء زوجها فانكر الطلاق قال يضربان الحد ويضمنان الصداق للزوج ثم تعتد وترجع الى زوجها الاول بحملها على تكذيب في صورة الشاهد نفسها او ثبوت كونهما شاهدي زور للاتفاق على ان مجرد انكار الزوج لا يوجب فسخ ذلك الحكم وكلام الشيخ في ط لا يخلو عن الابهام في فتواه ونقل في المسئلة اقوال اخر شاذة وصرح في لف بحكم المسئلة وهو ظاهر الشهيد في اللمعة والمحقق الاردبيلي وصاحب الكف ورد الاولون قول الشيخ وتابعيه بانه مخالف للقاعدة القطعية المجمع عليها من عدم جواز نقض الحكم المبرم الثابت بالدليل الشرعي ورفع اليد عنه بمجرد الاحتمال من غير استناد الى دليل شرعي اخر وبراجابوا عن الصحيحة والموثقة ولذلك وجبوا طرحهما او تاويلهما مضافا الى ما في الموثقة من مخالفة اخرى للقواعد المقطوع بها وهي ضرب الحد بمجرد انكار الزوج وان لم يكن معه رجوع الشاهد وايجاب الحد عليه وضمانه هذا مع ما في الصحيحة والموثقة من الشذوذ اقول كل ذلك مبني على حملهم كلام الشيخ وتابعيه والروايتين على ما عنونوا به مسئلتهم من رجوع الشاهد بعد حكم الحاكم بشهادتهما بثبوت الطلاق مع انه ليس في كلامهما من الحكم عين ولا اثر ولا في الروايتين بل عنوان كلامهما هو تزوج المرأة بشهادة الشاهدين من غير ذكر حكم ولا حاكم وكذلك الروايات وهي في شهادتهما عندها بل الصحيحة على بعض نسخها صريحة في ذلك حيث ان صدرها فيه هكذا عن رجلين شهدا على رجل غائب عنه امرأته انه طلقها ويؤيده ما في موثقة اخرى لابرهيم المذكور حيث صدرها هكذا في امرأة شهد اعندها شاهدان ان زوجها مات فتزوجت ثم جاء زوجها الحديث وعلى هذا فلا باعث لهم على ذلك الحمل وجعل فتويهم وروايتهم مخالفة للقاعدة المقطوع بها فانه قد تقرر عندهم ان شهادة الشاهدين حجة لكل احد شهد اعنده لنفسه وان لم يكن ثبوته عنده مفيدا للغير الا اذا كان حاكما وهو ايضا حين التنازع اليه ولذا تصوم المرأة وتفطر بشهادة الشاهدين عندها بالهلال وكذا في التنجس والتطهير وغصبية الماء من غير حكم حاكم وح اذا شهد الشاهدان ثم رجعا لا يكون ما شهدا به ثابتا عنده لان القدر الثابت هو حجيتها لكل احد ما لم يرجعا وما دل على حجيتها يدل على حجية رجوعهما ايضا فبعد الرجوع يكون وجود الشهادة كالعدم فيرجع المرأة الى الزوج الاول بل وكذا لو كان معها حكم حاكم بدون منازعة واختلاف وترافع اليه فان القدر المسلم هو نفوذ حكمه وعدم جواز نقضه بعد الاختلاف والترافع واما بدون ذلك فلا كما بيّنا مفصلا في عوائد الايام ولذا ذهب الاكثر الى عدم قبول حكمه بثبوت الهلال عنده وكذا امثاله نعم يجب انفاذ حكمه ولا يجوز نقضه مع النزاع والترافع واين ذلك في كلام الشيخ وتابعيه وروايتهم بل الظاهر خلاف ذلك كما ذكرنا فاقول ان كان مراد الاولين ما هو ظاهر الشيخ واتباعه والروايتين فاين القاعدة القطعية بل الظنية التي يخالفهما واين القضاء المبرم وغير المبرم وان ارادوا ما كان بعد الحكم الصادر بعد الترافع فاين ذلك في كلام الشيخ واتباعه واخبارهم وظهر من ذلك ان عنوان المسئلة ان كان مجرد الشهادة كما هو محط كلام الشيخ فلا مستند للاولين فيما ذهبوا اليه من عدم جواز النقض والحق مع الشيخ وتابعيه وان كان الشهادة بعد الترافع فالحق معهم ولا يجوز النقض بل نعلى انه لا يخالفهم في ذلك وان كان الاعم فالحق التفصيل بل لو اغمضنا عما ذكرنا وجعلنا العنوان للفريقين هو ما كان بعد الحكم النافذ والقضاء المبرم وقلنا بدلالة الروايتين عليه ايضا كما هو ظ الاولين ولذا عدوهما مخالفين للقاعدة فنقول اي ضرر في ذلك الحكم قولهم يلزم نقض الحكم الثابت بالدليل الشرعي من غير دليل شرعي اخر قلنا اي دليل شرعي اقوى من الصحيح والموثق الموافقين لفتوى جمع من اساطين القدماء وغير المخالفين لفتوى جمع من المتاخرين حيث ترددوا في المسئلة مع نقل اقوال اخر فيها ايضا من جماعة وهل يطلق على مثل ذلك الشاذ النادر وهل ذلك الدليل اضعف من حديث درء الحدود بالشبهات الذي نقضوا الحكم المبرم في الحدود كما مر مع انه يمكن الكلام في تعيين الشبهة وصدقها في المورد ولعله لذلك تامل المحقق الاردبيلي في جواز نقض الحكم في المسئلة مطلقا ولكن الصواب ان الروايتين غير ظاهرتين في ذلك المعنى والحق في المسئلة هو ما ذكرنا من متابعة الشيخ في صورة عدم صدور حكم بعد التنازع والترافع والقول بعدم جواز النقض مع صدوره كذلك كما حمل به كلام الشيخ وروايته جماعة من الاصحاب الا انهم عدّوه حملا او تاويلا وانا اقول انه ظاهر الكلام والرواية واذ عرفت ان الحق هو رجوع المرأة الى الزوج الاول مع عدم الترافع وبقائها على زوجية الثاني بدونه فعلى الاول فيكون على الشاهد الراجع ما على الزوج الثاني من الصداق كما صرح به في الصحيح والموثق وعلى الثاني لا يكون عليه شيء مع دخول الاول للاجماع والاصل وعدم تفويته ما لا عليه واما مع عدم الدخول فهل يكون نصف المهر او لا ظاهر الاكثر الاول لما مر وظاهر بعض المتاخرين التردد فيه وهو في موقعه جدا للزوم النصف بمجرد العقد ولقصده سواء كانت باقية على التزويج او حصل موت او طلاق فلم يتضمن الشهادة اتلافا للرؤية على اي تقدير فلا وجه لغرمه له وتوجيه الاتلاف بانه كان معرض السقوط بالردة او الفسخ من قبلها فكانه لم يكن لازما ولزم باقرارهما نادر جدا لان مجرد ذلك الاحتمال العقلي الذي لا يلتفت اليه عقل سليم لا يصدق الاتلاف الموجب للضمان عرفا بل غايته احتمال الاتلاف ضعيف غايته وهل يترك اصل البراءة التي هو القاعدة المجمع عليها المدلول عليها كتابا وسنة بمثل ذلك الاحتمال فان تعلق الزامهما هو محتمل السقوط ولو بالاحتمال الضعيف يضر عليه قلنا لو سلم ذلك فاللازم ضمان ما يصلح ان يكون بازائه ذلك الضرر عرفا وقيمة له لا نصف الصداق مع انها قد يكون ابرئته عن النصف او نصالحه بشيء قليل بعد الصداق فالقول بضمان

هي في بيان ان الحق رجوع المرأة الى الزوج الاول مع عدم الترافع

مضف

نصف الصداق فيه اشكال وتوهم الاجماع المركب فيه بعيد لوجود اقوال شتى في المسئلة ولو كان بعضها ضعيف المأخذ فاسد الاصل يحتاج رفعه الى
دليل ثابت والاقوى اقوى دليل والله الموفق **فروع ا** لو شهدا بالطلاق ففرق فرجعا فقامت بينة انه كان بينهما رضاع محرم مثلا فلا غرم
على القول به اذ لا تفويت اصلا ب لو شهدا بالرضاع المحرم وحكم به الحاكم بعد الترافع ففرق ثم رجعا لم ينقض الحكم ولا غرم كما صرح به في عد لعدم
تفويت اصلا اذ ليس على الزوج صداق وقيل بغرامة الصداق كله اذ التنصيف انما هو في الطلاق ولا ادري وجهه ج لو شهدا للزوج بالنكاح وقد
دخل غرما لها ما زاد من مهر المثل عن المسمى ان كان ولو طلق قبل الدخول فلا غرم ولو كانت الشهادة للزوجة غرما للزوج ما قبضته ان لم يدخل والا
فالزائد عن المسمى ان كان كذا قال في س وينبغي تقييد المسئلتين بما اذا لم يكن الزوج مدعيا للزوجية في الاولى والزوجة لها في الثانية فتأمل
السابعة لو رجع الشهود فيما يتعلق بالمال فان كان قبل القضاء من الحاكم بعد الترافع اليه لم يحكم بلا خلاف بل بالاجماع له وللمرسلة المتقدمة
في صدر المسئلة الخامسة وان كان بعده فان كان بعد استيفاء المحكوم له وتلف العين عنده لم ينقض الحكم وغرم الشهود الراجعون ما غرمه المشهود
عليه بلا خلاف كما صرح به جماعة بل بالاجماع كما في السر وعن يل محققا له وللمرسلة المذكورة ورواية السكوني المتقدمة لهما وكذا ان كان قبل التلف
ولو مع الاستيفاء ايضا على الاشهر الاقوى بل عليه عامة متأخري اصحابنا بل قدمائهم في صورة الاستيفاء كما يظهر من ط والسر للمرسلة والرواية
التي لها معقبة مضافة الى استصحاب الحكم الواجب نفاذه خلافا للمحكي عن النهاية والقاضي وابن حمزة فقالوا ان كانت العين قائمة ولو عند
المحكوم له ارتجعت عنه ولم يغرم الشاهد شيئا واستدل لهم بان الحق ثبت بشهادتهما فاذا رجعا سقط كما لو كان قصاصا ولان الحكم دوامه
يكون بدوام شهادتهما كما ان حدوثه كان بحدوثها والاول عين النزاع والقياس على القصاص مع الفارق لان الشبهة في القصاص موجبة
والاخير يصح لو قلنا بان العلة المبقية هي العلة الموجدة وهو غير لازم واستدل له في الكفاية بصحيحة جميل في شاهد الزور قال ان كان الشيء قائما
بعينه رد على صاحبه وان لم يكن قائما ضمن بقدر ما اتلف من مال الرجل وهو كما قاله بعض مشايخنا المعاصرين غفلة واضحة لوضوح الفرق
بين شهادة الزور والرجوع عن الشهادة فانه لا يثبت من الرجوع كون شهادتهما زورا ومخالفة للواقع بل يتردد بين صدق الاولى والثانية
ومعه كيف يقطع بكون الاولى زورا كما هو مورد الصحيحة ونحن نقول بحكمها في موردها وحكي عن بعض من تأخر من اصحابنا الفرق بين الرجوع
قبل الاستيفاء وبعده فجزم بنقض الحكم في الاول خاصة دون الثاني ومستنده غير واضح **الثامنة** اذا ثبت ان الشاهدين شهدا
بالزور والكذب نقض الحكم واستعيدت العين مع بقائها ومع تلفها او تعذر ارتجاعها يضمن الشهود بغير خلاف ظاهر كما عن السر للمرسلة وصحيحة جميل المتقدمتين
وصحيحة الاخرى في شهادة الزور ان كان الشيء قائما والا ضمن بقدر ما اتلف من مال الرجل وصحيحة محمد في شاهد الزور ما توبته قال يؤدي من المال الذي
شهد عليه بقدر ما ذهب من ماله ان كان النصف او الثلث ان كان شهد هذا وآخر معه وبالصحيحين الاولين يقيد اطلاق المرسلة والصحيحة الاخيرة بضمان الشهود
بالنسبة الى بقاء العين وعدمه هل يقيد الضمان في صورة التلف بعدم امكان الرجوع الى المحكوم له ام لا الظ لا لعدم المقيد ولكن الظ ان المراد انه ضامن كما
ان المحكوم له ايضا كذلك اذا علم انه يعلم ان لا حق له فللمحكوم عليه الرجوع الى ايهما شاء واذا رجع الى الشاهد فهل له الرجوع الى المحكوم له فيه اشكال والاصل
يقتضي العدم ثم انه يجب تشهير شاهد الزور في بلده وما حولها ليجتنب شهادتهم ويرتدع غيرهم ويعزرهم بما يراه الحاكم للموثقات الثلث لسماعة **فروع**
للمسائل المتقدمة ا لو شهد في واقعة اكثر من المعتبر في شهودها لو اقتصر كالستة في الزنا والثلثة في القتل والمال فرجع الزائد المستغنى عنه خاصة
فعن المحقق عدم توجه غرم لثبوت الحق بالعدد المعتبر وقيام الحجة وعدم نقضها وعدم ثبوت الاتلاف فوجوده كمن رجع كعدمه واستوجهه جماعة منهم الشيخ و
الفاضل وولده توجه الغرم على الراجع بالنسبة لثبوت الحق بالمجموع من غير ترجيح ولانه لو رجع الجميع كان على كل واحد الغرم بحصته وفيه منع استلزام
المقدمتين للمطلوب اصلا ولو استدل هؤلاء باطلاق الاخبار يمنع لان ما يتضمن الرجوع بين ما يشمل على حكم رجوع الجميع او مخصص بما لم يرد الشاهد
عن العدد المعتبر ويظهر من بعض متأخري المتأخرين التفصيل بين الشهادة دفعة وبالتعاقب فعلى الاول يغرم وكذا على الثاني ان كان الراجع هو السابق والا لم يغرم
ان كان هو الشاهد بعد الثبوت وهو ان كان حسنا لو كان موجب الثبوت هو الشهادة وليس كذلك بل هو الحكم الواقع بعد شهادة الجميع والحاصل ان
الغرم انما هو لثبوت الاتلاف ولو باقرار الراجع بعد ان كان الاتلاف مستندا اليه وليس هنا كذلك اذ الاتلاف بعد رجوعه يمكن بالاثنين الآخرين و
لو فرض ان الاثنين شهدا والحكم ثم رجعوا او شهد آخران فما اتلف الراجع شيئا انه بعد رجوعه اتلفه عليه غيره والمال متلف رجع ام لا فلو اخذ
المحكوم عليه من الراجع ثلث ما شهد وابه يلزم بقاء الحق وعدم اخذه منه مع ثبوت الكل في ذمته بشهادة العدلين وحكم الحاكم بشهادتهما والاصل ايضا
برائة ذمة الراجع هنا نعم لو رجع الكل يغرم الجميع بالنسبة لعدم المرجح ولو رجع اثنان من الثلثة يغرمان النصف بالسوية وهكذا ب اذا رجع مجموع الشهود
المعتبرون يغرمون بالسوية والواحد يغرم النصف واذا رجع الرجل والامرأتان فيما يثبت بهم فالنصف على الرجل والنصف على الامرأتين لان كل
امرأة نصف الرجل كما صرح به في تفسير الامام ع ولو ما عن مولانا امير المؤمنين ع انه قال عند الله تع شهادة امرأتين شهادة رجل لنقصان عقولهن
ودينهن واذا رجع الواحد في الشاهد واليمين فعلى الراجع النصف وقيل الكل لان اليمين شرط لقبول الشهادة وتأثير السبب لا جزء السبب وفيه نظر
والاصل ينفي الزائد عن النصف ج ما لو في عد لو رجع الشاهدان فاقام المشهود له غيرهما مقامهما ففي الضمان اشكال ووجه الاشكال اطلاق الاخبار
الشامل للمورد ولا يفيد اقامة الغير في تقييده وكون المال متلفا بشهادة الغير ولعل الاول اظهر فان كون شخص مستحقا للقتل لا يوجب رفع القصاص

عمن قتله من غير جهة الاستحقاق كما لو رجعوا شهود العتق ضمنوا القيمة لاطلاق المرسلة فيه لو رجع شهود التذكية قالوا عليهم الضمان والدية دون القصاص وهو حسن ولو رجع شاهد الفرع فان كذبه الاصل في الرجوع ضمنا والا فالضمان على شاهد الفرع ولو رجع الاصل بعد الحكم بشهادة الفرع ضمنا ولو كذبا شهود الفرع لم يلتفت الى تكذيبهما ولم يغرما شيئا ولا شهود الفرع لو لم يرجعا والحمد لله والصلوة على رسوله واله تم كتاب القضاء والشهادات في ليلة الاحد الخامس عشر شهر ربيع المولود سنة ١٢٣٥

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

كتاب الفرائض والمواريث

وفيه خمس مقدمات وثلثة مقاصد

المقدمة الاولى في بيان معناهما والاصل في ثبوتهما

اما المعنى فالفرائض جمع فريضة من الفرض وهو لغة التوقيت والتقدير والقطع والبيان والوجوب والثبوت والعطية الموسومة وفي العرف العام لفقهائنا مرادف للواجب وفي الخاص ما يستحقه الانسان من السهام المقدرة في كتاب الله بموت اخر بينهما نسب او سبب والمواريث جمع ميراث من الارث وهو في اللغة الاصل والبقية والامر القديم والرماد وفي الاصطلاح حق منتقل من ميت حقيقة او حكما الى حي كذلك ابتداء فدخل في الحد الحق المالي وغيره كالحد ودخل بقولنا كما في الموضعين المرتد الفطري وان لم يقتل والمفقود والحمل والغريق ونحوه وبالابتداء خرج الوقف المرتب والوصايا ولو ابدلنا الاخير بقولنا بنسب او سبب لافاد ما يفيد وهو اعم من الفريضة لشموله للحقوق المالية وغيرها واختصاصه بالاولى و لاعتبار التقدير فيها وعدم اعتباره فيه وقد يتوسع فيها بالارادة ما يشمل غير المقدر من الفرائض ولو بالتغليب وهذا انما يفيد لو اريد منهما ما يشمل غير المالية ايضا واطلاقهما عليه غير متعارف واما الاصل في ثبوتهما سوى الضرورة الدينية والاجماع القطعي الايات المتكاثرة قال الله سبحانه للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وقال سبحانه يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وقال وان امرؤ هلك الاية والاخبار المتظافرة التي ياتي ذكرها في طي بيان تفاصيل الاحكام وروي في المبسوط عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال تعلموا الفرائض وعلموها الناس فاني امرؤ مقبوض والعلم سيقبض ويظهر الفتن حتى يختلف اثنان في الفريضة فلا يجدان من يفصل بينهما ولعل ذلك لابتناء مسائل الفرائض على اصول غير عقلية وعدم اشتمال القران على جميعها وروي فيه ايضا عنه صلى الله عليه وآله انه قال تعلموا الفرائض فانها من دينكم وانه نصف العلم وانه اول ما ينتزع من امتي ومصداق ما ذكره بقوله وانه اول ما ينتزع ما شاع وذاع من قصة غصب فدك وخيبر ووضع حديث لا نورث ويمكن ارجاع الضمير الى العلم وكونه اول ما ينتزع لكون الخلافة التي توجب انتزاعها انتزاع العلم والتعلم وتوجيه كون العلم بالفرائض نصف العلم باختصاصه باحد حالتي الانسان من الحيوة والممات او بكونه احد سببي الملك من الاضطراري والاختياري او الاعم او احد قسمي العلم مما يكون المقصود بالذات فيه التعليم والتعلم والعمل تابع وعكسه او باعتبار ثوابه او لايجابه وضع الامامة في موضعها الموجب لتمامية العلم او لتوقفه على مشقة عظيمة تكلف لا يقبله الاذهان السليمة وان كان ناخيرها اولها ويمكن ان يراد بالفرائض ما يجب فعله فيكون اشارة الى الحكمة العملية التي هي احد قسمي العلم والتخصيص بالفرائض لكونها اهم

المقدمة الثانية في موجبات الارث واسبابه

وهي اثنان بالاستقراء والضرورة من الدين النسب والسبب والمراد بالنسب عرفا اتصال بين شخصين عرفا بالولادة شرعا فخرج بقولنا عرفا من يتصل بالاخر اتصالا بعيدا عرفا كاتصالهما بالولادة من آدم او النبي او غيرهما وبقولنا بالولادة اتصال احدهما بالاخر بزوجية او اخاء او ولاء او نحوها وبقولنا شرعا ولد الزنا ودخل به من الحقه الشارع ولو لم يعلم الولادة وبالسبب اتصال احدهما بالاخر بزوجية او ولاء مخصوص ولا يلزم خروج المطلقة رجعية مع ارتفاع الزوجية وثبوت التوارث لان الزوجية وان كانت مرتفعة الا انها سبب لنوع اتصال بينهما يمكن معه الرجوع فالاتصال الحاصل بينهما انما هو بسببها ثم للنسب عمود وحاشية وعموده الاباء وان صعدوا والابناء وان نزلوا والبواقي حاشيته والفقهاء جعلوه على طبقات ومراتب باعتبار الاجتماع والافتراق في الارث والتباين والتناسب في جهة النسبة وبيان ذلك انهم لما تتبعوا تفاصيل الادلة راوا ان جميع الانساب لا يجتمعون في الارث بل يمنع بعضهم بعضا ثم راوا ان بعض من يمنع بعضا يجامع اخر ايضا وان البعض الذي يمنعه هذا البعض على قسمين قسم لا يمنعه البعض الذي يجامع الاول ويمنع سائر من يمنعه وقسم يمنعه ايضا وايضا راوا انهم اما متحدون في جهة النسبة او متباينون والاول اما لا يجامع بعضه من يمنعه البعض الاخر او يجامع فجعلوا كل نسبين متباينين في جهة النسبة يجامعان في الارث منضما مع من يجامع احدهما ويمنع سائر من يمنعانه وان لم يجامع الاخر ومتحدين فيها غير مجتمع احدهما مع من يمنعه الاخر وان لم يجتمعا في الارث في طبقة واحدة وتقرر ان الانساب اما متناسبون في جهة النسبة او متباينون والاولون اما يجامع بعضهم بعض من لا يجامع الاخر ولا والاخرون اما يجتمعون في الارث ولا فجعلوا كل نسبين متناسبين لا يجتمع احدهما مع من يمنعه الاخر او متباينين مجتمعين في الارث في طبقة واحدة ولاجل ذلك حصل للنسب طبقات ثلث الاولى الابوان من غير ارتفاع والاولاد وان نزلوا الثانية الاخوة والاخوات لاب او لام او لهما واولادهم وان نزلوا والاجداد والجدات لاب او لام او لهما وان علوا الثالثة الاخوال والخالات والاعمام والعمات وان علوا واولادهم وان سفلوا ثم لما كان في كل طبقة انساب متفرقين باعتبار النسبة جعلوا لكل طائفة متحدين فيها صنفا واحدا وباعتبار ذلك حصل لها خمسة اصناف تشمل الاولى على صنفين اصل محصور وهو الابوان وفرع غير محصور وهو الاولاد وكذلك الثانية وصنفاها غير محصورين

كتاب الفرائض والمواريث

في بيان موجبات الارث واسبابه

في ان الانساب اما متناسبون او متباينون

عرجا او نزولا وهما الاخوة والاجداد ولا يشمل الثالثة الاعلى والاعلى غير محصور ولما كان انسبا كل صنف متفاوتة باعتبار القرب والبعد الى الميت
جعلوا كل طائفة متشابهة قربا وبعدا درجة واحدة فحصل درجات وهي غير محصورة الا ان للصنف الاول من الاولى درجة واحدة ومن يجعل الطبقات
اكثر يجعل الاعمام والاخوال واولادهم طبقة ثالثة واعمام كل من الابوين واخوالهما واولادهم رابعة واعمام كل من الجدين واخواله واولادهم خامسة و
هكذا فتتصاعد الطبقات الى غير النهاية ولا باس به وهذه الطبقات مترتبة في الارث فلا يرث احد من اللاحقة مع وجود واحد من سابقتها خال
من الموانع وان كان انثى كما ان درجات كل طبقة كذلك ايضا فلا يرث الثانية مع وجود واحد من الاولى وهكذا ولكن لا يمنع احد من صنف وان كان
اقرب احدا من صنف اخر في طبقته وان كان ابعد واما السبب فقسمان زوجية وولاء والولاء ثلث مراتب ولاء العتق وولاء تضمن الجريرة وولاء الامامة
واول قسميه يجامع النسب فيرث من له الزوجية مع كل من الانسباء وان كان في اول الدرجات من الطبقة الاولى دون ثانيهما فلا يرث احد منه وان كان
في اول المراتب مع واحد منه وان كان في اخر الطبقات ولا ممانعة بين قسمي السبب فيجامع من له الولاء من له الزوجية الا من كان له ولاء الامامة ففيه
خلاف ياتي ومراتب الولاء مترتبة فيقدم العتق على ضمان الجريرة المقدم على الامامة **فوائد الاولى** كل وارث مناسب ومسابب اما سمى الله
تعالى في كتابه سهما معينا اولا والاول يسمى ذا فرض والثاني قرابة والاول اما سمى له في جميع حالاته او في حالة دون اخرى فالوارث ثلثة الاول
ذو فرض لا غير الا على الرد وهو ثلثة اصناف الام قال الله تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد فان لم يكن له ولد وورثه ابواه
فلامه الثلث فان كان له اخوة فلامه السدس سمى لها في جميع حالاتها سهما معينا والزوجان قال الله سبحانه ولكم نصف ما ترك ازواجكم ان لم يكن لهن ولد
فان كان لهن ولد فلكم الربع وقال ولهن الربع مما تركتم ان لم يكن لكم ولد فان كان لكم ولد فلهن الثمن وكلالة الام اتحدت ام تعددت قال عز شانه و
ان كان رجل يورث كلالة او امرأة وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث الثاني ذو فرض تارة و
قرابة اخرى وهم ايضا ثلثة اصناف الاب فيرث بالفرض اذا اجتمع مع الولد قال تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس ان كان له ولد وبالقرابة اذا انفرد
قال فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث فرض للام على تقديري وجود الولد وعدمه ولم يجعل للاب على الاخير فرضا فيرث بالقرابة والبنت
والبنات فيرثن بالقرابة اذا دخل عليهن الذكر قال عز من قائل يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فلم يجعل لهن فرضا وبالفرض اذا
انفردن قال سبحانه فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وان كانت واحدة فلها النصف والاخت من قبل الابوين والاب اتحدت ام تعددت
فيرثن بالقرابة اذا دخل عليهن ذكر من الاب قال سبحانه وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين وبالفرض اذا انفردن او دخل عليهن
كلالة الام قال عز شانه ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك وان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك الثالث ذو قرابة لا غير وهم الباقون
ثم ان ما ذكرناه من التقسيم هو الموافق للدروس وهو احسن ما ذكر في هذا المقام ولكنه يصح اذا لم يجعل الرد داخلا في القرابة او قطع النظر عنه
وهو بعيد بل خلاف مدلول كلمات القوم ولذا قسمه بعضهم بانه اما ذو فرض او قرابة والاول اما ذو فرض دائما او في حالة دون اخرى او ذو فرض و
قرابة معا كما في صورة الرد وهذا وان كان اتم من الاول الا انه يخرج منه قسم رابع وهو من يرث بالفرض في حالة وبالقرابة في اخرى وبهما معا في
ثالثة كالاب يرث بالفرض مع مجامعة الذكر من الولد وبالقرابة اذا انفرد او جامع الام وبهما معا مع مجامعة البنت او البنات وبالجملة ما عثرت في عبارات
في هذا المقام على كلام خال عن القصور والخلل اما استقصاء او تعبيرا او تمثيلا او معنى واكثرها خلل كلام المسالك كما لا يخفى على المتدبر فيه والاولى في التقسيم
ان يقال الوارث اما يرث بالفرض او بالقرابة وعلى الاول اما يكون كذلك دائما او في حال دون حال وعلى الاول اما لا يرث الا بالفرض او لا يرث الا به و
بالقرابة معا او يرث به في حال وبهما في اخرى وكذلك على الثاني فيما يرث به وهذه الاقسام وان جرت فيمن يرث بالقرابة ايضا الا ان غير واحد من اقسامها
يرجع الى اقسام ذي الفرض او يقال ان الوارث اما ذو فرض دائما او قرابة كذلك او ذو فرض في حالة وقرابة في اخرى فالاول اما ذو فرض محض دائما او مع
القرابة كذلك او محض في حال ومعها في اخرى والثاني ايضا اما قرابة محضة دائما او مع الفرض كذلك او محضة في حال ومعه في اخرى وان شئت امثلة هذه الاقسام
فارجع الى هذين الجدولين

الثانية الوارث ان لم يكن ذا فرض فالمال له ان اتحد وان تعدد وان كان ذا فرض اخذ فرضه كذلك فان فضل شيء يرد على التفصيل الاتي وفي الرد على
الزوجين خلاف ياتي ولو نقصت الفريضة عن ذوي الفروض دخل النقص على بعضهم على ما سيجيء ولا تعصيب عندنا في الاول كما لا عول كذلك في الثاني كما ياتي
الثالثة اذا اجتمع للوارث موجبان نسبان او سببان او نسبي وسببي او اكثر يرث بالجميع اذا لم يكن هناك من هو اقرب منه فيهما او في احدهما ولم يكن

احدهما مانعا من الاخر فان كان هناك اقرب منه فيهما فلا يرث بشئ منهما او في احدهما فلا يرث به وحده او كان احدهما مانعا فلا يرث الممنوع ثم الموجبان اما موجبان بالفرض او بالقرابة او بعض بالفرض وبعض بالقرابة وفي جميع الصور لكل حكم ولا يمنع ذو الموجبين من هو في طبقته من ذوي الموجب الواحد ولما كانت الصور المتصورة ثمانية واربعين الحاصلة بضرب ثمانية صور لاجتماع الموجبين او اكثر في اثنين المانع احدهما عن الاخر وغيره ثم ضرب الستة عشر في الثلثة كونهما موجبين بالفرض او بالقرابة او بعض بالفرض وبعض بالقرابة وكان بعض هذه الصور ممكن الوقوع وبعضها ممتنع الوقوع فرسمنا هذا الجدول لبيان ما يمكن وقوعه ومثاله وما يمتنع ثم الصور وان تضاعفت بضربها في الثلثة وجود من هو اقرب منهما او في احدهما وعدم الاقرب مطلقا ولكن تركنا بيانها لوضوحها عند من احاط بالصور الثمانية والاربعين **المقدمة الثالثة** في بيان موانع الارث ولواحقها وهي امور

الاول الكفر والمراد به كل ما يخرج معتقده عن الاسلام سواء كان حربيا او ذميا او مرتدا او منتحلا للاسلام كالخوارج والغلاة وفيه مسائل **الاولى** الكافر بانواعه لا يرث المسلم ولا من في حكمه وان قرب كافرا كان المسلم في الاصل او لا خلف وارثا غيره ام لا للاجماع المحقق والمحكي في المسالك والتنقيح وظاهر الكفاية والمفاتيح والروايات المستفيضة المعتضدة بعمل الاصحاب كصحيحة ابي بصير وفي اخوها وان لم يسلم من قرابته احد فان ميراثه للامام وصحيحة ابي ولاد المسلم يرث امرأته الذمية ولا ترثه وموثقة سماعة عن المسلم هل يرث المشرك فقال نعم فاما المشرك فلا يرث المسلم وقريبة منها موثقته الاخرى وحسنة جميل وهشام فيما روى الناس عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا يتوارث اهل ملتين فقال نرثهم ولا يرثونا ان الاسلام لم يزده الا عزا في حقه وفي في لم يزده في حقه الا شدة وحسنة محمد بن قيس لا يرث اليهودي والنصراني المسلم ويرث المسلم اليهودي والنصراني

	غير مانع احدهما عن الاخر				مانع احدهما عن الاخر		
	[illegible]	[illegible]	[illegible]		[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]			[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	ممتنع	[illegible]			ممتنع		[illegible]
[illegible]	ممكن		[illegible]		ممكن	[illegible]	[illegible]
[illegible]	ممتنع	ممتنع	ممتنع		ممتنع	[illegible]	[illegible]
[illegible]	ممكن	ممكن	[illegible]		ممكن	[illegible]	[illegible]
[illegible]	ممتنع	ممتنع	ممتنع		ممتنع	[illegible]	[illegible]
[illegible]	ممكن	ممكن	[illegible]		ممكن	[illegible]	[illegible]
[illegible]	ممتنع	ممتنع	[illegible]		ممتنع	[illegible]	[illegible]

ورواية الحسن بن صالح المسلم يحجب الكافر ويرثه والكافر لا يحجب المؤمن ولا يرثه ورواية ابي العباس لا يتوارث اهل ملتين يرث هذا هذا ويرث هذا هذا الا ان المسلم يرث الكافر والكافر لا يرث المسلم وقول الباقر والصادق في رواية ابني اعين بعد سؤالهما عن النصراني يموت وله ابن مسلم ايرثه نعم ان الله لم يزده بالاسلام الا عزا فنحن نرثهم ولا يرثونا وقريبة منه قول الاول في اخرى لاحدهما ورواية عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يتوارث اهل ملتين نحن نرثهم ولا يرثونا ورواية ابن عن قوله لا يتوارث اهل ملتين قال فقال ابو عبد الله عليه السلام نرثهم ولا يرثونا وقريبة منه رواية الاخرى ورواية ابي خديجة لا يرث الكافر المسلم وللمسلم ان يرث الكافر والرضوي واعلم ان لا يتوارث ان اهل الملتين نحن نرثهم ولا يرثونا ولو ان رجلا مسلما او ذميا ترك ابنا مسلما او ابنا ذميا لكان الميراث من الرجل المسلم والذمي للابن المسلم وفيه ايضا ولو مات مسلم وترك امرأة يهودية او نصرانية لم يكن لها ميراث وان ماتت هي ورثها الزوج المسلم الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة وعدم شمول الجميع لجميع اصناف الكفار لا يضر لعدم القول بالفصل مع كون كثير منها عاما شاملا للجميع وضعفها بعد الانجبار بالعمل والاعتضاد بالاجماع بين غير ضائر ويدل على المطلوب ايضا الاخبار الاتية الدالة على ان من اسلم على ميراث قبل ان يقسم فهو له كما لا يخفى وقد يستدل عليه ايضا بوجوه ضعيفة اخرى لا فائدة في ذكرها **الثانية** المسلم يرث الكافر اصليا كان ام لا خلافا للاكثر العامة فنفوا التوارث من الجانبين ونسبوه متفقوه الى علي وزيد وعامة الصحابة وهو فرية بلا مرية لنا اجماع اصحابنا الكاشف عن قول الحجة المحقق والمحكي في الاستبصار والانتصار والتحرير والمسالك والتنقيح وظاهر الكفاية ومامر الاولى من الروايات المتقدمة ولعمومات الارث وغاية ما يخرج ارث الكافر من المسلم بالاجماع فيبقى الباقي ويؤكده الاعتبار كما قال في الفقيه قال فان الله عز وجل حرم على الكفار الميراث عقوبة لهم بكفرهم كما حرم على القاتل عقوبة لقتله واما المسلم فلاي جرم وعقوبة يحرم الميراث واشار الى ذلك الاعتبار في بعض ما تقدم من الاخبار بمثل قوله لا يزيده الاسلام الا عزا احتجوا بما روي عن اسامة لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم وعنه لا يتوارث اهل ملتين قلنا ثبوت الرواية عنه ثم على انه يمكن حمل الاخيرة على نفي التوارث بين اهل ملتين على الاطلاق كونفي ابن سدير وجميل ورواية ابن عمران ويمكن حملها على التقية ايضا كما يحمل عليها موثقة البصري قال قال ابو عبد الله عليه السلام قضى امير المؤمنين في نصراني اختارت زوجته الاسلام ودار الهجرة انها في دار الاسلام لا تخرج منها وان بضعها في يد زوجها النصراني وانها لا ترثه ولا يرثها ورواية عبد الملك بن عمير القبطي عن امير المؤمنين انه قال للنصراني الذي اسلمت زوجته بضعها في يدك ولا ميراث بينكما ويؤكد هذا الحمل في الاخير كون بعض رجاله من العامة فان منها ابي الصيرفي ابو ربيعة المراد منه هو منهم ومنهم ابن عمر في نقريبه ومنها عبد الملك المذكور وهو ايضا منهم ذكره مغيرا منه وطعن في حفظه وظهر منه مفاسد كثيرة **الثالثة** المعروف من مذهب الاصحاب انه لو مات كافر وله ورثة كافر ومسلم كان ميراثه للمسلم وان بعد كولي نعمة او ضامن جريرة

دون

دون الكافر وان قرب كالولد وادعى عليه الاجماع في المفاتيح ونفى عنه الخلاف في السرائر وغيرها ويدل عليه رواية الحسن بن صالح المتقدمة وفي
رواية مالك بن اعين عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن نصراني مات وله ابن اخ مسلم وابن اخت مسلم وللنصراني اولاد وزوجة نصارى قال فقال ارى ان
يعطى ابن اخيه المسلم ثلثي ما ترك ويعطى ابن اخته المسلم ثلث ما ترك ان لم يكن له ولد صغار فان كان له ولد صغار فان على الوارثين ان ينفقا على الصغار
مما ورثا من ابيهم حتى يدركوا قيل له كيف ينفقان قال فقال يخرج وارث الثلثين ثلثي النفقة ويخرج وارث الثلث ثلث النفقة فاذا ادركوا قطعا
النفقة عنهم قيل له فان اسلم الاولاد وهم صغار قال فقال يدفع ما ترك ابوهم الى الامام حتى يدركوا فان بقوا على الاسلام دفع الامام ميراثهم اليهم وان
لم يبقوا على الاسلام دفع الامام ميراثه الى ابن اخيه وابن اخته المسلمين يدفع الى ابن اخيه ثلثي ما ترك ويدفع الى ابن اخته ثلث ما ترك وموثقة
ابن رباط قال قال امير المؤمنين عليه السلام لو ان رجلا ذميا اسلم وابوه حي ولابيه ولد غيره ثم مات الاب ورثه المسلم جميع ماله ولم يرثه ولده ولا امرأته مع المسلم
شيئا وما تقدم من قول الرضا عليه السلام في فقه الرضا وفيه ايضا وكذلك من ترك ذا قرابة مسلمة وذا قرابة من اهل الذمة ممن قرب نسبه او بعد لكان المسلم اولى
بالميراث من الذمي ولو كان الذمي ولدا وكان المسلم اخا او عما او ابن اخ او ابن عم او ابعد من ذلك لكان المسلم اولى بالميراث من الذمي كان الميت مسلما
او ذميا ويدل عليه ايضا ما سيأتي من اخبار من اسلم على الميراث قبل قسمته كما لا يخفى وبما ذكرنا ظهر ضعف ما في المسالك من حصر المستند في خبر ابن
صالح ثم بعد تحقق الشهرة العظيمة التي كادت تكون اجماعا لا يضر ضعف المستند مع ان في روايات من اسلم على الميراث ما ليس بضعيف هذا وامّا ما رواه
التميمي مرسلا عن ابي عبد الله عليه السلام في يهودي او نصراني يموت وله اولاد مسلمون واولاد غير مسلمين فقال هم على مواريثهم فمع ما فيه من الارسال لا دلالة له اذ
معنى كونهم على مواريثهم انهم على ما استحقوا من المواريث واستحقاق غير المسلمين محل الكلام وجوّز في التهذيبين حمله على التقية ايضا **الرابعة** اذا مات
المرتد فان كان له وارث مسلم كان الميراث له كان معه كافر او لا قرب او بعد ويدل عليه بعد الاجماع ما مر من اختصاص الوارث المسلم بارث الكافر وان لم يكن
له وارث غير الكافر فالمشهور انه يرثه الامام ولا شيء للكافر فطريا كان المرتد او مليا بل نفي عنه الخلاف في الاول وصريح المقنع كظاهر الفقيه والاستبصار ان ميراثه
للكافر ان ارتد عن ملة وروى ابن الجنيد في الاحمدي عن ابن فضال وابن يحيى عن ابي عبد الله عليه السلام وقال ولنا في ذلك نظر للمشهور تنزيله منزلة المسلم في كثير من
الاحكام كقضاء عباداته الفائتة من الردة وكونه في حكم من لا يقبل منه الا الاسلام او القتل وموثقة ابان على ما في الفقيه عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يموت
مرتدا عن الاسلام وله اولاد وما ل فقال ماله لولده المسلمين حيث ان تقييد الولد بالمسلمين يدل بمفهوم القيد على عدم كون ارثه لاولاده الكافرين
فلا يكون لغيرهم من الورثة الكفار بالاجماع او بفحوى الخطاب فانحصر الميراث للامام ويضعف الاول بالمعارضة بالنجاسة والدعوة او القتل وعدم توريثه
من المسلم وغيرها وبعد ثبوت حجية مثل هذا التنزيل والثاني بان هذه الحيثية لا توجب كونه في حكمه والثالث بان الكلام فيما لم يكن له ولد مسلم والمفهوم
مفهوم وصف لا حجية فيه سيما مع احتمال كونه واردا لمورد الغالب كما قيل للمقنع موثقة ابراهيم بن عبد الحميد على ما في الفقيه قال قلت لابي عبد الله عليه السلام نصراني
اسلم ثم رجع الى النصرانية ثم مات قال ميراثه لولده النصارى ومسلم تنصر ثم مات قال ميراثه لولده المسلمين وصحيحة محمد قال سألنا ابا جعفر عليه السلام عن المرتد فقال
يقسم ما ترك على ولده وموثقة الساباطي قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول كل مسلم بين مسلمين ارتد عن دين الاسلام الى ان قال ويقسم ماله على ورثته
وصحيحة الحناط عنه عليه السلام قال سألته عن رجل ارتد عن دين الاسلام لمن يكون ميراثه قال يقسم ميراثه على ورثته على كتاب الله وعمومات الارث ورواياته
ما خرج بالدليل فيبقى الباقي واجيب عن الموثقة بالحمل على الصغير من الولد تارة ولا يخفى ما فيه وعلى التقية اخرى لموافقته لمذهب العامة وفيه انها غير
ثابتة مع انه لا يوجب الحمل وعن الصحاح بكونها مبنية على الغالب من كون ورثة المرتد عن الاسلام مسلمين وفيه انه لو سلم فانما هو في الفطري دون
الملي والمسألة محل اشكال حيث ان الحدس يأبى عن ذهاب فحول العلماء ومعظم الفقهاء الى قول بلا مستند مع دلالة الاخبار على خلافه وان
جواز الخروج عن مقتضى الاخبار الصحيحة والموثقة والعمومات الكثيرة بمجرد هذا الاستبعاد وعدم ثبوت الاجماع وفقد المخرج غير معلوم وقول المقنع لا يخلو
عندي من قوة والله العالم ولو رفضنا اليد عن هذه الاخبار الخاصة بمخالفتها الشهرة العظيمة للقدماء والشذوذ فلا يمكن رفعها عن عمومات الكتاب
والسنة ومع ذلك مظنتي انعقاد الاجماع على ما ذهبوا اليه متحققة والله العالم **الخامسة** اذا عرفت ان الكافر لا يرث المسلم فلو مات وكان له
وارث كافر لا غير لم يرثوه وورثه الامام اما الاول فلما مر واما الثاني فلان الامام وارث من لا وارث له كما ياتي ويدل عليه خصوص صحيحة ابي ولاد المتقدمة وقد
يستدل ايضا بصحيحة سليمان بن خالد في رجل مسلم قتل وله اب نصراني لمن تكون ديته قال تؤخذ ديته فتجعل في بيت مال المسلمين لان جنايته على بيت مال
المسلمين ولا خلاف فيه بين الاصحاب كما صرح به غير واحد **السادسة** لو اسلم الكافر على ميراث كافر او مسلم قبل قسمته شارك اهله مع المساواة في المرتبة
اسلاما واختص به مع التقدم فيها او في احدهما ولو اسلم بعدها فلا شيء له للاجماع والمستفيضة من الصحاح وغيرها منها صحيحة ابي بصير عن رجل مسلم مات وله ام نصرانية
وله زوجة وولد مسلمون قال فقال ان اسلمت امه قبل ان يقسم ميراثه اعطيت السدس قلت فان لم يكن له امرأة ولا ولد ولا وارث له سهم في الكتاب من المسلمين
وله ام نصرانية وله قرابة نصارى ممن له سهم في الكتاب لو كانوا مسلمين لمن يكون ميراثه قال ان اسلمت امه فان جميع ميراثه لها وان لم تسلم امه واسلم بعض قرابته
ممن له سهم في الكتاب فان ميراثه له وان لم يسلم من قرابته احد فان ميراثه للامام وحسنة ابن مسكان من اسلم على ميراث قبل ان يقسم فله ميراثه وان اسلم بعد ما
قسم فلا ميراث له وفي حسنة ابن مسلم من اسلم على ميراث قبل ان يقسم الميراث فهو له ومن اسلم بعد ما قسم فلا ميراث له وموثقة البقباق من اسلم على
ميراث قبل ان يقسم فهو له وموثقة ابن مسلم في رجل يسلم على الميراث قال ان كان قسم فلا حق له وان كان لم يقسم فله الميراث الى غير ذلك وكذا لو كان الوارث

حيث
حيث يدل فربان عن الصم بقاوه ... المشاطرة الا في ... فرسل ... عن ... في التقية روى عن ابن ابي عمير وطريقه اليه صحيح عن ابراهيم عن ابيه ... في التهذيب حيث روى فيه عن ابن ابي عمير عن ابراهيم عن رجل فيكون الحديث مرسلا منه ره

في بيان انه لو اسلم احد الورثة بعد الموت وقبل القسمة شارك في الميراث

واحد سوى الامام او احد الزوجين فالمال له ولا ينتقل الى من اسلم بعد الموت ولا اعرف فيه ايضا خلافا وفي السرائر والتنقيح ادعى الاجماع عليه ووجهه انه قد استحق المال عند الموت وانتقل اليه وحصل في ملكه فالانتقال منه يحتاج الى دليل واخبار من اسلم قبل القسمة لا توجب الانتقال لان القسمة انما هو يتصور اذا كان بين نفسين فصاعدا او لا تتاتى في الواحد على حال فلا قبلية مع الوحدة ولا بعدية اذ القبلية الامور الاضافية فهو لا يتحقق الا فيما امكن له البعدية وهي منفية هنا فهي ظاهرة في صورة امكان القسمة ولو كان الواحد هو الامام فالمسلم اولى وفاقا للاكثر لصحيح ابي بصير المتقدمة الخاصة الناصة ويدل عليه ايضا صحيح ابي ولاد قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل مسلم قتل مسلما عمدا فلم يكن للمقتول اولياء من المسلمين الا اولياء من اهل الذمة من قرابته فقال على الامام ان يعرض على قرابته من اهل بيته الاسلام فمن اسلم منهم فهو وليه يدفع القاتل اليه فان شاء قتل وان شاء اخذ الدية فان لم يسلم احد كان الامام ولي امره الحديث وقيل الامام اولى لانه واحد فلا قسمة ونسب الى النهاية ولم اجده فيها والى المبسوط والحلي وظاهر غيرهم ايضا وقيل المسلم اولى ان كان اسلامه قبل النقل الى بيت المال والامام اولى ان كان بعده وهو مختار المبسوط والوسيلة والايجاز والارشاد والايضاح وذهب اليه ابن حمزة ايضا والكل ضعيف بعد ورود النص الصحيح المنجبر بخلافه ولو كان احد الزوجين فيبنى على الاقوى على ان الزوجين اذا لم يكن وارث غيرهما اهل يرد الفاضل عليهما ام لا يرد على احدهما اصلا ام يرد على الزوج دون الزوجة فعلى الاول لا يؤثر الاسلام اصلا للوحدة المنافية للقسمة للموجبة لتوريث المسلم قبلها وعلى الثاني اعتبر المقاسمة مع احدهما والامام قبل الاسلام او بعده فيها لامكانها وعلى الثالث اعتبرت فيمن يرد عليه دون الاخر والشيخ في النهاية كالقاضي شارك المسلم مع الزوج مع اختيار الرد عليه ونصره في النكت محتجا بان الرد انما يستحقه الزوج اذا لم يوجد وارث محقق او مقدر لان من يصلح ان يكون وارثا والمقدر هنا موجود وبان استحقاق الزوج الفاضل ليس اصليا بل لعقد الوارث وكونه اقوى من الامام فيجري في الفاضل مجراه وهو تم اذا اسلم ويضعف الاول اولا بمنع وجود المقدر هنا فانه عين المتنازع فيه وثانيا بان استحقاق الزوج للتركة وانتقالها اليه انما هو بعد الموت كلها فرضها وردها اذا لم يكن وارث في الوارث حقيقة في المحقق واعتبار المقدر لا دليل عليه مع انه على اعتباره اتفاق الفاضل الى موت الكافر واسلامه لوجود التقدير وعدم دليل على زواله في حال وبعد الانتقال اليه لا ينتقل منه الا بناقل وهو غير متحقق لتحقق الوحدة المذكورة والثاني بان الفرق بين الاستحقاق الاصلي وغيره لا دخل له في الحكم بعد ثبوته في الجملة عند عدم الوارث حين انتقال الارث **السابعة** لو ارتد احد الورثة بعد الموت فسهمه في حكم مال المرتد وهو لوارثه كما ياتي ولو كان الارتداد قبل القسمة لحصول الانتقال اليه فيكون في حكم ماله **الثامنة** انه عرفت ان الكافر لا يرث المسلم وهو محجوب به فان كان الوارث بالغا فالحكم بكفره او اسلامه واضح وان كان طفلا فهو في الاسلام تابع لاحد ابويه فلو كان الابوان او احدهما مسلما وقت العلوق يحكم باسلام الطفل وكذا لو اسلما او احدهما بعده وقبل البلوغ ولا اعرف في ذلك خلافا بين الاصحاب وقال في المسالك والحكم في ذلك موضع وفاق ونفي الخلاف في اصل التبعية في الكفر صحيح وكذا الاختلاف في التبعية في الكفر اذا كان ابواه معا كافرين وفي التنقيح الاجماع عليها بالخصوص وقيل ولعل التبعية في الاسلام والكفر للابوين من الضروريات يمكن استنباطه من الاخبار المتواترة معنى المنتشرة في مواضع كثيرة كابواب المواريث والحدود والجهاد والوصية ويدل على التبعية في الجملة رواية زيد بن علي اذا اسلم الاب جر الولد الى الاسلام فمن ادرك من ولده دعي الى الاسلام فان ابى قتل وموثقة ابان على ما في الفقيه في الصبي اذا شب واختار النصرانية واحد ابويه نصراني او جميعا مسلمين قال لا يترك ولكن يضرب على الاسلام وفي رواية عبيد الصبي يختار الشرك وهو بين ابويه قال لا يترك وذلك اذا كان احد ابويه نصرانيا وجه الاستدلال بالاخيرتين انه لا شك في انه لا يجبر غير المرتد على الاسلام من اهل الذمة بل يترك وحكمهما بجبر صبي اختار الكفر بعد البلوغ اذا اسلم احد ابويه على الاسلام فيكون مرتدا ولا ارتداد الا بسبق الاسلام ولو ارتد الابوان وهو طفل لم يرتد لسبق اسلامه فيستصحب وايجاب ارتدادهما الارتداد غير ثابت وفي الحاق اسلام احد الاجداد او الجدات بالابوين وجهان والظاهر الالحاق ان لم يكن الواسطة حيا واما اذا كان حيا ففيه اشكال وقوى الشيخ كالشهيد يعني في المسالك الالحاق وظاهر التحرير كالكفاية التردد وعلى هذا فلو مات مسلم او كافر وله اولاد كفار واطفال الاخ مسلم او اخت مسلمة يرثه الاطفال دون الاولاد ولو مات مسلم وله اطفال الاخ كافر وكانت امهم ايضا كافرة لم يرثوه ولو مات كافر وله ابن كافر وطفل ابن مسلم ورثه الطفل دون الابن ولو مات مسلم وله ابن كافر ثم طفل ابن ان مات ابوه فالاقوى وجهان ولو مات الكافر وخلف ابا وابنا صغيرا كافرين فاسلم الاب يرثان معا ولو مات كافر وله جد كافر وابن صغير فاسلم الجد قبل القسمة اختص الابن بالارث **التاسعة** روى مالك بن اعين عن ابي جعفر ع كما سبق انه لو خلف نصراني اولادا صغارا وابن اخ وابن اخت مسلمين كان لابن الاخ ثلثا التركة ولابن الاخت ثلثها وينفقان على الصغار بنسبة حقهما وان اسلموا وهم صغار دفعت التركة الى الامام فان بلغ الاولاد مسلمين فهم احق بها والا فيعطى الوارثين وافتى بمضمونها معظم القدماء وجمع من المتاخرين منهم الشيخان والصدوق والقاضي وابن زهرة والحلبي والكيدري ونجيب الدين والدروس والغاية ونسبه جماعة الى اكثر المتقدمين بل ايضا وفي النكت وس والك نسبه الى الاكثر والمعظم مطلقا وكثير منهم طردوا الحكم الى بقية القرابة المسلم مع الاولاد مطلقا كما طردوه الى الكافر كذلك وقالوا ان المسلمين ينفقان على الاولاد الى ان يبلغوا فان اسلموا دفعت اليهم التركة والا استقر ملك المسلمين عليها ورده الحلي والمحقق والعلامة والتنقيح والمسالك وسائر المتاخرين واقروا الارث على المسلمين وانكروا وجوب الانفاق محتجين بوقوع الاجماع على تبعية الولد لابويه في الكفر وكذا اختصاص المسلم بالارث الا ان يسلم الكافر قبل القسمة وحرمانه لو لم يسلم قبلها صغيرا كان او كبيرا كما ثبت واجاب في الدروس بان الخروج عن الاصول جائز اذا قام عليه دليل قيل ان قيام الدليل مم كيف وهو يتوقف على صحة الرواية وهي ممنوعة وان قال بها في المختلف والتحرير والدروس والغاية والمهذب وتحقق الشهرة الجابرة غير

في انه لو ارتد احد الورثة بعد الموت فسهمه في حكم مال المرتد

في انه لو خلف نصراني اولادا صغارا وابن اخ وابن اخت مسلمين كان لهما التركة وينفقان على الصغار بنسبة حقهما

معلوم

سلوم وفيه اولا عدم ضير ضعف السند بعد اعتبار الرواية وثانيا انه لو سلم ينجبر بالشهرة القديمة المحققة قطعا حتى قيل انه لا يرى فيهم مخالف عدا الحلى او
بالشهرة المحكية مستفيضة وهي كافية في الجبر مع انها صحيحة عن السراد المجمع على تصحيح ما يصح منه ومثلها في قوة الصحيحة ومع ذلك وصفها كثير من الاصحاب بل اكثرهم
كما عن المحقق المجلسي بالصحة كما هو مقتضى بعض نسخ الفقيه حيث اسندها الى عبد الملك وما الكتاب ابن اعين مع ان فاكر وايته معتبرة والخروج بها عن مقتضى الاصول
صالحة ومثله ليس بعزيز فعليه الفتوى واما القول بانها لا تخالف الاصول من حيث ان الولادة على الفطرة فهم بحكم المسلمين الآن يبلغوا ويعرفوا الكفر فضعيف
انه خلاف الاجماع لجواز استرقاقهم كما يسترق ابواهم بل يخالف الرواية حيث حكم فيها بعد استحقاقهم الآن يسلموا وهم صغار ثم ان الرواية لما كانت مشهورة
بالاعتبار نصا لدى العاملين بها والرادين لها التوجيهها بوجوه لا فائدة في ذكرها وهل يختص الحكم بالمورد كما عن ظاهر الاكثر ام يطرد بالاطراد بين المتقدمين
او احدهما كما عن بعضهم الحق هو الاول **العاشرة** المسلمون يتوارثون بمعنى ان بعضهم يرث بعضا وان اختلفوا في المذاهب ما لم يخرج جوابه عن سمة
الاسلام ولم يدخلوا في عنوان الكفر وفاقا للمشهور وخلافا للمفيد في اكثر نسخ المقنعة فيرث المؤمن من اهل البدع من المعتزلة والمرجئة والخوارج من الحشوية
ولا يرثونه وللحلبي فيرث المسلم المجبر والمشبه وجاحد الامامة ولا عكس لنا ادلة التوارث وعدم ما يصلح للتخصيص ولم اعثر للمخالف على دليل ويمكن ان يكون
بناؤه على تكفيرهم وهو صحيح ان ثبت المبنى لعموم ما منع الكافر عن ارث المسلم ولكن الكلام في المبنى ومنه يظهر حكم المنكر لضروري الدين فانه لو لزم من انكار
انكار صاحب الدين ورجع اليه بان لم يحتمل الشبهة في حقه يمنع من ارثه وان اظهر الشهادتين لان ايجابهما للاسلام انما هو اذا لم يقارنه ما ينافيهما قولا او
فعلا ويدل على اعتقاد خلافهما وكذا الكفار يتوارثون على اختلاف مللهم كما يأتي وخالف فيه الثاني ايضا فيرث كفار ملتنا غيرهم ولا عكس واحتاره
في التنقيح ان كان المراد كفر من اظهر كلمة الشهادة محتجا بان لهم خصوصية بذلك على غيرهم وفيه انها لو سلمت فايجابها لمنع التوارث ثم وقوله الاسلام
يعلو ولا يعلى عليه لا يفيد لكون الصغرى ممنوعة ولما ما في موثقة حنان من انه لا يتوارث اهل ملتين محمول على ملتي الاسلام والكفر كما يشعر به كثير من
الاخبار المتقدمة وصرح به غير واحد من الاصحاب ولو سلم عمومها فلا يفيد ايضا لجواز ارادة نفي التوارث من الجانبين ولما لم يتعين الجانب الممنوع فيكون
كل منهما باقيا على مقتضى الاصل وقد يتمسك بكون الكفر كله ملة واحدة فليس فيه ملتان وهو خلاف الظاهر وما ذكرنا في بيانه ضعيف **الحادية عشر**
الكفار يتوارثون بعضهم من بعض اذا لم يكن هناك وارث مسلم خاص بلا خلاف فيه ظاهرا كما صرح غير واحد منا لعموم ادلة الارث وسلامتها
عن المعارض في محل البحث لاختصاصها بما اذا كان هناك وارث خاص مسلم ولمرسلة ابن ابي عمير في يهودي ونصراني يموت وله اولاد غير مسلمين فقال
هم على مواريثهم ولما مر من النصوص في ميراث المجوسي والمستفاد من المرسلة ان طريق توريثهم بما هو على اهل ملتهم وانه يجري على اهل الذمة احكام
مواريثهم على دينهم وليست كغيره من الاحكام بان يكون مخيرا في الحكم او الرد على اهل ملتهم ويمكن ان يكون المراد بميراثهم ميراث الاولاد على طريقة
الاسلام او ان لهم ارثهم على التخيير المذكور فلا يمكن الاستدلال به لشيء من الطرفين فيجري فيه على قاعدة سائر الاحكام من التخيير وفي صحيحة ابن حمزة ان عليا
كان يقضي في المواريث فيما ادرك الاسلام من مال مشرك تركه لم يكن قسم قبل الاسلام انه كان يجعل للنساء والرجال حظوظهم منه على كتاب الله
وسنة نبيه وقريبة منها صحيحة محمد بن قيس وقد يستدل بهما على اصل الحكم من توارث الكفار وفيه نظر لكونهما مجملة ذات احتمالات ثلاثة فلا يمكن
الاستدلال بها على شيء منها **الثانية عشر** المرتد اما فطري او ملي فالاول ان كان رجلا انقسم تركته من حين ارتداده بين ورثته وان كان
حيا بالاجماع لصحيحة محمد عن الباقر عليه السلام من رغب عن دين الاسلام وكفر بما انزل الله على محمد صلى الله عليه وآله بعد اسلامه فلا توبة له ووجب قتله وبانت منه امرأته ويقسم ما
ترك على ولده وموثقة الساباطي قال سمعنا ابا عبد الله عليه السلام يقول كل مسلم بين مسلمين ارتد عن دين الاسلام وجحد محمدا صلى الله عليه وآله نبوته وكذبه فان دمه مباح
لكل من سمع ذلك منه وامرأته بائنة منه يوم ارتد فلا تقربه ويقسم ماله على ورثته الحديث وغيرهما وغيره لا يقسم تركته ما دام حيا للاصل وعدم
الدليل ثم لو مات المرتد فان كان له وارث مسلم فالمال له ولا شيء لوارثه الكافر ان كان فطريا كان المرتد او مليا للاجماع ولما مر وان لم يكن له وارث
مسلم فالمشهور سيما بين المتأخرين ان تركته للامام وفي بعض العبارات نسبة خلافه الى الشذوذ ولظاهر الاتفاق ولمرسلة ابان في الرجل يموت
مرتدا عن دين الاسلام وله اولاد ومال فقال ماله لولده المسلمين والاتفاق غير ثابت كما يأتي والمرسلة غير دالة لظهورها بل صراحتها في وجود
الاولاد المسلمين خلافا للمحكي عن ظاهر الفقيه والاستبصار في الملي فيرثه لورثته الكفار لعمومات الارث مطلقا وعمومات ميراث
ورثة المرتد وانه لورثته على كتاب الله وخصوص موثقة ابراهيم بن عبد الحميد في نصراني اسلم ثم رجع الى النصرانية ثم مات قال ميراثه لولده النصارى
الحديث ورد تارة بالحمل على التقية واخرى بالطرح للشذوذ وثالثة بالضعف بالارسال ورابعة بالمخالفة للقاعدة الثابتة من ان المرتد بحكم
المسلم وخامسة بعدم المقاومة للمرسلة والاول مردود بانه فرع وجود المعارض والثاني بكفاية العمومات الكتابية والجزئية والثالث بانها في الفقيه
مسندة مع انها عن ابن ابي عمير صحيحة والرابع بان القاعدة كلية غير ثابتة والخامس بان المرسلة كما مر غير دالة فاذن قول الصدوق هو الاقرب بل مقتضى
الاطلاقات ذلك في الفطري ايضا الا ان ظاهر الاجماع فيه يمنع عن القول به بل ميراثه مع عدم المسلم للامام **والثاني** من الموانع القتل
فيه مسائل **الاولى** القاتل اذا كان متعمدا بغير حق لا يرثه قريبا كان او بعيدا بلا خلاف يعرف ونقل الاجماع عليه متكرر واقتضاء الحكمة له يرشد
اليه اذ لولاه لم يامن مستعجل الارث ان يقتل مورثه والدليل الشرعي عليه الاخبار المستفيضة كصحيحة هشام لا ميراث للقاتل ورواية ابي بصير قال
لا يتوارث رجلان قتل احدهما صاحبه ورواية القاسم بن سليمان عن رجل قتل امه ايرثها قال سمعت ابي يقول ايما رجل ذو رحم قتل قريبه

لتوجيهها

في بيان ان المسلمين يتوارثون بعضهم عن بعض

في ارث المرتد الملي والفطري

في ان القاتل لا يرث

في بيان ان القتل مانع من الارث في الجملة

لم يرثه وصحيحة الحذاء في رجل قتل امه قال لا يرثها وصحيحة الحلبي عن الرجل يقتل ابنه ايقتل به قال لا ولا يرث احدهما الاخر اذا قتله وحسنته اذا قتل
اباه قتل به وان قتله ابوه لم يقتل به ولم يرثه وصحيحتي عبد الله ابن سنان وجميل وروايتي جميل ومحمد بن قيس الاتية ولو تعدد القاتل منعوا جميعا لو
كانوا ورثة والوارث اخلفوا للاطلاقات ولو كان بحق لحد او قصاص او نحوهما يرث كذلك سواء كذلك سواء كان للقاتل تركه ام لا ويدل عليه
مضافا الى عمومات الارث ورواية حفص بن غياث عن طائفتين من المؤمنين احديهما باغية والاخرى عادلة اقتتلوا فقتل رجل من اهل العراق
اباه او ابنه او اخاه او حميمه وهو من اهل البغي وهو وارثه ايرثه قال نعم لانه قتله بحق وضعفها غير ضائر لانجبارها بالعمل واعتضادها بنقل الاجماع
كاختصاصها بالباغي لايجاب التعليل التعدي الى ما سواه وبها يقيد اطلاقات القاتل المتقدمة ودعوى اختصاصها بحكم التبادر بالقاتل بغير حق
دعوى موهونة جدا وان كان خطاء ففي ارثه ومنعه اقوال الاول للمفيد على نقل والديلمي والمحقق وظاهر المسالك واختاره بعض الثالثة ونسبه المحقق في الشرايع و
الفاضل في التحرير وغيرهما في غيرهما الى الاشهر واختاره الشيخ في النهاية وان عمل بالتفصيل لكونه احوط والثاني للعماني والثالث انه يرث مما عدا الدية للشيخ والمفيد
على نقل والاسكافي والسيد والقاضي والكيدري والحلبي وابني حمزة وزهرة والحلي والمختلف واستجوده في القواعد وشرحه كما استحسنه في التحرير وقربه في شا
ونسبه في المسالك والنكت والكفاية الى اكثر الاصحاب وعن السيد والشيخ والحلبيين والحلي الاجماع عليه وظاهر الدروس والتنقيح التردد مطلقا كصريح الكفاية
في الدية للاول عمومات الارث كتابا وسنة ورفع المؤاخذة عن الخطاء وصحيحة ابن سنان عن رجل قتل امه ايرثها قال ان كان خطاء ورثها وان كان عمدا لم يرثها
وصحيحة محمد بن قيس قال قضى امير المؤمنين عليه السلم في رجل قتل امه قال ان كان خطاء فان له ميراثه وان كان قتلها متعمدا فلا يرثها وحسنته اذا قتل الرجل
امه خطاء ورثها وان قتلها عمدا لم يرثها ويؤيد المطلوب انتفاء الحكمة الموجبة لنفي الارث قيل هذه الروايات قاصرة عن الدلالة على ارثه من الدية المأخوذة
منه او من العصبة لاختصاصها بحكم التبادر بارث ما عداها من التركة على ان ما يرث منه غير مذكور والقرينة على ارادة ما يشمل الدية مفقودة فلا دلالة لها على
ارث القاتل من الدية نطقا ولو سلمنا ذلك نقول ان لا اسند لنا بهذه الاخبار على الارث عن الدية ايضا ليس باعتبار دلالتها وحدها على ذلك بل يثبت بها
كون القاتل وارثا مطلقا او وارثا لسائر الاموال ثم بانضمام الاحاديث المستفيضة من الصحاح وغيرها الاتية في المسئلة السابعة الدالة على ان الدية كسائر
الاموال او ياخذها من ياخذ سائر الاموال او ياخذ الورثة على كتاب الله اي ورثة سائر الاموال يتم المطلوب والحاصل انه ليس المراد الاستدلال بتلك
الاخبار اثبات تمام المطلوب بها وحدها بل يثبت بعضها بها وبعضها بها وبغيرها هذا على ان هذه الروايات توجب تخصيص القاتل في روايات نفي الارث

في ان القتل مانع عن الارث مطلقا سواء كان عمدا او خطاء

للقاتل مطلقا بالعامد فيبقى الخاطي تحت عمومات الارث بلا مخصص للثاني العمومات وخصوص رواية الفضيل لا يرث الرجل الرجل اذا قتله وان كان خطأ
واجيب بان العمومات مخصصة والرواية مع كونها ضعيفة فانها رويت بطرق ثلثة اثنان منها يشتمل على محمد بن سنان والاخر مرسل موافقة لمذهب ابي حنيفة
واحمد كما صرح به في الاستبصار والتهذيبين فحملها على التقية ممكن ومع ذلك حكم الشيخ في النهاية لشذوذها وللثالث الجمع بين الدليلين وقوله تعالى ودية
مسلمة الى اهله ولا يعقل تسليمها او غاقلته الى نفسه وما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال يرث المرءة من مال زوجها ومن ديته ويرث الرجل من مالها
ومن ديتها ما لم يقتل احدهما صاحبه فان قتل احدهما صاحبه عمدا فلا يرثه من ماله ولا من ديته وان قتله خطاء ورث من ماله ولا يرث من ديته والاخبار
الاتية في اول المسئلة السابعة الدالة باطلاقها على عدم ارث الزوج او الزوجة القاتل من الدية شيئا سواء كان خطاء او عمدا والاختصاص بالزوجين
لا يضر لعدم قائل بالفصل وبما روي في الصحيح عن امرءة شربت دواء وهي حامل ولم يعلم بذلك زوجها فالقت ولدها قال فقال ان كان له عظم ونبت عليه اللحم
عليها دية تسلمها الى ابيه وان كان حين طرحته علقة او مضغة فان عليها اربعين دينارا او غرة تؤديها الى ابيه قلت فهي لا يرث ولدها من ديته مع ابيه قال
لا لانها قتلته وبالاجماع المنقول عن السيد والشيخ والحلبيين ورد الاول بانه جمع الامع وجود الدليلين وهو وهم والثاني بان عدم تعقل التسليم الى القاتل محض استبعاد
والثالث بان الرواية ضعيفة عامية فانها وان كانت خاصة بالنسبة الى الاخبار الاول حيث انها توجب ثبوت الارث في الدية وغيرها وهذه مخصصة بالغير و
لكنها لضعفها غير صالحة للتخصيص واما الاخبار الاتية فبالنسبة الى دليلنا عامة او مطلقة فيخصص او يقيد بقتل العمد واما الصحيح فهو ظاهر بل صريح في العمد حيث
قال عليها دية ولو كان خطأ لم يكن الدية عليها وانه صرح احد مشعر بذلك وعلى فرض العموم فالتخصيص لازم واما الاجماع المنقول فلا حجية فيه سيما في مثل هذا المقام
الذي وقع جمع كثير الشهرة على خلافه بل يمكن ان يقال نقل الشهرة معارض لنقل الاجماع فيتساقطان ولو لم يعارضه لامكان اجتماعهما فلا اقل من تضعيفها على
ان كلام السيد الذي هو البناء ليس بصريح في نقل الاجماع بل ظاهره ان الاجماع انما هو على اصل توريث القاتل خطأ لا على مجموع الحكم الذي ذكره من توريثه
من اموال الدية وعدم توريثه من الدية كما لا يخفى على من لاحظ كلامه في الانتصار **اقول** كلما ذكر للاقوال الثلاثة دليلا او جوابا ورد لم يوجه الا ما قيل في
رد الرواية النبوية من انها لضعفها غير صالحة للتخصيص فانها غير صالحة للتخصيص فانها وان كانت ضعيفة ولكنها مروية في كتب اصحابنا الفقهية منجبرة بدعوى
الشهرة العديدة وحكاية الاجماع المستفيضة ومثل ذلك لا يقصر عن الصحاح في الحجية وكذا ما ذكر في رد الاخبار الاتية من كونها اعم مطلقا من جميع
ما تقدم فانها ليست كذلك بل النسبة بينها وبين اخبار القول الاول بالعموم من وجه فيتعارضان ويصلح النبوي المتقدم للجمع بما تضمنه بل هو اخص
مطلقا من الجميع فيخصص به فالحق القول الثالث وهل يلحق شبه العمد بالعمد او الخطاء قال في عد بالاول وحكي عن ابي علي وبالثاني في ير ولف و

في ان القتل شبه العمد ملحق بالعمد او بالخطاء

حكي عن الديلمي والاول هو الاظهر لعمومات منع القاتل ودعوى ظهورها في العامد المحض ممنوعة والاحتمال غير ضائر والاستشكال في جواز تخصيص عمومات
الارث مع ذلك الاحتمال كالاردبيلي لعدم جواز تخصيص القطعي بالظني غير جيد لان شمول عمومات الارث للقاتل ايضا ظني بل للتبادر غيره وهل يختص

المنع

المنع بالقتل بالمباشرة او بالتسبيب ايضا فعمده يمنع وخطائه لا يمنع الاول يحكى عن الفضل بن شاذان والثاني العدم صدق القاتل على المسبب في الثاني للقواعد
ولعل الاول اظهر اذ يقال انه صار سببا للقتل لا انه قتل ولا اقل من الشك فيعمل بالعمومات **الثانية** لا فرق في ذلك بين مراتب النسب والسبب لعموم الادلة
الثالثة لو لم يكن وارث سوى القاتل كان الميراث للامام لانه وارث من لا وارث له وظاهر الشرايع انه لبيت مال المسلمين وبه صرح في صحيحي الحناط في
خصوص القتيل وسيأتي تحقيقه ومصرفه حال الغيبة كما يظهر **الرابعة** لا يمنع من كان تقربه بواسطة القاتل بلا خلاف اعرفه فلو كان له ولد يرث لولا
من يحجبه وكذا ابن الاخ القاتل لموثقة جميل في رجل قتل اباه قال لا يرثه فان كان للقاتل ابن ورث الجد المقتول ونحوها في الفقيه بطريق حسن ورواية
قال لا يرث الرجل اذا قتل ولده او والده ولكن يكون الميراث لورثة القاتل ولان القرب الموجب متحقق والمانع منتف ووجوده في الواسطة غير صالح للمانعية
فان قيل نفس وجودها مانع لانه موجب لامرين انتقال الارث اليها وحجبها لمن يرث بواسطتها وانتفاء احدهما لا يستلزم انتفاء الاخر قلنا يستلزم لان احدهما
معلول للاخر فينتفي بانتفاء علته وبتقرير اخر لا نم ان المانع نفس وجودها بل توريثها ويدل عليه توريث غيره من يتقرب به من اولي الارث اجماعا **الخامسة**
لو كان للقاتل او معه وارث كافر منعا وكان الميراث للامام لولا وارث غيرهما لوجود المانع في كل منهما **السادسة** اذا لم يكن للمقتول وارث سوى
الامام فله المطالبة بالقود او الدية مع التراضي وليس له العفو وفاقا للمشهور وخلافا للحلي فاثبت له الثلاثة لنا صحيحة ابي ولاد قال قال ابو عبد الله ع في الرجل
يقتل وليس له ولي الا الامام انه ليس للامام ان يعفو وله ان يقتل او ياخذ الدية وصحيحته الاخرى قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل مسلم قتل رجلا مسلما عمدا
الى ان قال قلت له فان عفى عنه الامام قال انما هو حق جميع المسلمين وانما على الامام ان يقتل او ياخذ الدية وليس له ان يعفو وهما باطلاقهما يثبتان ولان
الخطاء ايضا للمخالف اولوية الامام بالعفو قلنا لو كان حق الامام دون جميع المسلمين على انه اجتهاد في مقابلة النص **السابعة** اختلفوا في وارث الدية
على اقوال الاول انه يرثها من يرث غيرها وهو مختار الشيخ في المبسوط وموضع من الخلاف وحكي عن ابن حمزة والفاضل في جنايات القواعد ونسبه في
الحلي في السرائر والفاضل في المختلف وانكرها بعض مشايخنا وارجع قولهما الى الاخر وهو قريب بل صرح في السرائر في هذه المسئلة بعدم توريث كلالة الام عن الدية
ونفى الخلاف فيه والثاني انه يرثها من عدا المتقرب بالام ذهب اليه المفيد والشيخ في النهاية وجنايات ف والحلي في ميراث السرائر والقاضي والحلبي وابن زهرة
والكيدري والمحقق في جنايات الشرايع والنافع واستقربه في الدروس كما استجوده في المسالك وقال في الكفاية ولعل قول الاكثر وادعى عليه الاجماع في
فند السرائر والثالث انه يرثها غير المتقرب بالام وبالاب وحده وهو قول الشيخ في موضع الخلاف للاول عموم ايات الارث واخباره وخصوص رواية
اسحق بن عمار اذا قبلت دية العمد فصارت مالا فهي ميراث كسائر الاموال ورواية السكوني الدية يقسم على من احرز الميراث وللثاني صحيحة سليمان بن خالد قضى
امير المؤمنين ع في دية المقتول انه يرثها الورثة على كتاب الله وسهامهم اذا لم يكن على المقتول دين الا الاخوة والاخوات من الام فانهم لا يرثون من ديته شيئا
وصحيحة ابن سنان قضى امير المؤمنين ع ان الدية يرثها الورثة الا الاخوة والاخوات فانهم لا يرثون من الدية شيئا وصحيحة محمد بن قيس الدية يرثها الورثة على
فرائض المواريث الا الاخوة من الام فانهم لا يرثون من الدية شيئا وموثقة عبيد بن زرارة لا يرث الاخوة من الام من الدية شيئا ورواية البقباق
هل للاخوة من الام من الدية شيء قال لا وقول الرضا ع في فقهه قال واعلم ان الدية يرثها الورثة على كتاب الله ما خلا الاخوة والاخوات من الام فانهم
لا يرثون من الدية شيئا وهذه الروايات وان كانت مخصوصة الا انهم عمموا الحكم لمفهوم الموافقة وعدم القول بالفصل ومستند الثالث غير معلوم
نعم يظهر من الصيمري ان فيه رواية ولم اقف عليها ولا نقله غيره **اقول** ان عموم ايات الارث واخباره وشمولها للدية غير ظاهر فان الحكم فيها انما تعلق
بالارث والميراث او بغيرهما نحو المال وما ترك وما خلف وغيرها وعدم شمول الثاني للدية حقيقة واضح واما الاول فانا نقول بثبوت الحقيقة الشرعية فيه
والا فان قلنا به فنقول بثبوتها فيما كان مالا للميت حين حيوته واما في غيره فغير ثابت فلا نقول به والا فيكون مجازا فيجب الحمل على الاقرب ان كان في
الاصل المتيقن واختصاصها بغير الدية من اموال الميت ظاهر على انه لو سلم العموم فيجب التخصيص لوجود المخصص الشرعي وهو ما تمسك به الاكثر من الاخبار
الصحيحة وكذا روايتا ابن عمار والسكوني فلا وجه للحكم بالعموم لكن المخصص لا يشمل غير الاخوة والاخوات ولذا حكم في الدروس بالقصر على موضع النص وان
قال بعده والاقرب منع قرابة الام مطلقا واستوجهه في المسالك ايضا وقال في الكفاية فالوجه الاقتصار عليها في الحكم فتعدي الحكم والاقتصار على ما
خصصه المخصص اولى واظهر الا ان يثبت عدم القول بالفصل وهو غير معلوم والاولوية المدعاة بل المساواة ممنوعتان ودعوى ان العرف يفهم من
هذه الاحاديث ان المراد كل من يتقرب بالام دعوى عجيبة واما قسمتها على غيرهما من الورثة فليست لعموم ايات الارث واخباره لما عرفت بل
للتصريح بها في صحاح ابن خالد وسنان وقيس المتقدمة واما رواية السكوني ان عليا عليه السلام كان لا يورث المرأة من دية زوجها شيئا ولا يورث
الرجل من دية امرأته شيئا ولا الاخوة من الام من الدية شيئا فمع ضعفها بالنوفلي والسكوني وعدم العامل بها واحتمال حملها على التقية كما ذكره الشيخ
معارضة بما هو اقوى منها كحسنة محمد بن قيس عن ابي جعفر ع قال المرأة ترث من دية زوجها ويرث من ديتها ما لم يقتل احدهما صاحبه وحسنة ابن ابي
يعفور قال قلت لابي عبد الله ع هل للمرأة من دية زوجها شيء وهل للرجل من دية امرأته شيء قال نعم ما لم يقتل احدهما الاخر ورواية عبيد بن زرارة عنه
عليه السلام قال للمرأة من دية زوجها وللرجل من دية امرأته ما لم يقتل احدهما صاحبه وغيرهما من الاخبار الدالة على ان المرأة المطلقة اذا كانت في
العدة الرجعية تورث من زوجها ويرث منها الدية وغيرها كموثقتي محمد بن مسلم ومحمد بن قيس ورواية عبد الله بن سنان الاتية في بحث ميراث
الانولي في مسئلة ميراث المطلقة فيجب اطراحها على ان حملها على التقية ممكن لموافقتها لمذهب العامة كما صرح به في التهذيب وحملها على ما اذا قتل العمد

هل المرأة ترث من دية زوجها ام

في بيان ان الدية في حكم مال المقتول ويجري عليها الاحكام

صاحبه كما فيه ايضا بعيد جدا ثم انه لا فرق فيما ذكر بين دية العمد والخطاء لعموم الادلة **الثامنة** قالوا ان الدية في حكم مال المقتول ويتفرع عليه انه
يقضى منها ديونه ويخرج منها وصاياه والاول مع كونه موضع الوفاق ظاهر ايدل عليه رواية ابن عمار وصحيحة سليمان المتقدمتين وصحيحة يحيى الازرق
في رجل قتل وعليه دين ولم يترك مالا واخذ اهله الدية من قاتله اعليهم ان يقضوا الدين قال نعم قال قلت وهو لم يترك شيئا قال انما اخذوا الدية
فعليهم ان يقضوا دينه وقريب منها صحيحة الاخرى عن رجل قتل وعليه دين واخذ اولياؤه الدية ايقضى دينه قال نعم انما اخذوا ديته ورواية ابي بصير
رجل قتل متعمدا او خطاء وعليه دين وما له فاراد اولياؤه ان يهبوا دمه للقاتل قال ان وهبوا دمه ضمنوا الدين قلت فانهم ارادوا قتله قال ان
وهبوا دمه ضمنوا الدين قلت فانهم ارادوا قتله فقال ان قتل عمدا قتل قاتله وادى عنه الامام الدين من سهم الغارمين قلت فان هو قتل عمدا وصالح
اولياؤه قاتله على الدية فعلى من الدين على اوليائه من الدية او على امام المسلمين فقال بل يؤدوا دينه من ديته التي صالح عليها اولياؤه فانه احق بديته من
غيره ورواية عبد الحميد بن سعيد عن رجل قتل وعليه دين ولم يترك مالا واخذ اهله الدية من قاتله اعليهم ان يقضوا الدين قال نعم قلت وهو لم يترك شيئا
قال اما انه اذا اخذوا الدية فعليهم ان يقضوا عنه الدين وغيرها وقد يستدل عليه ايضا بانه لو اتلف متلف ماله او جنى عليه في بعض اطرافه فاخذ العوض
او الدية بعد الموت او قبله يصرف في ديونه ووصاياه فصرف ما هو عوض نفسه فيها اولى ولمانع ان يمنع الاولوية متمسكا بان عوض المال والاطراف قد
انتقل اليه حال حيوته وصار مالا له فهو حق ثابت له بخلاف عوض النفس فانه لا يجب على القاتل الا بعد الموت وربما قيل بعكس فيها في ديونه لان الدين
كان متعلقا بالمديون في حال حيوته وبماله بعد مماته والميت لا يملك بعد وفاته قلنا اخذها في مقابلة النفس والحاصل ان اختصاص تعلق الدين بالمديون
او ماله ثم بل يتعلق بديته ايضا لو نقول ان الدية ايضا في حكم ماله ولذا يقسم كتقسيم سائر الاموال ولا فرق في الدية الماخوذة على المشهور بين قتل العمد
والخطاء وربما قيل باختصاصها بالاخير لان العمد انما يوجب القود الذي هو حق للوارث فاذا رضي بالدية فقد باذل حقه بغيره فكان ابعد عن استحقاقها
المقتول من الخطاء الذي يوجب الدية ويدفعه اطلاق النصوص بل صريح روايتي ابن عمار وابي بصير ثم لو اراد الوارث في العمد الاقتصاص لم يكن للديان منعه
وان لم يكن للميت مال اخر وفاقا للمشهور وخلافا للشيخ والاسكافي والحلبي والقاضي وابن زهرة مدعيا عليه الاجماع ويأتي تفصيله في كتاب القصاص
والثاني يدل عليه بعد ظاهر الوفاق اطلاق رواية ابن عمار وصحيحة محمد بن قيس قضى امير المؤمنين عليه السلم في رجل اوصى لرجل بوصية مقطوعة
غير مسماة من ماله ثلثا او ربعا او اقل من ذلك او اكثر ثم قتل بعد ذلك الموصي يودي فقضى في وصيته انها تنفذ من ماله وديته كما اوصى ورواية
رجل اوصى لرجل بوصية من ماله ثلث او ربع فقتل الرجل خطاء يعني الموصي فقال يجاز لهذه الوصية من ميراثه ومن ديته ومثلها رواية محمد بن مسلم
ورواية السكوني قال امير المؤمنين عليه السلم من اوصى بثلثه ثم قتل خطاء فثلث ديته داخل في وصيته ومرسلة الفقيه عن رجل اوصى بثلث ماله ثم
قتل خطاء فقال ثلث ديته داخل في وصيته **التاسعة** لو قتل احد مورثه وقتله وارثهما فهو يرث عنهما اما عن المقتول فلانتفاء المانع
واما عن القاتل فلكون قتله حقا **العاشر** لو قتل الصبي او المجنون مورثه عمدا ففيه يلحق بالعمد او الخطاء صرح في عد بالاول لصدق القاتل وعن الفضل بن
شاذان والعماني الثاني لان عمدهما خطاء وفيه انه في حكم الخطاء وليس خطاء حقيقة فالاقرب الاول والنائم كالعامد في عد وكالخاطي عند بعض اخر وصدق القاتل
عليه يقرب الاول فهو المعول ولو الضارب تأديبا اذا قتله بملاحظة الحال فان كان له ذلك شرعا او لم يتعد يرث والا لم يرث **والثالث** من الموانع الرق و

في ان الرق مانع عن الارث

فيه مسائل **الاولى** الرق يمنع الارث من الجانبين فلا يرث المملوك مملوك ولا حر بل ماله لمولاه ولا يرث المملوك مملوكا ولا حرا ولا اعرف في شيء منهما خلافا
ونقل عليهما الاجماع في المفاتيح وغيره وقال في الكفاية لا اعرف خلافا في شيء من الحكمين وهما على القول بان الرق لا يملك شيئا واضحان وان كان عدا الرق مالكا
في الاوضح خلاف الظاهر ويدل عليه مطلقا في الاولى صحيحة ابن رئاب العبد لا يورث ولا يرث وقد استوهى صاحب الوافي حيث لو ورده لا يرث وصحيحة ابن عطية عن رجل
مكاتب مات ولم يؤد مكاتبته وترك مالا وولدا من يرثه قال ان كان سيده حين كاتبه اشترط عليه ان عجز عن نجم من نجومه فهو رد في الرق وكان قد عجز عن نجم فما
ترك من شيء فهو لسيده الحديث وجه الاستدلال انه لو لا منع الرقية المعادة لما كان ما ترك لسيده بل كان لوارثه من ذي قرابة او مولى وان لم يكن سوى الامام
وما رواه العامة عن النبي صلى الله عليه وآله قال في العبد يعتق بعضه يرث ويورث على قدر ما عتق منه ويدل عليه ايضا الاخبار المتكثرة من الصحاح وغيرها
الدالة على انه يورث من المكاتب بقدر ما عتق منه واختصاص المورد في اكثر الروايات بالعبد لا يضر لعدم القول بالفصل والاستدلال على المطلوب بانه على
القول بان العبد يملك يكون الملك غير مستقر يعود الى السيد لانتزال الملك عن رقبته لا يخلو عن مصادرة كما لا يخفى هذا واما انتقال ماله الى مولاه على القول
بانه يملك فليس من باب التوريث المتنازع فيه وفي الثاني رواية الفضيل بن يسار العبد لا يرث وهي طويلة وفيها لا يرث عبد حرا ورواية مهزم الاتية والاخبار
المستفيضة من الصحاح وغيرها الدالة على ان المملوك لا يرث ان اعتق بعد القسمة كما هو المطلوب والدالة على اشتراء الوارث وعتقه ثم اعطائه الارث كما ياتي
والاستدلال على الحكمين بصحيحة محمد عن احدهما وموثقتي جميل وابن جبلة وروايات محمد بن حمران عن ابي عبد الله ع قال لا يتوارث الحر والمملوك لا يخلو عن
مناقشة لصدق انتفاء التوارث بانتفائه من جانب واحد ولعدم تعينه واحتمال كونه كلاما نهائيا يتطرق المناقشة في الاستدلال **الثانية** لو تقرب الوارث

في ان المتقرب بالمملوك لا يمنع وان منع الواسطة

بالمملوك لم يمنع وان منع الواسطة بلا خلاف يعرف وقال في الكفاية لا اعلم فيه خلافا بين الاصحاب لتمام من وجود المقتضي وانتفاء المانع واحتمال كونه مانعا
مدفوع بتوريث غير من يتقرب بها معه من الممنوعين بها عند توريثها ولرواية مهزم في عبد مسلم وله ام نصرانية وللعبد ابن حر قيل ارايت ان ماتت
ام العبد وتركت مالا قال يرثها ابن ابنها الحر وضعفها الانجبار بالعمل واشتمال سندها على السراد الذي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه غير ضائر و

صحيحة محمد عن المملوك والمشرك لا يحجبان اذا لم يرثا قال لا وموثقة البقباق عن المملوك والمملوكة هل يحجبان اذا لم يرثا قال لا ومثلها موثقة الفضل **الثالثة** لو اعتق بعد موت مورثه فان كان الوارث الحر متعددا شاركهم مع التساوي واختص به مع التفرد ان تقدم العتق القسمة بلا خلاف يعرف لصحيحة ابن سنان قضى امير المؤمنين عليه السلام فيمن ادعى عبد انسان انه ابنه انه يعتق من مال الذي ادعاه فان توفي المدعي وقسم ماله قبل ان يعتق العبد فقد سبقه المال وان اعتق قبل ان يقسم ماله فله نصيبه منه وموثقة محمد في رجل يسلم على ميراث قال ان كان قسم فلا حق له وان كان لم يقسم فله الميراث قال قلت العبد يعتق على ميراث قال هو بمنزلته وحسنته وفيها ومن اعتق على ميراث قبل ان يقسم الميراث فهو له وان اعتق بعد ما قسم فلا ميراث له ورواية ابن مسكان من اعتق على ميراث قبل ان يقسم فله ميراثه وان اعتق بعد ما يقسم فلا ميراث له وان تلزمها لم يرث لما مر ولو قسم بعض التركة ثم اعتق فهل يرثه من الجميع او الباقي خاصة او عدمه مطلقا اوجه اظهرها الاول وفاقا للفاضل في جمع من كتبه وغيره لان المتبادر من قسمة الميراث قسمة جميعه وكذا لا يرث اذا كان الوارث الحر واحدا غير الامام لما سبق في الكفر والظاهر انه اجماعي وقال في الكفاية لا اعرف فيه خلافا واما اذا كان اماما فان كان الرق ممن يملك فلا عبرة بعتقه قبلها او بعدها والا فالظاهر الحاقه بغيره لانتقال المال اليه اولا وعدم ما يدل على الانتقال عنه والتفرقة في صورة كفر الوارث واسلامه للنص فلا يتعدى عنه **الرابعة** اذا مات ولم يكن له وارث حر سوى الامام وان كان بعيدا وكان له وارث مملوك فان كان احد الابوين او كليهما اشترى من التركة واعتقا واعطيا البقية ميراثا بالاجماع وادعى الاجماع عليه بعض في الانتصار والسرائر والخلاف وغيرها وعن التنقيح وغيره ولك والمفاتيح والمستند فيه الاخبار اما في الام فكثيرة كصحيحة سليمان كان امير المؤمنين عليه السلام يقول في الرجل الحر يموت وله ام مملوكة تشترى من مال ابنها ثم يعتق ثم يورثها وصحيحة ابن سنان في رجل توفي وترك مالا وله ام مملوكة قال تشترى امه وتعتق ثم يدفع اليها بقية المال وحسنته قضى امير المؤمنين عليه السلام في الرجل يموت وله ام مملوكة وله مال ان تشترى امه وتعتق ثم يدفع اليها بقية المال وحسنته قضى امير المؤمنين عليه السلام في الرجل يموت وله ام مملوكة وله مال ان تشترى امه من ماله ويدفع اليها بقية المال اذا لم يكن له ذو قرابة له سهم في كتاب الله وقول الرضا عليه السلام في فقهه واذا مات رجل حر وترك اما مملوكة فان امير المؤمنين صلوات الله عليه امر ان تشترى الام من مال ابنها وتعتق وتورثها ورواية ابن طلحة الآتية وورودها بالجمل الخبرية هنا غير ضائر في اثبات الوجوب لان الجواز هنا يستلزمه بالاجماع المركب على ان في رواية ابن طلحة الآتية في الفرع الرابع دلالة على الوجوب حيث قال ليس لهم ذلك ومرسلة ابن بكير عنه عليه السلام قال اذا مات الرجل وترك اباه وهو مملوك او امه وهي مملوكة والميت حر اشترى مما ترك ابوه او قرابته وورث ما بقي من المال وقريب منها مرسلته الاخرى وزاد بعد قوله او امه وهي مملوكة او اخاه او اخته وترك مالا وارسالها غير ضائر لانجبارهما بعمل الاصحاب واعتضادهما بالاجماعات المنقولة على ان ابن بكير ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ويدل عليه ايضا الاجماع المركب فانه لا قائل بالفصل بين الاب والام وقد يؤيد ايضا باستبعاد الفرق بين الام والاب بل باولويته منها واما غيرهما فقد وقع الخلاف فيه على اقوال الاول المنع من الاشتراء والعتق ودفع التركة الى الامام وهو مختار الديلمي وظاهر الصدوق في المقنع والرسائل بل كلامه فيهما مختص بالام والثاني اضافة الاولاد للصلب اليهما خاصة ذهب اليه المفيد ومحكي وابن حمزة والمحقق وجماعة ونسبه الحلي الى الاكثر وفي التحرير الى السيد وكلامه في الانتصار لا يفيده وان لم ينفه والثالث اضافة الاقارب النسبية اليهم مطلقا دون السببية وذهب اليه الاسكافي والقاضي والحلبي وصاحب التنقيح وقال في القواعد بعد ذكر الابوين والاولاد وكذا الاقارب على اشكال والرابع تعميم الحكم الى كل وارث قريبا نسبيا كان او زوجا او زوجة وهو قول الشيخ في النهاية والكيدري وابن زهرة وشرائع والمحقق الثاني واللمعة والدروس والمسالك والمفاتيح واحتمل في الكفاية الحاق الزوج وتامل في الزوجة وظاهر المختلف والتحرير التوقف والاقوى هو الثالث لنا على ثبوت الحكم في الاولاد بعد ظاهر الاجماع كما ادعاه في الروضة ايضا صحيحة جميل الرجل يموت وله ابن مملوك قال يشترى ويعتق ويدفع اليه ما بقي ورواية سليمان الصحيحة عن ابن ابي عمير في رجل مات وترك ابنا له مملوكا ولم يترك وارثا غيره وترك مالا فقال يشترى الابن ويعتق ويورث ما بقي من المال وهما وان اختصا بالابن ولكن يلحق به البنت بالاجماع المركب لاطلاق القرابة في مرسلتي ابن بكير المتقدمتين ويؤيده موثقة ابن عمار قال مات مولى لعلي عليه السلام فقال انظروا هل تجدون له وارثا فقيل له ابنتان باليمامة مملوكتان فاشتراهما من مال المولى الميت ثم دفع اليهما بقية المال ويدل عليه ايضا صحيحة وهب بن عبد ربه عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل كان له ام ولد وله ولد منها فقال ان كان ترك مالا اشتري بالقيمة منه فاعتق وورث فان الولد يشمل الذكر والانثى وعلى ثبوته في سائر الاقارب مرسلتا ابن بكير ورواية عبد الله بن طلحة عن رجل مات وترك مالا كثيرا وترك اما مملوكة واختا مملوكة قال يشتريان من مال الميت ويعتقان ويورثان وضعف الروايات الثلاث بعد صحة المرسلتين عن ابن بكير الذي اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه والانجبار بالعمل بعض والجمع بين الام والاخت في الاخيرة لا يقدح اذ يلزم ان يراد بلفظة الواو معنى او ويجوز لوجود القرينة وهي الاجماع والاخبار الناصة بحرمان الاخت بالام ولنا على نفيه في الزوجين الاصل وعدم ما يصلح دليلا للاثبات كما يأتي للديلمي الاصل قلنا العمل به عند فقد الدليل وهو موجود للمفيد ومتابعيه اما في الاولاد فما مر واما في النفي غيرهم فالاصل وضعف المرسلتين والرواية قلنا ضعفهما سندا غير ضائر واستدل لمن ضم الزوجين بصحيحة سليمان بن خالد كان علي عليه السلام اذا مات الرجل وله امرأة مملوكة اشتراها من ماله فاعتقها ثم ورثها دلت على ثبوت الحكم في الزوجة ويثبت في الزوج بالاولوية لانه اكثر نصيبا واقوى سببا منها قلنا الثابت منه فعل علي عليه السلام ويحتمل ان يكون تبرعا منه لكون التركة ماله فيكون مما لم يعلم جهته وحكمه لنا الاستحباب على الاقوى كما بين في موضعه على ان ثبوته ايضا هنا محل نظر وقوى الشيخ هذا الاحتمال بتوريثها مطلقا مع انه ليس لها اكثر من الربع ورده في المختلف باحتمال ان يكون ثمنها اقل من الربع فيشتري ثم يعطى بقية الربع قال في التنقيح بعد نقل قول المختلف وفيه نظر لان الشيخ لا ينفي هذا الاحتمال وانما ذكر احتمال التبرع لان مع وجوده لا يلزم المطلق

اقول غرض الفاضل ليس ان الشيخ ينفي هذا الاحتمال بل بين ان مع قيامه لا يصح التعليل الذي بما ذكر فكلامه في التعليل دون الاحتمال كما صرح به
نعم ان كان المراد نفي تعليل الشيخ بذلك لكان له وجه والظاهر من كلام الشيخ ارادة التعليل هذا ثم ان اجراء الحكم في الزوج لو ثبت مشكل لمنع الاولوية بل ظاهر
صحيحة محمد ينفي الحكم في الزوج حيث قال سالت ابا جعفر ع عن مملوك لرجل ابق منه فاتى ارضا فذكر لهم انه حر من رهط بني فلان وانه تزوج امرأة من اهل تلك
الارض فاولدها اولادا ثم ان المرأة ماتت وتركت في يده مالا وضيعة وولدها ثم ان سيده بعد اتى تلك الارض فاخذ العبد وجميع ما في يديه واذعن له
العبد بالرق فقال اما العبد فعبده واما المال والضيعة فانه لولد المرأة الميتة لا يرث عبد حر قلت جعلت فداك فان لم يكن للمرأة يوم ماتت ولد ولا
وارث لمن يكون المال والضيعة التي تركتها في يد العبد فقال جميع ما تركت لامام المسلمين خاصة فان هذه الصحيحة دلت على خروج الزوج عن هذا الحكم و
حملها على ان ذلك لخدعه المرأة كما في الوافي مردود بان لا معارض لها ظاهرا حتى يحمل عليه ويخرج عن ظاهره مع ان القائلين بوجوب فك الزوج
لا يقولون باشتراطه بعدم الخدعة ولاحتمال استناد عدم الفك في هذه الصحيحة الى عدم وقوع التزويج لوقوعه بدون اذن المولى لا يلائم قوله لا يرث
عبد حرا حيث يظهر منه ان المانع من عدم الارث هو العبودية لا عدم الزوجية بل لا يبعد ان يقال ان ظاهر حسنة محمد بن حكيم ينفي الحكم في الزوجة ايضا
وهي انه قال سالت ابا الحسن موسى ع عن رجل تزوج امة من رجل حر ثم قال لها اذا مات ذوجك فانت حرة فمات الزوج قال فقال اذا مات الزوج فهي
حرة تعتد منه عدة الحرة المتوفى عنها زوجها ولا ميراث لها منه لانها صارت حرة بعد موت الزوج حيث دلت بالتعليل على ان حريتها بعد موت الزوج
مانعة عن التوريث فيكون كذلك الحرية المتعقبة للشراء فتامل **فروع** ا الاقوى عدم كفاية الشراء عن العتق للامر به بعده في الصحاح الاربع رواية
ابن خالد وطلحة والرضوي وعدم ذكر العتق في بعض الروايات بعد الامر به في عدة اخرى لا يضر لوجوب تقييده بها **ب** قالوا ان المباشر للشراء والعتق
هو الامام او نائبه الخاص او العام ولا يبعد كونهما من الواجبات الكفائية فيجوز المباشرة لكل احد وان لم يكن عدلا لاطلاق الاخبار وفقد المقيد **ج** اذا
قلنا بعدم تعيين الامام فهل يجب وقوع الشراء والعتق من واحد او يجوز التعدد الاظهر الثاني للاصل وفقد الدليل على وجوب الاعتاق على من يشتري بخصوصه
د لو ابى المالك من بيع المملوك يقهر عليه ويدفع اليه القيمة العادلة ولم اجد في ذلك مخالفا من الاصحاب وظاهر المسالك كصريح المفاتيح ادعاء الاجماع
عليه لوجوب البيع على المالك لتوقف الشراء الواجب عليه فيجب من باب المقدمة فاذا امتنع يجب قهره لوجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ويدل عليه ايضا رواية
عبد الله بن طلحة عن ابي عبد الله ع وفيها قلت ارايت ان ابى اهل الجارية كيف يصنع قال ليس لهم ذلك يقومان قيمة عدل ثم يعطي مالهم على قدر القيمة و يستفاد
من هذه الرواية ان القدر اللازم اعطائه للمالك هو القيمة العادلة السوقية فلا يلزم بل لا يجوز اعطاء الزائد ولو ارضى بالزائد دون العادلة ويدل ايضا عليه
قوله في صحيحة ابن وهب المتقدمة اشتري بالقيمة بل هي المتبادر من جميع الاخبار المتضمنة للشراء **ه** لو اتحد الوارث المملوك وقصرت التركة عن ثمنه لا
يشترى البعض وكان المال للامام وفاقا للمشهور ونقل عنه الخلاف في السرائر لان وجوب الشراء بل اصل فك الرقبة مخالف للاصل فيقتصر فيه على موضع
اليقين والاخبار الموجبة له لا يوجبه في موضع النزاع لظهورها فيما اذا وفت بالقيمة بل زادت عنها ولان لفظ الام والاب والابن وامثالها حقيقة في الكل
مجاز في البعض فلا يفهم منه البعض الا مع قرينة وهي منتفية ههنا ونقل الشيخ والاسكافي والقاضي عن بعض اصحابنا قولا بانه يفك بما وجد ويستسعى
في الباقي ونفى عنه البعد في المختلف واستوجهه في المسالك مطلقا او لا ثم قواه في الابوين واستضعفه في غيرهما واختاره في المفاتيح واستدل عليه
بان هذا الجزء المملوك الممكن شرائه لو كان حرا لكان وارثا بالفعل بالاجماع في المبعض وكل مملوك لو كان حرا لكان وارثا يشترى ويعتق للنص فهذا الجزء
يشترى ويعتق وبان عتق الجزء يشارك عتق الجميع في الامور المطلوبة شرعا فيساويه في الحكم وبقوله صلى الله عليه واله اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما
استطعتم وبان الميسور لا يسقط بالمعسور والجواب اما عن الاول فبمنع كلية الكبرى لانا نقول باختصاص النص بغير الجزء واما عن الثاني فبان مشاركة عتق
الجزء لعتق الجميع بعض الامور لا يقتضي مساواته له في وجوب الشراء وانما هو قياس لا نقول به واما عن الثالث فبان اللازم منه هو الاتيان بما استطاع
من المامور به لا من غيره وشراء الجزء ليس مامورا به وانما هو شراء الكل ولا يستطيع منه شيئا وبهذا يظهر الجواب عن الرابع ايضا فان المراد بالميسور ميسور
من المامور به على انه كسابقه معارض بعموم ما دل على انه لا ضرر ولا ضرار في الاسلام واجبار المالك على بيع مملوكه نوع ضرر هذا وقال الفضل بن شاذان
يفك من قصرت التركة عن ثمنه الا ان يقصر المال عن جزء من ثلثين جزء من قيمته فلا يفك ولم يظهر له وجه **و** لو كان الوارث الرقيق متعددا فان كانوا
متساوي المرتبة والنصيب كابنين ووفت التركة عن قيمة الاان يقصر المال عن جزء من ثلثين جزء من قيمته فلا يفك بشرائهم جميعا وجب لشمول النص
المتعدد والمنفرد ويؤيده خصوص موثقة ابن عمار المتقدمة ولو قصرت عن شراء الكل ووفت ببعضهم ففي عدم فكه او التخيير او فكه بالقرعة اوجه اشهرها اولها
واخيرها اوسطها للامر بشراء الوارث وامكانه فيجب امتثاله ويتوجه الامر بشراء كل منهم مع الامكان ويمكن في بعضها فيجب شرائه وعدم امكان شراء البعض
لا ينفي وجوب شراء غيره مما ثبت وجوب شرائه ولان الميسور لا يسقط بالمعسور ولقوله صلى الله عليه واله اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم ثم
انتفاء المرجح يوجب التخيير ولا يبعد الاخير ايضا لان القرعة لرفع الاشتباه الحاصل بين المتعدد للمشهور ان الوارث هو المجموع ولم تف التركة بقيمته الذي
هو شرط وجوب الفك لا كل واحد قلنا اولا ان الوارث ليس هو المجموع من حيث هو بل كل واحد وثانيا ان الحكم في النصوص ليس معلقا بالوارث بل
بالام والاب والابن وامثالها وليس شيئا منها هو المجموع هذا اذا لم يكن البعض الذي تفي التركة بقيمته معينا واذا تعين كان تفي بقيمة احد الابنين دون
الاخر تعين شرائه لوجود المقتضي فيه وانتفاء المانع ووجوده في الاخر ولو اختلفوا في النصيب فان وفى نصيب كل بقيمته فالحكم واضح ولو وفى نصيب

بعض

بعضهم عنها فان وفت التركة بشراء الجميع فيجب شراؤهم اجمع اجماعا كما ادعاه في الايضاح سواء بقي منها شيء ام لا للتساوي بينهم في اصل سبب الشراء واكثرية
نصيب الاكثر نصيبا انما هي فيما بقي بعد الشراء وان لم تف به ووفت بالبعض المعين ويجب شراؤه دون غيره وان كان اقل نصيبا لما مر وان وفت بالبعض الغير
المعين فقيل بعدم فكه وقيل بتقديم الاكثر نصيبا او الاقوى وجوب الفك لما سبق وبعدم وجوب تقديمه للاصل واكثرية نصيبه بعد شرائه وعتقه
لا توجب وجوب تقديمه ولا يقتضي نفي المانع فيه واثباته في غيره ويحتمل الرجوع الى القرعة ايض ز لا يخفى ان هذا الحكم كما عرفت مختص بما اذا لم يكن له وارث
حر واما اذا كان ولو بعيدا فلا يجب الشراء بالاجماع كما صرح به في التهذيبين ويدل عليه روايات العتق قبل القسمة او بعدها فانه لو وجب الشراء مع وجود
الحر ايض فلا يجوز القسمة او بعدها والاحتجاج بحسنة ابن سنان المتقدمة لا يخ عن نظر لان الظاهر شرعا رجوع القيد الى الاخير اذا تعقب جملا متعاطفة
كما بينا في الاصول وعلى هذا فلا يتم الاستدلال الا ان اشتراط انتفاء ذي القرابة ح يكون لدفع تمام بقية المال لا للشراء واما ما رواه الثاني قال سمعت
ابا عبد الله ع يقول في رجل توفي وترك مالا وله ام مملوكة قال يشترى ويعتق ويدفع اليها بعد مالا ان لم تكن له عصبة فان كانت له عصبة قسم المال بينها
وبين العصبة فضعيف على انه غير معمول به لانه متى دخلت الام لا يرث العصبة فخبره الذي يدل على خلاف المطلق متروك بالاجماع ولذا قال في الاستبصار
اللهم ان تحمله على ضرب من التقية اذا اثبت حرية الام لان العامة يورثونها الثلث والباقي يعطون العصبة ويظهر من بعض المتاخرين الميل الى وجوب
الاشتراء والعتق لو كان له حر وارث بالولاء كمنعم او ضامن جريرة وهو مردود بما ذكرنا ح لو اشترى واعتق ثم ظهر الوارث فالاقرب بطلانهما او نحو
واضح **الخامسة** المتبعض يرث من نصيبه بقدر حريته وكذا يورث منه بلا خلاف يعرف وفي المفاتيح بلا خلاف منا وقيل ظاهر جماعة ان عليه
اجماع الامامية وخالف فيه جماعة من العامة فنفى بعضهم الحكمين والاخر الاخر لنا على الحكمين بعد ظاهر الاجماع ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله
ضعفه بما ذكر انه قال في العبد يعتق بعضه يرث ويورث بقدر ما عتق منه وصحيحة ابن حازم المكاتب يرث ويورث على قدر ما ادى وعلى الاول
ايض بخصوصه ما رواه محمد عن الباقر عليه السلم قال انه يجب بقدر ما فيه من الرقية وحسنة محمد بن قيس في رجل مكاتب كانت تحته امرأة حرة فاوصت عند موتها
بوصية فقال اهل الميراث لا يرث ولا يجيز وصيتها له لانه مكاتب لم يعتق ولا يرث فقضى عليه السلم انه يرث بحساب ما اعتق منه وعلى الثاني ايضا
بخصوصه صحيحة محمد بن قيس قال قضى امير المؤمنين ع في مكاتب توفي وله مال قال يحسب ميراثه على قدر ما اعتق منه لورثته وما لم يعتق منه لاربابه الذين
كاتبوه من ماله وموثقة محمد في مكاتب مات وقد ادى من مكاتبته شيئا وترك مالا وله ولد احرار فقال ان عليا عليه السلم كان يقول يحمل
ماله بينهم وبين مواليه بالحصص وصحيحة العجلي عن رجل كاتب عبدا له على الف درهم ولم يشترط عليه حين كاتبه ان هو عجز عن مكاتبته فهو رد في الرق
وان المكاتب ادى الى مولاه خمسمائة درهم ثم مات المكاتب وترك مالا وترك ابنا له مدركا قال نصف ما ترك المكاتب من شيء فانه لمولاه الذي كاتبه
والنصف الباقي لابن المكاتب لان المكاتب مات ونصفه حر ونصفه عبد للذي كاتبه فابن المكاتب كهيئة ابيه نصفه حر ونصفه عبد للذي كاتب اباه
فان ادى الى الذي كاتب اباه ما بقي على ابيه فهو حر لا سبيل لاحد من الناس عليه وهذه الاخبار وان كانت مخصوصة بالمكاتب الا انه غير ضائر لان العلة
هي عتق البعض كما صرح به في الاخيرة ويشعر به حسنة ابن قيس ايض واما ما في بعض الاخبار الصحيحة وغيرها من ان ولد المكاتب اذا ادى ما بقي على ابيه
كان ما بقي له فلا اطلاق فيه واحتمال ان يكون المراد ما بقي من نصيبه بعيد ويحمل على انه اذا ادى ما بقي على ابيه مما يخصه ثم بقي بعد ذلك شيء كان له لوجود
المقيد وبهذا صرح في التهذيب **فائدة** المراد بارثه بقدر حريته ان تقدر حريته كله وينظر الى ما يستحقه على هذا التقدير فينسب شقصة الحر الى الجميع ويرث
مما يستحقه حرا بهذه النسبة فلو كان للميت ابنان نصف احدهما حر فله الربع ولو لم يكن غيره فله النصف ولو تحرر ثلثا احدهما فله السدس ولو لم يكن
غيره فله الثلث ولو كان له ابنان نصفهما حر فلكل واحد منهما الربع واحتمال التكميل فلكل منهما النصف كاحتمال التنزيل والخطاب فلكل منهما ثلثة
اثمان خروج عن ظاهر النص وكذا في سائر الفروض والحاصل ان التوريث بقدر ما تحرر ظاهر في النسبة والرجوع الى التكميل او التنزيل او الخطاب
خلاف الظاهر المتبادر فلا يصار اليه ثم بعد النسبة والتوريث يكون الزائد لمن بعده من الطبقات ان اتفق لوجود المقتضي وعدم المانع على ما سبق ولو
لم يتفق فلو اتفق وارث مملوك فلو اشترى وورث ان بقي الزائد بقيمته والا ففي شراء الجزء من المتبعض او توريث الامام وجهان خيرهما اخيرهما واما الارث
منه بنسبة الحرية فذكروا في كيفيته وجهين احدهما ان يقسط جميع ما كسبه بجزئه الحر بين مولاه ووارثه بالنسبة فاذا كان نصفه حرا ونصفه رقا فنصف
ما ملكه يكسبه في ايامه للمولى ونصفه للوارث وثانيهما ان جميع ما كسبه بجزئه الحر ملك لوارثه من غير نصيب لمولاه لانه قد استوفى نصيبه بحق ملكيته فما كسبه
ايام رقيته فهو ملك لمولاه ولا سبيل له على ما كسبه في زمان حريته فعلى هذا فالتقسيط بينهما بالنسبة انما هو مخصوص بما اذا كانت تركته مكتسبة بكل السعي
من دون مهاياة والظاهر هو الوجه الاول لان ما اكتسبه في ايام مولاه ملك لمولاه وملكه منحصر فيما اكتسبه في ايامه فلو اختص الوارث بذلك لم يصدق التوريث في
ثم ان الظاهر ان الوجهين انما هو في غير المكاتب المتبعض لانتفاء التقسيط والمهاياة فيه واختصاص جميع ايامه به **السادسة** عدم توريث ام الولد
والمدبر والمكاتب المشروط والمطلق الذي لم يؤد شيئا عن غير المولى فاذا ماتوا فيقا واصح لتحقق الوصف المانع واما عنه اذا كان لاحدهم جهة وراثة فكذلك في
الطرفين اما في الاخير فظاهر والاول فلان الولد المفروض بعد مشخصا جبلها الا انها لذوا ما المدبر فان تعدد الوارث الحر فيرث جميع التركة ان تقدمهم مرتبة او
شاركهم ان ساواهم لانعتاقه بمجرد موت المولى قبل القسمة عن عتقه وان اتحد فلا يرث لعدم صدق العتق قبل القسمة لانتفائها مع الاتحاد كما سبق فيبقى
على الاصل الثابت وهو عدم توريث المملوك والمقارنة لانتقال التركة الى الحر لا تنافيه لكونهما معلولين لعلة واحدة هي موت المولى والانتقال عنه ثانيا

فرع المتبعض بقدر حريته

فى ان المراد بارث المتبعض بقدر الحرية ما هو

الى قاتل شرعي وهو مفقود والاستدلال بمسبوقية الاتفاق بالانتقال كما في المسالك خطاء **الرابع** من الموانع اللعان وهو يقطع ارث الزوجين
والولد المنفي من جانب الاب لا الابن فيرث الابن امه وترثه وكذا من يتقرب به وقرابة الام والزوج والزوجة فان اعترف به بعد اللعان يرثه الولد دون
العكس لورود النص بذلك ويلحق بهذا المقام مسائل **الاولى** اختلفوا في تقسيم تركة المفقود الغائب غيبة منقطعة على اقوال الاول انه
يحبس ماله ولا يورث حتى يتحقق موته او ينقضي مدة لا يعيش مثله اليها عادة وهو مذهب الشيخ في الخلاف والمبسوط والقاضي وابن حمزة والحلي والمحقق في النافع
في اكثر كتبه والشهيدين في اللمعة والمسالك وجعله في التنقيح اولى واحوط وبه كان يحكم والدي العلامة طاب ثراه بل هو المشهور كما في المسالك والروضة
والمفاتيح والكفاية والثاني انه يحبس ماله اربع سنين ويطلب فيها في كل الارض فان لم يوجد قسم ماله بين ورثته واليه ذهب الصدوق والسيد والحلبي وابن
زهرة ونفي البأس عنه في المختلف وقواه في الدروس والروضة واستوجهه في المسالك ومال اليه في المفاتيح وشهره لنسبته لاكثر واختاره في الكفاية وادعى
عليه الاجماع في الانتصار والغنية والثالث انه يحبس الى عشر سنين ثم يقسم من غير طلب ان كان خبره منقطعا لغيبة او لكونه ماسورا ولو كان فقد في عسكر وقد
شهر انه قتل او هلك من كان فيهم او اكثرهم فمضي اربع سنين ذهب اليه الاسكافي والرابع انه يقسم بعد مضي عشر سنين مطلقا نقله في القواعد وشرح
الشرائع والروضة ولم اعثر على قائله والظاهر انه قول الاسكافي ولكنهم تسامحوا في نقل قوله لا استلزامه التقسيم بعد العشر مطلقا او كان المفقود في العسكر
المذكور وخارج عن محل المسئلة من جهة مظنة قتله الخامس انه يدفع المال الى وارثه الملي نقله جماعة من غير تعيين قائله ونسبه في المفاتيح وغيره الى المفيد وكلامه
محتمل لذلك من وجوه فانه قال ولو مات انسان وله ولد مفقود لا يعرف له موت ولا حيوة عزل ميراثه حتى يعرف خبره فان تطاولت المدة في ذلك وكان للميت ورثة
سوى الولد ملاء بحقه لم يكن باس باقتسامهم فان عثر عليه ان اعرف الولد خبر بعد ذلك ولا باس ان يبتاع الانسان عقار المفقود بعد عشر سنين من غيبته وفقده
وانقطاع خبره ويكون البائع ضامنا للثمن والدرك وحاصله انه يجوز ان يدفع الى وارث مورث المفقود الملي ميراثه منه مع ضمانهم بعد تطاول المدة ويجوز
بيع العقار بعد عشر سنين مع كون الثمن للمفقود فان مقتضى ذلك وجوب العزل حتى يجي خبره وبعد طول المدة يجوز اقراضه لورثة مورث المفقود وذلك
غير التقسيم لورثة المفقود ومع ذلك يتقيد بطول المدة والمحكوم به نفي الباس عن ذلك العمل لا تعينه ومع ذلك قول المفيد مخصوص بميراث المفقود من مورثه
دون سائر امواله لو كان له مال الحز الا انه يمكن ان يقال انه لو كان مراده الاقراض او الايداع الذي يجوز للحاكم لم يكن وجه للتخصيص بورثة الميت ثم للاقسام
ان مراده نقل ملكه اليهم وان ضمنوا لو انكشف حياته كما هو المحتمل على القولين الاولين ايضا لو قسم بعد المدة التي لا يعيش او بعد اربع سنين ثم جاء المفقود
بل هو الاظهر كما يأتي وعلى هذا يتحد قول المفيد مع ذلك القول في التقسيم ويمكن ان يكون تخصيصه بورثة الميت لفرض انهم ورثة المفقود ايضا كما هو مقتضى
الاصل وح فيتحد القولان الا في التقييد بطول المدة وعدمه والابعد ان يكون التقييد ايضا مراد القائل بذلك القول فيتحدان راسا وكذا يتحدان مع القول الثاني
الا في تعيين طول المدة والطلب حيث انهما مذكوران في الثاني دون ذلك القول وفي اشتراط الملائة في الوارث دليل الاول اصالة عدم الانتقال
الى الوارث الا بناقل قطعي واصالة بقاء الحيوة الى ان يقطع بالموت واصالة عصمة مال الغير عن التصرف حتى يثبت المبيح له وتوقف العلم بالمشروط على العلم
بالشرط والعمومات الدالة على عدم جواز التصرف في مال الغير وحسنة هشام كان لابي اجير وكان له عندي شيء فهلك الاجير فلم يدع وارثا ولا قرابة وقد ضقت
بذلك فكيف اصنع الى ان قال اني قد ضقت بذلك فكيف اصنع فقال هو كسبيل مالك وان جاء طالب اعطيته ورواية الهيثم ابي روح الى ان قال
الفنادق فينزل عندك الرجل فيموت فجاءة لا اعرفه ولا اعرف بلاده ولا ورثته فيبقى المال عندك كيف اصنع به ولمن ذلك المال فكتب اتركه على حاله **اقول**
الاصول انما يعمل بها لولا الدليل المخرج عنها ولا ما معه كما يدعيه المخالف فلا اثر لها واما الروايتان فهما خارجتان عن محل النزاع لان النزاع في مال عرف
صاحبه وفقد ومورد هما انما هو فيما علم موت صاحبه ولم يعرف له صاحب اخر والقول بانه يمكن ان يثبت حكمه في المطلوب بالاولوية بان يقال اذا وجب
الانتظار في ما لم يعلم حيوة صاحبه ولا وجوده اولا اوجب فيما لم يعلم حيوته مع العلم بوجوده اولا بطريق اولى اذ ليست علته الا احتمال الحيوة او حيوته
مطلقا وانما كان يكون محققة في الاخير اولى من الاول مردود بمنع العلم بانحصار العلة فيما ذكروا وانما هو علة مستنبطة لا عبرة بها هذا مع ان الاولى
ليست واردة في مجهول المالك ايضا بل هي صريحة في انه مال من لا وارث له حيث قال لم يدع وارثا ولا قرابة فهو مال الامام قطعا وليس له مالك
معروف ولا مجهول غيره والظاهر ان المراد بالطالب فيها ايضا الامام نفسه او من يوكله في المطالبة فليس في الرواية دلالة على الحبس بالمال ايضا والثانية
ايضا كذلك فانها واردة فيما لا يعرف انه هل له مالك اولا وسبيل مثل ذلك ايضا سبيل مال من لا وارث له مع ان المامور به فيها الترك على حاله و
لم يذكر فيهما منتهى الترك هل هو حتى يطلب الامام او اربع سنين او عشرا او غير ذلك غايته انه يكون عامة يخصص بالمخصصات الاتية هذا مع انهما
مع ما بمعناهما معارضة باخبار اخر كمرسلة الفقيه وفيها ان لم تجد له وارثا وعلم الله منك الجهد فتصدق به ورواية نصر بن حبيب قلت وقعت عندي مائتا
درهم واربعة دراهم وانا صاحب فندق ومات صاحبها ولم اعرف له ورثة فرأيك الى ان قال اعمل فيها واخرجها صدقة قليلا قليلا حتى تخرج وصحيحة يونس
كنا مرافقين لقوم بمكة وارتحلنا عنهم وحملنا بعض متاعهم بغير علم وقد ذهب القوم ولا نعرفهم ولا نعرف اوطانهم الى ان قال فقال بعه واعط ثمنه
اصحابك قال فقلت جعلت فداك اهل الولاية فقال نعم ورواية هشام كان لابي اجير كان يقوم في رحاه وله عندنا دراهم وليس له وارث فقال
ابو عبد الله عليه السلام يدفع الى المساكين الى ان قال بعد المسئلة ثالثا تطلب له وارثا فان وجدت له وارثا والا فهو كسبيل مالك الى ان قال يوصي بها فان
جاء لها طالب والا فهو كسبيل مالك الى غير ذلك وقد يستدل عليه ايضا بصحيحة ابن وهب عن الصادق ع في رجل كان له على رجل حق ففقده ولا

اختلفوا في تقسيم المفقود الغائب على اقوال

يدري

كتاب الفرائض والمواريث

تدري اين يطلبه ولا يدرى احي هو ام ميت ولا يعرف له وارثا ولا نسبا ولا ولدا قال اطلب قال ان ذلك قد طال فانصدق به قال اطلبه وصحيحة هشام قال سأل خطاب الاعور ابا ابرهيم عليه السلم وانا جالس فقال انه كان عند ابي اجير يعمل عنده بالاجر ففقدناه وبقي له من اجره شيء ولا نعرف له وارثا قال فاطلبه قال قد طلبناه ولم نجده قال فقال مساكين وحرك يديه قال فاعاد عليه قال اطلب واجهد فان قدرت عليه والا فهو كسبيل مالك حتى يجيء له طالب فان حدث بك حدث فاوص به ان جاء له طالب ان يدفع اليه وفيهما مضافا الى ما مر من الخروج عن محل النزاع انهما لا يدلان على مطلوبه لانه امر بالطلب ولم يحكم في الاولى على قدر الطلب وعلى ما بعد الياس وفي الثانية حكم بانه كسبيل ماله بعد الياس حتى يجيء طالب اي من الامام ولا اقل من احتماله هذا مع انه لو قطع النظر عن جميع ذلك فدلالتهما موقوفة على ان يكون المستتر في اطلب والبارز في اطلبه راجعين الى المفقود دون الوارث ولكنه يحتمل ان يكونا راجعين اليه دون مزوج فلا دلالة لهما على المطلوب بل يكونان دالين على خلافه نعم يمكن ان يستدل لذلك القول بموثقتي اسحق الاتيتين في دليل القول الخامس الامرتين بعزل نصيب الغائب المفقود حتى يجيء ولا ينافيه حكم فيهما بالاقتسام بين ورثة مورثه مع ضمانهم له لانه نوع اقتراض لا ينكره ارباب هذا القول مع المصلحة الآتي فيه ما مر ويأتي من انه لو كان المراد الاقتراض لما كان وجه للتخصيص والتقسيم احتج الثاني بالاجماع المنقول وبان التربص على هذا الوجه مقتض لاعتداد زوجته عدة الوفاة بالاجماع وعصمة الفروج اهم من عصمة الاموال فاذا جاز لزوجته ان تنكح غيره بعد انقضاء تلك المدة مضافا الى العدة فليجز قسمة امواله بطريق اولى وبموثقة اسحق بن عمار المفقود يتربص بماله اربع سنين ثم يقسم وموثقة سماعة المفقود يحبس ماله عن الورثة قدر ما يطلب في الارض اربع سنين فان لم يقدر عليه قسم ماله بين الورثة **اقول** الدليلان الاولان وان كانا ضعيفين اما الاول فلان الاجماع المنقول لا حجية فيه عندنا اصلا كما بينا في الاصول سيما مع مخالفة اكثر الاصحاب ومعارضته بدعوى الشهرة من جمع اكثر من المدعين للاجماع واما الثاني فلانه ان اريد انه يدل على الحكم بموته فيجب تقسيم امواله فهو ظاهر الفساد لانه لو دل على ذلك لما احتاج الى طلاق من الولي او الوالي مع ان المذكور في اكثر الاخبار المشهورة بين الاصحاب الاحتياج اليه والاعتداد بعدة الوفاة يمكن ان يكون تعبدا بل هو كذلك وان اريد ان جواز فسخ نكاح زوجته وان لم يكن للحكم بالموت يدل على جواز قسمة امواله بطريق اولى فالاولوية بل المساواة ممنوعة لجواز ان يكون لجواز الفسخ داع وضرورة لم يكن للقسمة كتضرر الزوجة لاحتياجها الى النفقة وامثالها الا ترى انه ينفسخ النكاح او يجوز فسخه بامور لا يوجب شيئا منها قسمة الاموال ولكن الخبرين معتبران حجتان لوجودهما في الاصول المعتبرة وكونهما من الموثق الذي هو بنفسه حجة بل وصف الاول بعض الاجلة بالصحة ومع ذلك منجبران بالاجماعين المنقولين وبعمل طائفة من اجلة القدماء ولا خفاء في دلالتهما ايض في الجملة الخبرية فيهما للارشاد واراءة الحكم اي الحكم كذلك و

في بيع الربع من الارثات

احتج الثالث والرابع بصحيحة علي بن مهزيار عن دار كانت لامرأة وكان لها ابن وبنت فغاب الابن بالبحر وماتت المرأة فادعت ابنتها ان امها كانت صيرت هذه الدار لها وباعت اشقاصا منها وبقيت في الدار قطعة الى جنب دار رجل من اصحابنا وهو يكره ان يشتريها لغيبة الابن وما يتخوف من ان لا يحل له شراؤها وليس يعرف للابن خبر فقال لي ومنذ كم غاب قلت منذ سنين كثيرة فقال ينتظر به غيبة عشر سنين يحل شراؤها قال نعم والروايتان لم تدل على التفصيل الذي ذكره الا انه يمكن ان يكون وجه الجمع بينها وبين روايتي سماعة واسحق وفيه انه لا يلزم من جواز بيع حصة من الدار بعد العشر جواز تقسيم تركته بعده لجواز ان يكون تجويز بيعها لادعاء البنت كونها معه عدم ظهور منازع في عشر سنين فيمكن ان يكون تسويغ البيع لذلك وان بقي الغائب على حجته ولا ينافيه الحكم بالتاخير الى تلك المدة لاحتمال كونه من باب الاحتياط كما قيل او لان الارض التي تركها صاحبها في هذه المدة يزول حقه عنها وان لم يكن مفقودا ويدل على ذلك ما ورد في اخبار متكثرة من ان من ترك ارضا في ثلث سنين فلا حق له او يكون بيعها لصونها من البوار فيكون ثمنها للمفقود كما قاله المفيد فانه ليس فيهما ما يدل على انتقالها الى البنت وللحاكم بيع مال الغائب للمصلحة فكيف بالامام عليه السلم على انه لو تم لم يثبت منه الا جواز بيع الدار بعد العشر دون التفصيل الذي ذكره ولا دليل عليه والجمع لا يفيده ولو قطع النظر عن جميع ذلك وقلنا بدلالة الرواية يكون شاذة غير صالحة للحجية حجة الخامس على ما ذكره موثقة اسحق بن عمار عن رجل كان له ولد فغاب بعض ولده فلم يدر اين هو ومات الرجل كيف يصنع بميراث الغائب عن ابيه قال يعزل حتى يجيء قلت فقد الرجل ولم يجيء فقال كان ورثة الرجل ملاء بماله اقتسموه بينهم فاذا هو جاء ردوه عليه وقريبة منها موثقته الاخرى وفيه انها لا تدل على مطلوبه من تقسيم بين وارث المفقود اصلا نعم يدل على جواز الاقتسام بين ورثة مورثه مع ضمانهم له وهو راجع الى الاقراض او الايداع ومن يقول بوجوب التربص الى زمان لا يعيش مثله فيه لا شك في جواز اقراض ماله او ايداعه للحاكم مع كون المستقرض والمستودع مليا سيما مع طول المدة وخوف الضياع وهذا ايض نوع اقراض او ايداع فيكون جائزا وعلى هذا فيكون قوله اقتسموا في الروايات محمولا على الاباحة او الارشاد الا ان يقال انه لو كان الغرض الاقراض ونحوه لم يكن وجه للتخصيص بالورثة ولا للاقتسام سيما قد يكون المال من الضياع والعقار والحيوانات التي لها اجارة وغلة ومنفعة ولم يحكم بردها ايض وهو خلاف مصلحة الغائب قطعا فالمراد التمليك والتقسيم لهم واما التخصيص بورثة المورث فيمكن ان يكون لاجل عدم وجود وارث اخر للابن لو يكون المراد بالرجل هو الابن واما الرد حين مجيء خبره فلا ينافي التمليك كما ياتي ولكن بعض ما ذكر مجرد احتمال لا يكفي في مقام الاستدلال فتامل ثم **اقول**

في تحقيق الحق في المسئلة ومختار المصنف

هذا غاية ما ذكر في المسئلة من الاستدلال والتحقيق الحق فيها ان نقول انه قد ظهر ان الاقوال فيها خمسة او ستة بجعل قول المفيد قولا ثانيا وان الثالث والرابع والخامس منها ليس لها دليل اصلا ومع ذلك هي شاذة مخالفة لظاهر الاجماع فالثلثة ساقطة من البين قطعا وكذا السادس لما ذكر اخيرا فالخبر الدال عليه لشذوذه ليس بحجة مع انه قد عرفت ما فيه من ضعف الدلالة للاحتمالات المذكورة مضافا الى انه غير مقيد بطول المدة

منها م
ليله

ولم يقل باطلاقه احد مخصوص بحصة من ميراثه فلا يفيد في غيرها فبطل ان هذا القول ايضا ظاهر فبقي اثنان القول التربص حتى يعلم موته عادة و
التام كما صرح به في ضمنه ايضا محضه في الاصول المذكورة لما عرفت من حال الاخبار التي ذكروها دليلا له والاصول يجب رفع اليد عنها مع الدليل المخرج وهو
موجود وهو موثقتا اسحق وسماعة المذكورتين دليلا للقول الثاني وجعلهما من الاخبار الموهومة المرجوحة كما في قع مما لا وجه له كيف وهما معتضدتان
بعمل اجلاء الاصحاب وبالاجماعين المنقولين وبما دل على حكم الزوجة وليس في الادلة التي يدفع بها الاصول الكلية في كثير من الموارد ما اقوى منهما و
الشهرة المدعاة في كلام جماعة ليست الا شهرة متأخرة كما صرح به جماعة منهم صاحب الكفاية ومثلها لا يوجب المرجوحة سيما اذا كان في مقابلها
وعمل الاجلة ولما موثقتا اسحق اللتين اشرنا اليهما فقد عرفت ما فيهما من الاحتمالات المنافية للاستدلال مع انه لو قطع النظر عنها لكان بالمفهوم على
انه اذا لم يجئ حتى مضت المدة التي يعيش فيها عادة لم يرد المال وان علم حيوته بعد موت مورثه وكان له وارث آخر ولا يقول به ارباب القول بالتربص ومع
قطع النظر عن ذلك ايضا يكونان اعم مطلقا من الموثقتين اللتين هما دليلان للقول الثاني لان مفاد الاوليين الابقاء حتى يجئ سواء مضى اربع
سنين مع الطلب او بدونه ومقتضى الاخيرتين الابقاء الى اربع سنين ثم التقسيم فيجب تخصيصهما بهما الثاني التربص اربع سنين ثم التقسيم ودليله الموثقتان
المذكورتان فيه ولا معارض لهما كما فيهما فيتعين العمل بهما وبهما يندفع الاصول المذكورة ويخصص ما يحتمل عمومه ومنه يظهر ان الاقوى هو القول الثاني بلا اشكال

في جواز تقسيم تركة الغائب بعد اربع سنين

فروع ا مقتضى اطلاق احد الموثقتين جواز التقسيم بعد الاربع سنين مطلقا من غير تقييد بالطلب والفحص عن المفقود والاخرى وان كانت
مقيدة بالطلب لكنها تضمنها الجملة الخبرية القاصرة عن افادة اللزوم والوجوب لا يوجب تقييد الاولى بعنوان اللزوم بل غايتها الرجحان بل فيها كلام
او لان المذكور فيها انه يحبس له قدر ما يطلب في الارض اربع سنين وهو كما يمكن ان يكون قوله اربع سنين متعلقا بقوله يطلب في الارض اربع سنين
وهو كما يمكن ان يكون قوله اربع سنين متعلقا بقوله يطلب ظرفا له يحتمل ان يكون بدلا للقدر ويكون المعنى انه يحبس ماله قدر ما يطلب المفقود في الارض
فيما هو المعهود لامر زوجته وهو اربع سنين فيرجع المعنى الى الحبس اربع سنين من غير تقييد وهذا معنى واضح مناسب لذكر لفظ القدر ويكون
التعبير بذلك لبيان ان التقدير بهذا القدر لانه الذي قدر لطلبه لخلاص زوجته وانه مظنة لوصول خبر منه فيما يطلب لامر الزوجة وعلى هذا فيكون هذه
ايضا مطلقة الا ان الظاهر من القائلين بذلك القول انعقاد اجماعهم على التقييد فيجب تقييد الاطلاق ولكن مقتضاه الاقتصار في التقييد على ما علم
الاجماع فيه ب الظاهر من الامر بطلب شيء اختصاصه بما اذا كان ذلك الامر يحتمل الحصول بل مظنونه لو طلب بل هذا مقتضى معنى الطلب عرفا بل العقل
والمتبادر منه فلا طلب فيما يكون مأيوسا عن الوصول اليه ويعلم عدم حصوله ولازم ذلك اختصاص التقييد بالطلب بما اذا كان مظنون الوصول
اليه ولا اقل من احتماله وذلك ايضا مقتضى ما ذكرناه من لزوم الاقتصار في التقييد بما علم الاجماع فيه ولا يعلم ذلك في صورة اليأس فلا حاجة فيها الى
الطلب ثم يحبس الاربع ح امتثالا لظاهر النص واتباعا للاصل ولا حاجة الى جعل مبدء التربص من حين طلب الوارث او تاجيل الحاكم بل يكفي مضي هذه
المدة من حين الفقد لصدق الحبس سنين وكذا لا يحتاج الى الطلب فيما لم يمكن الطلب كما اذا فقد في صقع لم يمكن الوصول الى ذلك الصقع لمانع لعدم
العلم بالاجماع على التقييد ح ايضا بل لو قلنا برجوع الضمير المجرور في قوله في الموثقة الثانية فان لم يقدر عليه الى الطلب دون المفقود يثبت من الموثقة ذلك م
ايضا ولكنه لكونه احتماليا بل مرجوحا لا يصلح للاستدلال به ولو امكن الطلب في بعض النواحي دون بعض يجب الطلب فيما يمكن ولا يحتاج الى الطلب في
ولو حصل الفراغ منه في ما دون الاربع يتربص في الباقي منها من غير طلب كذا لو حصل اليأس في اثناء الاربع بل الكلام في لزوم طلب فيما بقي من الاربع
اذا علم اولا عدم امكان الاكمال او حصول اليأس قبل الاكمال مجال الا ان الاحتياط في الطلب ج مقتضى ما ذكرنا من معنى الطلب انه لو احتمل الوصول
اليه في ناحية مخصوصة دون غيرها يكفي الاقتصار على الطلب فيها من غير حاجة الى الطلب في سائر الاصقاع والنواحي ويستأنس لذلك بالاخبار الواردة
في طلب الخلاص من زوجته كصحيحة الحلبي المفقود اذا مضى له اربع سنين بعث الوالي او يكتب الى الناحية التي هو غائب فيها فان لم يوجد له اثر امر الوالي وليه
الحديث وصحيحة الحلبي عن المفقود كيف يصنع بامرأته الى ان قال فان رفعت امرها الى الوالي اجلها اربع سنين ثم يكتب الى الصقع الذي فقد فيه فيسأل
عنه فان خبر عنه بحيوة صبرت وان لم يخبر عنه بشيء حتى يمضي الاربع سنين دعي ولي الزوج المفقود الحديث د اللازم في الطلب ما يسمى طلبا عرفا وهو كما
يحصل بانفاذ شخص او اشخاص الى تلك الناحية او النواحي ليستخبر عنه كذلك يحصل بانفاذ الكتب اليها او امر من فيها بالفحص وبالجملة لا يلزم نصب شخص مخصوص او
اشخاص كذلك لذلك الامر بل يحصل بكل ما يسمى طلبا وكذا لا يلزم السؤال في تلك الناحية عن كل بيت بيت فيها او كل زاوية وجبل وقرية بل يكفي ما يصدق
عليه الطلب في تلك الناحية ه الحق عدم اشتراط رفع الامر هنا الى الحاكم وحصول ضرب الاجل والفحص والطلب عنه بل يكفي حصوله من كل شخص للاصل والرجوع
الى الحاكم في امر زوجته لتوقف التطليق او الامر بالانفاق عليه وليس هنا كذلك نعم الاولى والاحوط الرجوع اليه مع الامكان وبدونه الى العدل او العدل
وحصول ذلك باطلاعه و مبدء الاربع حين الفقد مطلقا ان لم يكن هناك طلب للاطلاق وحين الشروع في صورة لزوم الطلب ليصدق الطلب في الاربع
ز لو احتاج الطلب الى مؤنة لا يجوز اخذها من مال المفقود للاصل بل هو على طالبه ح لو قسمت التركة بعد الاربع مع الطلب او بدونه فيما لا يحتاج
اليه ثم جاء المفقود فان لم يكن عين المال باقية بل اتلفه الورثة فلا تسلط له عليهم لانه اتلاف باذن الشرع والاصل عدم الضمان وكذا ان بدلوا
العين باعيان اخر باقية لاصالة عدم تسلطه على تلك الاعيان الباقية وان كانت العين باقية كلا او بعضا فمقتضى التقسيم وان كان تمليكها للوارث
حيث انه المتبادر من التقسيم للورثة دون الايداع او الاقراض الغير المتوقفين على الطلب ولا المقصورين على الوارث بل الظاهر كونه اجماعيا و

في بيان وجوب الفحص عن الطالب واتصال الوصول الى الغائب

لو قسمت التركة بعد الاربع ثم جاء المفقود فلا ضمان على الورثة عند تلف المال

الاصل

الاصل عدم الانتقال عند الانباء قبل شرعي الا ان مقتضى عموم موثقتي اسحق الاخيرتين الشاملتين لما اذا كانت ورثة الميت وورثة المفقود ايضا ولما اذا كان بعد الفحص ايضا لزوم الرد الذي هو الظاهر في رد خصوص العين الباقية لو جاء المفقود بنفسه فيجب العمل بهما ولا يتوهم انه على ذلك يشترط ملاءة الوارث لاشتراطها فيهما لاحتمال كون اشتراطها لاجل الاطلاق فيهما فيكون التقسيم قبل الفحص لورثة الميت مطلقا مشروطا بالملاءة فتامل ط ه المفقود بينهم بعد الاربع الواقعة بعد الطلب او مطلقا لورثته حين انقضائها لانهم الوارث ح دون الوارث حين الفقد او قبل الاربع ى لو لم ينهض احد للطلب مع امكانه لا يجوز القسمة الى ان يمضي مدة لا يعيش مثلها عادة كما يقوله ارباب القول الاول والوجه واضح ويقسم ح بين ورثته في ذلك الزمان كما ياتي يا المرجع في انقضاء زمان لا يعيش مثله فيه على القول بالتربص الى انقضائه او اذا لزم التربص لعدم النهوض للطلب مع الامكان الى العادة وهو يختلف باختلاف الازمان والاصقاع وقد قدره الجمهور بمائة وعشرين سنة وقال في المسالك والظاهر الاكتفاء في زماننا بما دونها فان بلوغ العمر مائة سنة الان على خلاف العادة اقول الاكتفاء بما قدره الجمهور مما لا شك فيه واما بالمائة فلا يخلو عن اشكال وذلك لان الظاهر وان منع من العيش الى المائة ولكن الظاهر لا يرجح عندي على الاصل اذا تعارضا الا اذا افاد العلم العادي بخلافه وافادته هنا فيها غير ظاهر لكنه يفيده في المائة والعشرين قطعا بل فيما دونها ايضا كالمائة والعشرة وما فوقها نعم من يرجح الظاهر على الاصل مطلقا او فيما اذا افاد ظنا مساويا لما يفيده الاصل او اقوى منه يجب ان يكتفي بالمائة بل بما دونها بقليل يب مبدء هذا التقدير وقت التولد دون الغيبة والوجه ظاهر ولو اشتبه وقته يؤخذ بالمتيقن لاصالة تاخر الحادث يج اذا انقضت هذه المدة يرثه من يرثه من الموجودين حين الانقضاء دون الغيبة اذ لا ميراث الا للوارثين ه الموجودين بعد الموت وانقضاء المدة قائم مقامه ولان انتقال الارث الى الوارث موقوف على العلم بموت الموروث وحياة الوارث والاول منتف قبل الانقضاء والثاني بعده بالنسبة الى من فرض موته من الورثة الموجودين قبله بل لو مات من يرثه غائب عزل نصيبه فان بان حيا اخذه او ميتا بعد موت موروثه دفع الى ورثته وقبله رد الى ورثة موروثه وان مضت المدة ولم ينكشف حاله فكما في التحرير يرد الى ورثة موروثه لاشتراط انتقال التركة اليه بحيوته بعد موت الموروث والعلم بالمشروط مشروط بالعلم بوجود الشرط وهو منتف للشك في حيوته حين موت موروثه ويعارض بان الانتقال الى غيره مشروط بموته قبله للعلم بحيوته اولا والعلم بالمشروط مشروط بالعلم بوجود الشرط وهو منتف للشك في موته قبله على ان الشرط في الاول مستصحب فيترتب عليه مشروطه فان قيل استصحاب الشيء لا يوجب العلم بوجوده قلنا ان اريد وجوده الواقعي فعدم ايجاب الاستصحاب للعلم به مسلم وان اريد وجوده الشرعي اي ما كان في حكم الموجود شرعا فغير مسلم والاحكام مترتبة على الوجود الشرعي دون الواقعي وايضا معنى الاستصحاب الذي هو حجة شرعية اما الحكم بوجود ما علم وجوده سابقا بعد الشك في وجوده او الحكم بترتب الاحكام الشرعية المعلقة عليه وان كان وجوده مشكوكا فيه وكلما كان يستلزم ترتب المشروط الشرعي عليه اما الثاني فظاهر واما الاول فلان الاحكام المعلقة على الشيء من لوازمه والحكم بوجود الملزوم يستلزم الحكم بوجود اللازم وايضا لو كان هذا الشك معتبرا لزم نقض اليقين بالشك مع انه لا ينقض اليقين بالشك ابدا وايضا لو لم يوجب الاستصحاب طرد هذا الشك ونقضه وعدم الاعتناء به لزم عدم حجيته في موضع اصلا اذ لو لم يوجبه لكان لاجل انه لا يوجب الحكم بالوجود ولا يترتب الحكم فانه لو استلزم احدهما لما بقي للشك مجال واذا لم يوجب شيئا منهما لما كان حجة اما في الموضوعات فلان كل حكم معلق على شيء فانما هو معلق على وجوده فاذا لم يفد الاستصحاب الحكم بوجوده ولا ترتب الحكم عليه لما افاد فائدة اصلا واما الحكم بعد تحقق ما اشترط على عدمه فانما هو ليس للاستصحاب بل لعدم العلم بالشرط واما في نفس الاحكام فلان معنى استصحابها الحكم بوجودها بعد الشك فيه فاذا لم يفد الاستصحاب في ذلك فكيف يستصحب وايضا اصالة تاخر الحادث يؤيد تاخر موته عن موت موروثه وعلى ما ذكر ان القول بالانتقال الى ورثة المفقود هو اقرب الى الحق قال في التحرير وكذا لو علمنا موته قبل الانقضاء ولم نعلم هل مات قبل الموروث او بعده ويعلم ضعفه مما ذكرنا الثانية الحمل يرث حيث يحكم بالحاقه بالميت قطعا او شرعا ان انفصل حيا ولو ولد ميتا لم يرث اما الاول فيدل عليه بعد ظاهر الاجماع ه عموما الارث والمستفيضة من الاخبار كصحيحة ربعي في المنفوس اذا تحرك ورث لانه ربما كان اخرس والمنفوس هو المولود الذي لم يستهل ولم يصح و الاخرى في السقط اذا سقط من بطن امه فتحرك تحركا بينا يرث ويورث فانه ربما كان اخرس وموثقة ابي بصير اذا تحرك المولود تحركا بينا فانه يرث ويورث فانه ربما كان اخرس وصحيحة الفضيل قال سأل الحكم بن عتيبة ابا جعفر عن الصبي يسقط عن امه غير مستهل ايورث فاعرض عنه فاعاد عليه فقال اذا تحرك تحركا بينا ورث فانه ربما كان اخرس والروايات الاتية الدالة على ان المستهل يرث ويورث واما ما ورد في بعض الاخبار من اشتراط الارث باستهلاله كصحيحة ابن سنان لا يصلى على المنفوس وهو المولود الذي لم يستهل ولم يصح ولم يورث من الدية ولا من غيرها واذا استهل فصل عليه وورثه وروايته في المنفوس فلا يرث من الدية شيئا حتى يصيح ويسمع صوته ورواية السكوني يورث الصبي ويصلى عليه اذا سقط من بطن امه فاستهل صارخا فاذا لم يستهل صارخا لم يورث ومضمرة ابن عون في المنفوس لا يرث من الدية شيئا حتى يستهل ويسمع صوته فلا يصلح للمعارضة لما مر لشذوذها المخرج لها عن الحجية بالمرة حتى قيل انه لم يعمل بها احد على ترك العمل بها وهو كذلك ومع ذلك فهي مرجوحة عند المعارضة لموافقتها العامة كما صرح به الشيخ و كثير من الطائفة ويومي اليه اشعر من ابن عتيبة او لا كالتي في صحيحة الفضيل المتقدمة ويدل عليه ايضا الامر بالصلوة عليه في صحيحة ابن سنان ورواية السكوني المتقدمتين وكذا التعليل في الاخبار المتقدمة بقوله فانه ربما كان اخرس فان المتبادر منه انه رد على جماعة يقولون باشتراط الصياح والاستهلال والجمع بين الاخبار بالتخيير فهو ينافي ما يستفاد من الاخبار الاخيرة من عدم التوريث قبل الاستهلال وحمل الاخيرة على الارث من الدية كما ذكره في

الاربع م

الوالى كان حسنا او لا صحيح ابن سنان المصرح بعدم ارثها من الدية ولا من غيرها قبل الاستهلال حيث ان روايته والمضمرة خاصتان بالنسبة الى سائر اخبار الطرفين واما التصحيح فليس احتجها فى الدية وغيرها الا بالايلام ذلك الجمع ولعله لم يلتفت اليها لما ذكره من اختلاف النسخ فيها وانها فى بعض النسخ لم يورث من الدية ولا من غيرها ولكن مع ذلك ايضا لا يمكن المطرح ذلك الجمع لما عرفت من شذوذ تلك الاخبار وعدم وجود قائل بذلك التفصيل ولما اليا في فيدل عليه بعد ظاهر الاجماع ايضا مفاهيم الاخبار المتقدمة وما روى عن النبى صلى الله عليه واله انه قال السقط لا يرث ولا يورث فخرج المتحرك بالدليل فبقى غيره ولذا يستدل عليه ايضا بعدم صلاحية الميت للمالكية وفيه كلام **فروع** الا يشترط استقرار حيوته بحيث يمكن ان يعيش فلو سقط بجناية وتحرك حركة المذبوح ورث بلا خلاف يعرف لاطلاق الروايات بل عمومها ولتصريح صحيحة الفضيل المتقدمة بان المسقط اذا تحرك تحركا بينا يرث والغالب في السقط عدم استقرار الحيوة وقد ينسب الخلاف الى ظاهر الشرائع وهو غير ظاهر لان الحكم في الاخبار وجودا او عدما او منطوقا او مفهوما وان كان معلقا على الحركة ولكنهم صرحوا بان المعتبر في الحركة الموجبة للارث هي الحركة الدالة على الحيوة المعبر عنها بالحركات الارادية دون غيرها كالتقلص والاختلاج وادعوا الاجماع على ذلك ويدل عليه تقييد الحركة فى اكثرها بالبينة فان الحركات الغير الدالة على الحيوة لا يكون بينة ويدل عليه ايضا قوله فى بعضها كان اخرس فانه لولا اناطة الحكم بالحيوة لكان قوله هذا لغوا **ج** لو لم يعلم حركته الدالة على الحيوة لم يرث وان لم يعلم عدم التحرك ايضا لاشتراط الارث بها فى الاخبار المذكورة فيه عند موت المورث بل لو كان نطفة ورث بشرطه بلا خلاف يعرف لاطلاق الروايات واصالة عدم الاشتراط **د** تحركه فى البطن لا يوجب ارثه اذا انفصل ميتا لاناطة الارث بحركة المولود او السقط وما دام فى البطن لا يصدق عليه ذلك فينفى ما شرح لعموم المفهوم **و** الحكم وجودا وعدما يبنى ما اذا كان الولد في اقصى مدة الحمل او ما دونها وما اذا تولد تاما سويا كامل الخلقة او لا وما اذا كان خروجه بنفسه او بسبب خارجي كضرب او سقط للاطلاق **ز** صرح جمع من الاصحاب باشتراط حيوته عند تمام الانفصال فلو خرج بعضه حيا ومات قبله لم يرث ولعل وجهه عدم صدق المنفوس والمولود والسقط والصبي الا على المنفصل تماما فمن مات قبل تمام الانفصال لا يكون داخلا تحت المفاهيم فيمنع وايضا انتقال المال من الميت الى غيره يحتاج الى دليل خرج من انفصل تماما حيا بالاجماع والاخبار فبقى الباقي وخروج البعض من الاخبار يتوقف على صدق الالفاظ المذكورة عليها وهو غير ثابت كصدق الولد والابن والبنت الثابت ارثهم بالايات **ح** لو مات عقيب انفصاله حيا كان نصيبه لورثته والوجه ظاهر **ط** الحمل كما يحجب عن الارث الى ان ينفصل وينكشف الامر كذلك يحجب غيره من الوراث على قدر حجب ذكرين موجودين الى ان ينكشف ويستبين امره فلو كان الوارث ممن لا يرث مع الولد يحجب مطلقا كالاخ ولو كان ممن ينقص نصيبه معه يمنع عن الزائد كالابوين والزوجين ولو كان ولدا واحدا او متعددا منع عن نصيب ولدين ذكرين ولو كان مع الولد الواحد احد الزوجين او الابوين او كلاهما لم يكن حجب مطلقا كما لا يخفى اما اصل الحجب فلان انتقال ما يرثه الحمل على تقدير انفصاله حيا الى غيره اذا كان هناك حمل مشروط بانفصاله ميتا اذ لولاه لم ينتقل اليه وانفصاله ميتا غير معلوم فكذلك انتقال ما يرثه الى غيره لان العلم بالمشروط يتوقف على العلم بالشرط ثم انتقاله الى الحمل ايضا كان مشروطا بانفصاله حيا وهو ايضا غير معلوم فيجب تركه الى ان يستبين الامر فان قيل المسلم هو اشتراط الانتقال بعدم الانفصال حيا لا بالانفصال ميتا قلنا لو كان كذلك لكان الانتقال الى الحمل لو انفصل حيا انتقالا من الوارث اليه لا توريثا مع ان الاخبار مصرحة بالتوريث فانفصاله حيا كاشف عن سبق الانتقال فان قيل وجود الوارث وهو غير الحمل يقيني وتحقق المانع وهو انفصاله حيا مشكوك فيه فيجب الحكم بانتقاله اليه الى ان يعلم المانع قلنا تيقن وجود الوارث لم لتوقفه على العلم بعدم انفصاله حيا فان قيل ادلة اثبات وارثية مطلقة بالنسبة الى ما نحن فيه قلنا اخبار وارث الحمل قيدتها فان قيل المخرج بالتقييد هو صورة الانفصال حيا لا غير وهو غير معلوم فيما نحن فيه فلا يحكم بخروجه حتى يثبت المخرج قلنا نسلم ان المخرج انما هو صورة الانفصال حيا ولكن خروج هذه الصورة لا يختص بهذه الحالة ايضا بمعنى ان يكون غير الحمل وارثا قبل الانفصال وخرج عن الوارثية بعده بل فى هذه الصورة ينكشف الخروج السابق فقبل الكشف لا يعلم ان هذا هل هو من الفرد المخرج ام لا فان قيل الاصل عدم خروجه قلنا هذا انما يصح فيما اذا شك فى عروض فرد معين واما اذا علم عروضه لفرد معين ولم يعلم ان هذا الفرد هل هو الفرد المخرج ام لا فلا يصح بالاطلاق بل يجب الرجوع الى ما نيط به الخروج فان كان مخالفا للاصل او الاستصحاب غير ثابت بدليل آخر من ظاهر او غيره يصح اجراء اصل العدم فيه والا فلا والانفصال حيا لا يخالف الاصل كما لا يخفى واما الحجب عن نصيب الذكرين فلاحتمال وجودهما فلا يعلم انتقال قدر نصيبهما الى الوارث واما الزائد عنهما وان كان محتملا عقلا الا ان العادة تابى عنه **الثالثة** من مات وعليه دين يستغرق التركة فمذهب الشيخ فى ف والمحقق فى يع والحلي فى السرائر والشهيد واكثر الاصحاب كما فى المسالك والكفاية الى انها لا ينتقل الى الورثة بل هي باقية على حكم مال الميت سواء كان الدين مساويا لها او زائدا عليها وذهب الفاضل فى ميراث القواعد وثاني الشهيدين فى المسالك وجماعة الى انتقالها اليهم مطلقا لكنهم ممنوعون من التصرف فيه الى ان يوفى الدين منها او من غيرها او ضمانهم مع رضاء الديان واستقربه فى التحرير وحكى عن ظاهر الجامع والاقوى هو الاول لنا ان انتقالها اليهم ليس الا بالارث ولا توريث هنا لانه لا يكون الا بعد الدين ولذا كان الدين مساويا لها او اكثر لم يبق منها شئ بعده حتى يورث لما انه لا توريث الا بعد الدين فبالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى في مواضع من بعد وصية يوصي بها او دين واما السنة فكثيرة منها صحيحة سليمان بن خالد المتقدمة فى وارث الدية حيث دلت بمفهوم الشرط على انه اذا كان على المقتول دين لا يرث الورثة الدية فلا ينتقل اليهم اذ لا ناقل سوى التوريث وحسنة محمد بن قيس ان الدين قبل الوصية ثم الوصية على اثر الدين ثم الميراث بعد الوصية فان اول القضاء كتاب الله ثم وخبر السكوني اول شئ يبدأ به من المال الكفن ثم الدين ثم الوصية ثم الميراث وقريب منه خبر الاخوة وخبر الحناط باق

بقية

كتاب الفرائض والمواريث

بقاء الملك بلا مالك مستحيل والميت غير مالك والديان لا يملكه اجماعا فتعين الوارث وحملوا الاية والروايات على ان الملك المستقر الغير الممنوع معه من التصرف فيه بعد الدين والوصية والجواب ان هذا اجتهاد في مقابلة النص واستحالة بقاء الملك بلا مالك مطلقا ممنوعة نعم يستحيل الملك على الوجه الذي تقدم ويكون في حكم مال الميت واما معه فلا كيف وقد جوزه جمع كثير من الاصحاب والحاصل ان الملك يستحيل ان لا يكون لها مالك ولا في حكم مال الميت بل يجب تحقق احدهما والثاني فيما نحن فيه متحقق وبعبارة اخرى لا ريب في ان المراد باستحالة بقاء الملك بلا مالك ليس استحالته عقلا اذ لا يترتب عليه محال ولا ينكره العقل اصلا فيكون المراد استحالته شرعا والاستحالة الشرعية لا تثبت الا بدليل شرعي ولا دليل من نص او اجماع على الاستحالة المطلقة وحمل الاية على الملك المستقر انما يصح لو ثبت ناقل موجب للملك المتزلزل وهو غير ثابت وظهور اللام في المستقر لو سلم لا يفيد ايضا لانتفاء ما يدل على المتزلزل لامكان القول بهذا الظهور في جميع ما يدل على ثبوت الارث فيبقى المال على اصله اي يكون في حكم مال الميت ويظهر فائدة الخلاف في النماء المتجدد بين الموت واداء الدين فعلى ما اخترناه يتبع العين في تعلق الدين به وتقديمه على حق الوارث لو لم تف التركة به لان النماء تابع للعين وعلى القول الاخر يكون للوارث مطلقا وقيل ان الفائدة تظهر ايضا فيما اذا اراد الوارث اخذ التركة واداء الدين من غيرها فعلى الاول ليس لهم ذلك بل يتعين عليه تسليمها الى الديان وعلى الثاني له الخيار بين تسليمها وبين اداء الدين من غيرها وهو حسن لو لم يثبت الاجماع على خيار الورثة وقد يتحقق بظهور ما ايضا فيما اذا كانت التركة دارا ولم يكن للوارث دار اخرى غيرها ولا شيء اخر فعلى الاول يكون الديان مسلطين على اخذها وعلى الثاني ليس لهم ذلك لانه بعد انتقالها الى الوارث تكون مسكنا ولا يؤخذ المسكن بالدين وفيه اولا ان هذا انما يصح لو قيل بالملك المستقر واما المتزلزل فلا يمنع من الاخذ وثانيا ان الاجماع متحقق هنا على جواز الاخذ مطلقا ولو كان الدين غير مستغرق للتركة فلا ريب في انتقال ما فضل عن الدين الى الوارث وفي منعه من التصرف مطلقا او فيما قابل الدين خاصة وجهان الاول للقواعد والدروس وبعض اخر حيث جعلوا جميع التركة كالرهن والثاني للمسالك والكفاية وهو الاجود لثبوت الانتقال المقتضي لجواز التصرف وعدم المانع منه وشركة الديان كاحتمال تلف ما قابل الدين لا يصلح للمانعية لان افراز حقهم انما هو بيد الورثة اجماعا واحتمال التلف يجبر بالاسترداد عنهم لو تلف وليس المراد من كون الارث بعد الدين والوصية انه بعد ادائه والعمل بها ولذا يجوز التصرف قبل العمل بالوصية بل المراد ان اول ما يتعلق بالتركة هو الدين ثم الوصية ثم الميراث

فروع أ لو تصرف الوارث في الزائد ثم قصر الباقي لتلف او نقص لزم الوارث الاكمال بحسب النائد للاجماع ووجوب اداء الدين عليه من التركة واداء ما يتوقف عليه

ب لو تعذر استيفاء الدين مما قابله فالظاهر تسلط الديان او الحاكم على نقض التصرف في الزائد او مطالبة الدين لوجوب ادائه وتوقفه على احدهما فيجب من باب المقدمة

ج لو كان المديون غائبا واراد الوارث التصرف في التركة في صورة الاستيعاب او فيما قابل الدين في صورة عدمه فيجب على الحاكم او المؤمنين عند فقده منعه لانه تصرف فيما ليس له فيجب المنع من باب النهي عن المنكر كما يجب ان يكون ما قابل الدين الممنوع من التصرف فيه مما يعلم وفاؤه بالدين اذا كان من غير جنسه فلو كان ليد عما يحتمل وفاؤه به غير كاف لان انتقال قدر المحصل لليقين بالوفاء الى الوارث غير معلوم فتصرفه فيه غير جائز

المقدمة الرابعة في الحجب وهو لغة المنع والمراد منه هنا منع من له سبب الارث عنه بالكلية او من بعضه والاول يسمى حجب حرمان والثاني حجب نقصان والتوضيح انه قد عرفت ان الورثة اما نسبا او سببا ولكل منهما مراتب وطبقات ولكل منها اصناف ودرجات وقد عرفت ايضا وستعرف ان جميع هذه الطبقات والدرجات لا يجتمعون في الارث بل يمنع بعضهم بعضا من الارث بالكلية ويسمى منعه اياه منه حجب حرمان ثم ان الذين يجتمعون منهم قد يصير الاجتماع مع بعض موجبا لنقص ما يرثه الاخر عنه عند عدمه عن الزائد وان لم يمنعه بالكلية ومنعه هذا يسمى حجب نقصان وعلم من ذلك ان الحجب قسمان وتفصيل كل منهما مع ادلته تفاصيله وان ياتي في المقاصد الاتية نذكره هنا اجمالا او قضية التفصيل بعد الاجمال فنقول

اما القسم الاول فكل قريب من الانساب يحجب البعيد منهم ولا خلاف فيه الا في مسئلة اجماعية وان وقع الخلاف في اقربية بعض بالنسبة الى اخر ويدل على اصل الحكم مضافا الى الاجماع والروايات الاتية الواردة في تفاصيل المواريث موثقة زرارة قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون قال انما عنى بذلك اولوا الارحام في المواريث ولم يعن اولياء النعمة فاولاهم بالميت اقربهم اليه من الرحم التي يجره اليها وصحيحة الخزاز في كتاب علي عليه السلام ان كل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به الا ان يكون وارث اقرب الى الميت منه وموثقته وفيها وكل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به الا ان يكون وارث اقرب الى الميت منه ومرسلة يونس اذا التفت القرابات فالسابق احق بميراث قريبه فان استوت قام كل واحد منهم مقام قريبه ورواية البزاز المال للاقرب والعصبة في فيه التراب ورواية حماد بن عثمان عن رجل ترك امه واخاه فقال يا شيخ تريد على الكتاب قال قلت نعم قال علي عليه السلام يعطي المال الاقرب فالاقرب قال قلت فالاخ لا يرث شيئا قال قد اخبرتك ان عليا عليه السلام كان يعطي المال الاقرب فالاقرب وصحيحة البزنطي عن ابن بنت وبنت ابن قال ان عليا عليه السلام كان لا يالوا ان يعطي الميراث الاقرب ثم انهم كثيرا منهم فرعوا على ذلك ان الولد للصلب يحجب اولاد الاولاد مطلقا والاقرب منهم الابعد كما يحجب من يتقرب بالابوين او احدهما ولا يشاركه سوى الابوين والزوجين والابوين او احدهما يحجب من يتقرب بهما او به وبه اذا عدم الاولاد والاباء فالميراث للاخوة والاجداد يحجب الاقرب منهم الابعد فالاخ والاخت يحجبان اولادهما والاقرب منهم الابعد كما يحجبان من يتقرب بالاجداد والجد فينتقل الارث الى الاعمام والاخوال يحجب الاقرب منهم الابعد فيحجب كل منهما الابعد صعودا ونزولا فيحجب اولادهما اولاد الاخر كما يحجب اولاد كل منهما اولادهم وهكذا او يحجب اعمام احدهما واخواله واولادهم كما يحجبون اعمام الجد واخواله واولادهم وهكذا الا في مسئلة اجماعية ويحجب في الطبقتين الاخيرتين المتقرب بالابوين المتقرب بالاب مع التساوي في الدرج وكل من هؤلاء يحجب الوارث بالسبب سوى

في معنى الحجب ونوعيه

في ان القريب من الانساب يحجب البعيد منهم ٩١

الزوجين فيحجب النسب مطلقا ولحجب النعمة وهو هنا من الجريرة والامام **اقول** انّ ما ذكروه من تفاصيل الحجب كثبوت الحجب للاقرب للابعد وان كان صحيحا في الجملة
بادلتها ولكن في تفريع هذا التفصيل على حجب الاقرب للابعد نظر بيانه ان المراد بالاقرب اما ما كان اقرب عرفا فيكون مثل ولد ولد ولد ولد العم اقرب من عم
الاب غير معلوم وكذلك اقربية المتقرب بالابوين عن المتقرب بالاب دون الام او ما كانت واسطته الى الميت اقل كما صرح به بعضهم فينقض بحجب ولد ولد
الولد للاخ وعدم حجب الاب له وكذلك حجب ولد ولد ولد العم لعم الاب والفرق بين المتقرب بالاب وبالام وغيرهما او يكون الاقربية ملحوظة بالنسبة الى
الصنف الواحد دون صنفين مختلفين كما ذهب اليه لحو فلا يكون لتفريع حجب الصنفين للآخر عليها وجه او بالنسبة الى صنفين مختلفين دون صنف
واحد بجعل درجات كل صنف متساوية في القرب بالنسبة الى غيرهم لكون كل منهم بمنزلة الرحم الذي يجره اليه فلا يكون تفريع حجب الاقرب من صنف للابعد منه
عليها صحيحا والقول بان المراد منه الاقرب شرعا وهو ما قدمه الشارع في الارث من قبيل جعل الضابط عين المطلوب وفساده ظاهر على ان في كون من
قدمه اقرب من غيره مطلقا نظر فان الثابت من الاخبار والاجماع هو ان كل اقرب حاجب للابعد واما ان كل من هو حاجب لغيره فهو ابعد منه فلا فالصواب في الضبط
هو الرجوع الى الطبقات والدرجات كما مر **واما القسم الثاني** فهو من حيث المفهوم وان لم يختص بمواضع معينة لثبوته في حق كل وارث لولاه لورث
الاخر ازيد مما يرث معه كحجب الزوج للاولاد عما زاد عن ثلثة ارباع والابوين عما زاد عن خمسة اسداس وللام عما زاد عن الثلثين وهكذا وتخصيصه بالحجب عن بعض
الفرض كما في الشرايع خطاء لان حجب الولد للاب عما زاد عن السدس ليس حجبا عن بعض الفرض مع انه عده من اقسامه ولكنهم خصوا استعماله بمواضع مخصوصة تنقسم
اولا الى قسمين حجب الولد وحجب الاخوة والاول على قسمين حجب الابوين وحجب الزوجين اما الاول فالولد وان نزل يحجبهما عما زاد عن السدسين واحدهما عما
زاد عن السدس كما يأتي الا مع بنت واحدة الخالية عن الاخوة الحاجبة للام مطلقا او اكثر من الواحد مع احدهما فان نصيبهما او نصيبه يزيد على السدس
بسبب الرد على المشهور وفيه خلاف للاسكافي يأتي واما الثاني فالولد ايضا يحجب عن النصيب الاعلى الى الاخفض فان الزوج يرث لا معه النصف ومعه الربع والزوجة الزوجين م
لا معه الربع ومعه الثمن والثاني فالاخوة يحجبون الام عما زاد عن السدس مطلقا سواء كان بالفرض او الرد وحجبهم اياها عنه في الجملة ثابت بالاجماع والكتاب
والسنة ولكنه مشروط بامور **الاول** الا يكونوا اقل من ذكرين او ذكر واثنتين او اربع اناث فلو كانوا اقل لا يحجبون اما الحجب مع الشرط فبالثلثة اما
الاجماع فظاهر وادعاه جماعة من الطائفة ايض واما الكتاب فقوله سبحانه فان كان له اخوة فلامه السدس ولفظ الاخوة وان كان حقيقة في ثلثة ذكور فصاعدا
دون غيرهم الا انه محمول على ما زاد عن الواحد مجازا لوجود القرينة من الاجماع والاخبار واما الاخبار فكثيرة جدا كصحيحة محمد لا يحجب الام من الثلث اذا لم يكن
ولد الا اخوان او اربع اخوات ومثله موثقة البقباق وزاد في آخرها الاب والام او الاب وصحيحة اذا ترك الميت اخوين فهم اخوة مع الميت حجبا الام عن الثلث وان
ان كان واحدا لم يحجب الام وقال واذا كن اربع اخوات حجبن الام من الثلث لانهن بمنزلة الاخوين وان كن ثلثا فلا يحجبن ورواية عنه عليه السلم قال سألته عن
ابوين واختين لاب وام هل يحجبان الام من الثلث قال لا قلت فثلث قال لا قلت فاربع قال نعم وقول الرضا ع في فقهه فان ترك ابوين واخوين او اربع اخوات
او اخوا واختا او اخا واختين فللام السدس وما بقي فللاب والخبر المروي في الفقيه ولا يحجبها الا اخوان او اخ واختان او اربع اخوات لاب او لاب وام واكثر من ذلك
والمملوك لا يحجب ولا يرث ورواية العياشي في تفسيره لا يحجب عن الثلث الاخ والاخت حتى يكونا اخوين او اخا واختين الحديث ويظهر من الروايات الاخيرة
والمنزلة المستفادة من الصحيحة الثانية ان الحصر في الروايات اضافي ويدل عليه الاجماع ايض واما عدم حجب الاقل فللاصل وعدم الدليل والاخبار المتقدمة **الثاني**
ان لا يكونوا كفرة ولا ارقاء فلا يحجب الكافر والرقيق اجماعا محققا ومحكيا في الخلاف والمسالك والمفاتيح وغيرها وهو الحجة مع المستفيضة كصحيحة محمد عن المملوك
والمشرك يحجبان اذا لم يرثا قال لا وموثقة البقباق عن المملوك والمملوكة هل يحجبان اذا لم يرثا قال لا وخبر حسن بن صالح المسلم يحجب الكافر ويرثه والكافر لا
يحجب المؤمن ولا يرثه ورواية الفقيه المتقدمة وفي خبر اخر الكفار بمنزلة الموتى لا يحجبون ولا يرثون والقول باحتمال كون المراد فيهما عدم حجب الكافر القريب
المسلم البعيد حتى يكون المراد من الحجب حجب الحرمان لا حجب النقصان مردود بان الحجب مطلق ونفي المطلق انما هو بنفي جميع افراده ومنها حجب الاخوة لصدقه
عليه لغة واطلاقه عليه شرعا فالتقييد يحتاج الى الدليل ودعوى شيوعه في غيره ممنوعة ولو سلم فيجري مثله في الاخوة الحاجبة بل فيها اولى لانها مطلقة
وليس بعامة ويؤيده في الرق ما في بعض الاخبار من ان الحجب لحصول التوفير على الاب لاجل انفاقه عليهم والرقيق لا يجب نفقته عليه ثم المشهور اشتراط عدم
كونهم قتلة والشيخ في النهاية والديلمي لم يعتبرها له والصدوقان والعماني قالوا بعدم اشتراطه وهو الظاهر من الشيخ في ية ومن الديلمي وهو الظاهر
من المسالك واستقربه في الكفاية ونفى عنه البأس في المختلف وتردد في الشرايع والمفاتيح وان قال في الاول يظهر الاول ثانيا والحق عدم الاشتراط
لاطلاق الاخوة في الاية والرواية وعدم المعارض قيل لا عموم في الاخوة في الاية والرواية لكونه جمع منكر في سياق الاثبات فهو مطلق وشموله لمثل
الاخوة القتلة غير معلوم قلنا اولا انه قد عبر في رواية بكير الاتية في الشرط الثالث بالجمع المعرف وهو يفيد العموم وثانيا انه لا حاجة الى عموم الاخوة بل
اطلاقه كاف نعم يحتاج الى ثبوت عموم تعليق الحكم بالمهية المطلقة بان يثبت ان هذا الحكم مترتب على هذا المطلق في جميع اوقات وجوده وهو هنا ثابت
لمكان اداة الشرط سيما في حسنة البقباق المتقدمة التي عبر بلفظة اذا الظاهرة في العموم ودعوى عدم شمول الاخوة للاخوة ودعوى عدم شمول الاخوة
للاخوة القتلة باطلاقه بمعنى عدم صدقه عليه دعوى غريبة ويؤيد الاشتراط ايض وجود العلة المنصوصة فان الاخ لا يخرج بقتل اخيه عن عيال الاب المشهور
نقل الاجماع في الخلاف ومشاركته لهما في العلة المقتضية وهو وجود المانع من الارث لو كان وارثا قلنا تحقق الاجماع ثم والمنقول لا يفيد لعدم
كونه حجة عندنا كالشهرة والعلة غير صالحة للعلية ولو سلم فمستنبطة لا يحكم بها من لا يقيس **والثالث** حيوة الاب فما فاللمعظم وظاهر المجمع ادعاء

الاجماع

فيما يحجب من حيث الفرض وبيان المواضع المنصوصة منه

الثاني ان لا يكونوا كفرة ولا ارقاء

الثالث من الموانع حيوة الاب بمعنى

الاجماع عليه ونسب للمسالك القول بعدم الاشتراط الى بعض الاصحاب والى ظاهر الصدوق حيث قال لو خلفت زوجها وامها واخوة فللام السدس
والباقي يرد عليها حيث اثبت لها الزائد بالرد دون الفرض وهو مذهب العامة لنا بعد الاصل رواية بكير عن الصادق ع قال الام لا تنقص من الثلث
ابدا الا مع الولد والاخوة اذا كان الاب حيا وموثقة زرارة المتصلة به بطريق صحيح قال وان مات رجل وترك امه واخوة واخوات لاب وام واخوة
اخوات لام وليس الاب حيا فانهم لا يرثون ولا يحجبونها ويؤيده ان علة هذا الحجب توفير نصيب الاب لاجل وجوب نفاقه عليهم كما في الموثقة وانما وفر لاب
من اجل عياله وفي اخرى وحجبها الاخوة للاب والام والاخوة من الاب لان الاب ينفق عليهم فحجبها بضعف الروايتين غير ضائر على ان الحكم لموافقته للاصل
يستغنى عن الدليل واما يحتاج اليه المخالف وقد يستدل له بالاية وفيه نظر لان غاية ما يستفاد منها هو الحكم في صورة وجود الاب واما اشتراط وجوده فلا
ويحتج لعدم الاشتراط باطلاق ادلة الحجب وبرواية زرارة امرأة تركت امها واخواتها لابيها وامها واخوة لام واخوات لاب قال لاخواتها لابيها وامها
الثلثان ولامها السدس ولاخوتها من امها السدس وبرواية الاخرى امرأة تركت زوجها وامها واخوتها لامها واخوتها لابيها وامها فقال لزوجها
النصف ولامها السدس وللاخوة من الام الثلث وسقط الاخوة من الام والاب والجواب اما عن الاول فبان الاطلاق في الجميع ثم فان الاية سياقها
في ثبوت الحجب فيما لو ورثه ابواه المستلزم لوجود الاب لما عرفت الظهور ولكن نقول ان لفظة الفاء في الجملة الشرطية اما رابطة الجزاء بالشرط على ان يكون
مجموع جملتي الشرط والجزاء جزاء للشرط المحذوف الذي يدل عليه الشرط الاول او عاطفة فعلى الاول يحتمل اشتراطها بانتفاء الولد فقط ومع ان ورثه ابواه
فلا يثبت الاطلاق وعلى الثاني فاما يكون مدخولها معطوفة على الجملة الجزائية المحذوفة شرطية كان او معطوفة فتكون مخصوصة بما لو ورثه ابواه الجملة
الشرطية المذكورة ويحتمل ان يكون تقديرها فان كان له اخوة وورثه ابواه فتكون مخصوصة ايضا ويحتمل عدم تقدير المعطوف فيكون مطلقة الظاهر هو
الاخير والتخصيص بالاول كما في المجمع لا وجه له ولكن ظهوره في هذه الصورة مع جريان الاحتمالات المذكورة غير كاف في الاستدلال واما الروايات فالاخيرتان
منها خاصتان والبواقي وان كانت مطلقة الا انها مقيدة لوجود المقيد واما عن الروايتين فبان اشتمالهما على الحكم بتوريث الاخوة مع الام صريح
في كونهما واردتين مورد التقية فيلزم حمل الحكم بحجب الاخوة فيهما ايضا عليها لاتفاق العامة على عدم اشتراط وجود الاب كما صرح به في المجمع واما حملهما على
الزام الامام على معتقدها فانما يصح لو كان السؤال فيهما عن واقعة محققة والظاهر ان السؤال عن المقدرة فلا معنى للالزام على المعتقد مع عدم كون
السائل منهم هذا ولا يخفى انه لا يترتب على هذا الخلاف ثمرة لان المخالف يخصص الحجب بالفرض دون الرد فعلى القولين ترث الام السدس مع الولد ويرد
عليها اذا كان هناك رد وتوريث الجميع من عدمه نعم يتفاوت الفرض في الاخير على القولين فيظهر الفائدة فيما لو صالحت فرضها الغير ما وندره والا ان يقال
تخصيص المخالف بالفرض عند انتفاء الولد واما معه فيحجبها لكان من يرد عليه الرابع كونهم من الاب والام او من الاب فلا يحجب كلالة الام ولا اعرف فيه
خلافا بين الاصحاب والاجماع عليه منقول في الانتصار والمسالك والمفاتيح وخالفنا العامة في ذلك لنا انتفاء العلة المنصوصة وموثقة البقباق لا
يحجب الام عن الثلث الا اخوان او اربع اخوات لاب وام او لاب في موثقة عبيد بن زرارة ان الاخوة من الام لا يحجبون الام عن الثلث وفي رواية زرارة
ويحك يا زرارة اولئك الاخوة من الاب فاذا كان الاخوة من الام لم يحجبوا الام عن الثلث وفي رواية اسحق بن عمار بعد سؤاله عن رجل مات وترك ابويه
واخوة لام الله سبحانه اكرم من ان يزيدها في العيال وينقصها من الميراث الثلث وقول زرارة في موثقته واما الاخوة لام ليسوا للاب فانهم لا يحجبون
الام عن الثلث وفي اخرى واما الاخوة من الام فليسوا من هذا في شيء فلا يحجبون امهم من الثلث الى غير ذلك الخامس انفصالهم فلا يحجب الحمل ولو
يكونه متمما للعدد وفاقا للمشهور كما في المسالك والروضة والكفاية وظاهر الدروس عدم الاشتراط حيث جعل عدم حجبه قولا موذنا بتمريضه وتردد
في الشرائع اولا وان جعل المشهور الاظهر ثانيا لنا ان المتيقن عدم الحجب فيقتصر فيه على موضع اليقين وهو فيما وجد من يطلق عليه اسم الاخوة حقيقة يقينا
والطلاقه على الحمل غير معلوم ولو كان ذكرا بل نفي الاطلاق في الروضة فيكون باقيا على الاصل فان قيل ثبوت السدس للام مطلقا يقيني والاصل عدم
الزيادة خرج ما اذا لم يكن هناك ولد ولا حمل ولا اخوة بالدليل فيبقى الباقي واصالة عدم الحجب فانما هي فيما علم ثبوتها فلنا المخرج مطلق فلا تقييد الا بمقيد
معلوم وقد يستدل له ايضا بالشك في وجود الاخوة لاحتمال كونه انثى وبانتفاء العلة وهي وجوب الانفاق وبقول الصادق ع في رواية ان الطفل
الطفل والوليد لا يحجب ولا يرث الا من اذن بالصراخ ويضعف الاول بامكان حصول اليقين بحصول العلم المعتبر كثيرا وبالانكشاف بعد الانفصال
والثاني بمنع العلية اولا والا لما حجب الاخوة الاغنياء وحجب الاولاد الاخوة الفقراء وانما يتمسك بها في مقام التاييد ومنع انتفائها ثانيا كيف
وقد افتى الشيخ بثبوت النفقة للحمل والثالث بان القيد المتعقب للجمل المتعاطفة وان كان راجعا الى الاخير على الاظهر الا ان القرينة قائمة هنا
على رجوع الاستثناء الى الجملتين والا للزم عدم حجب الصبي ما لم يبلغ حد الكمال ولم يقل به احد واذا رجع اليهما لزم ثبوت الحجب للحمل بعد الانفصال
حيا بمعنى ان يحصل الحجب مراعى الى ان يظهر الحال كما في ارثه الا ان يقال ان الثبوت في الارث مستفاد من دليل اخر فتامل وللمخالف اصالة عدم الاشتراط
الانفصال وعموم ادلة الحجب قلنا اصالة عدم الاشتراط انما يكون بعد ثبوت المقتضي وثبوته غير ثابت وعموم الادلة ممنوع السادس كونهم
احياء عند موت المورث فلو كان بعضهم ميتا عنده او كلهم لم يحجب وبجهره فروع أ اولاد الاخوة لا يقومون مقام ابائهم في هذا الحكم
فهم لا يحجبون للاصل وعدم صدق الاخوة عليهم ب الحكم في الخنثى الواضح واضح وفي المشكل مشكل فقيل بالقرعة لانها لكل امر مشكل وقيل
كالانثى فيعتبر عددها الاحتمال ان يكون انثى فلا يخرج عن الاصل الا مع القطع بالحاجب وهو لا يحصل هنا الا باعتبار عدد الانثى وهو الاقوى

في بيان ما يحجب نقصان الغائب

ح وهو كذلك لانه مقتضى استصحاب الحيوة ولان ثبوت الحجب قبل الغيبة لو مات اخوه يقيني فيستصحب ولان انتقال الزائد عن السدس الى الاب مشروط بموت الغائب حين موت اخيه للعلم بحيوته اولا والعلم بالشرط مشروط بالعلم بالمشروط وهو منتف والمعارضة باشتراط الحجب بالعلم بالحيوة وهو غير معلوم فلم يرد ثم انه اذا بان موته قبل موت الاخ يرد الزائد عن السدس الى الاب لانكشاف عدم الشرط ك لو مات اخوان ولهما ابوان واخ ولم يعلم المتقدم فقال الدروس الظاهر عدم الحجب وبه حكم في الروضة ووجهه ان حجب كل منهما مشروط بتاخر موته وهو غير معلوم واستصحاب حيوته كاصالة تاخر الحادث معارض بالمثل في الآخر وهو حسن الا انه يشكل فيما اذا كان لهما مال مشترك بينهما فان الام محجوبة عن نصف سدسه قطعا لان موت احدهما متاخر لا محالة فيحجب هي لو مات اخوان غرقا ومعهما ابوان واخ فتوقف في الدروس من حيث انه فرض موت كل منهما يستدعي كون الاخر حيا فيتحقق الحجب ومن عدم القطع بوجوده والارث حكم شرعي فلا يلزم منه اطراد الحكم بالحيوة والحق عدم الحجب كما في الروضة للشك والوقوف فيما خالف الاصل على مورده ولا اعرف خلافا بين الاصحاب في ثبوت حجب الاخوة عن الرواية بحجبهم عن الفرض كما في ابوين وابنة والادلة قاصرة عن افادته وسيأتي تحقيقه

المقدمة الخامسة في تفصيل السهام المنصوصة وبيان اهلها وما يلحق به

اعلم ان السهام المنصوصة ستة النصف والربع والثمن والثلثان والثلث والسدس وبعبارة اخرى النصف ونصفه ونصف نصفه والثلثان ونصفهما ونصف نصفهما او بثالثة الربع والثلث وضعفه كل ونصفه وبيان موضع كل منها وان يأتي بدليله الا انا نذكر هنا اجمالا ببعض متفرعاتها اهل هذه السهام ثلثة عشر فالنصف لثلثة الزوج مع عدم الولد للزوجة وان نزل قال الله سبحانه ولكم نصف ما ترك ازواجكم ان لم يكن لهن ولد والبنت المنفردة قال تعالى ان كانت واحدة فلها النصف والاخت المنفردة لاب وام او للاب مع عدمها قال عز من قائل وله اخت فلها نصف ما ترك وتقييد البنت والاخت بالانفراد كالاخير بكونها لاب وام او لاب مستفاد من الخارج كما يأتي والربع لاثنين الزوج مع الولد للزوجة وان نزل سواء كان منه او من غيره قال تعالى فان كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن والزوجة لا مع الولد للزوج كذلك قال تعالى ولهن الربع مما تركتم ان لم يكن لكم ولد والثمن لواحد الزوجة معه قال سبحانه فان كان لكم ولد فلهن الثمن ولا فرق في المقامين بين الواحدة والمتعددة فالمتعددة مطلقا يرثن الربع او الثمن وتقسيمه بينهن على عددهن سواء والثلثان لاثنين البنتين فصاعدا اذا انفردن من الاخوة وهذا اما بناء على ما ذهب اليه الاكثر من استفادة حكم البنتين من الاية على ما يأتي او على عدم تخصيص السهام المنصوصة في الكتاب والا فالصواب جعل الثلثين سهم ثلث بنات فصاعدا والاختان فصاعدا للاب والام او للاب مع عدمهما قال سبحانه فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وايضا بناء على المراد في الاية اثنتان فاكثر او عدم تخصيص السهام بالمنصوص في الكتاب والا فالصواب التخصيص بالاختين والثلث لاثنين الام مع عدم الحاجب والولد وان ترك قال تعالى شانه فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث فان كان له اخوة فلامه السدس والاكثر من واحد من ولدها قال سبحانه فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث والتخصيص للمخصص والسدس لثلثة الاب مع الولد والام معه او بدونه مع الاخوة الحاجبة قال تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد والواحد من كلالة الام مطلقا قال عز شانه وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس بجعل كل من الاخت والاختين قسمين ما يتقرب بالابوين وما يتقرب بالام خاصة مع عدم المتقرب بالابوين ثم ان هذه الفروض منها ما يجتمع شرعا ومنها ما لا يجتمع اما لامتناع الوقوع او لاستلزامه العول والاجتماع يكون ثنائيا او ثلاثيا او رباعيا واما الازيد فلا يمكن ثم الثلثة ليست بحيث يمكن تجميع اقسامها بل منها ما يمتنع ومنها ما يجتمع والقانون الكلي في معرفة الممكن والممتنع هو انه اذا كانت السهام سهاما لجماعة يمتنع اجتماعهم ارثا او وجودا او سهاما مخصوصا او لزم من اجتماعها زيادة السهام على الفريضة بمعنى لو وضعت كسور السهام حصل الزائد عن الواحد امتنع الاجتماع والا جاز اما الجائز من اقسام الثنائي وهي احد وعشرون بعد حذف المكررات من الستة والثلثين التي هي حاصل ضرب الستة في نفسها وهي خمسة عشر ثلثة عشر والممتنع منها ثمانية والمتكفل لبيانها هذا الجدول

مع الثمن	مع السدس	مع الربع	الثلث	مع الثلثان	مع النصف	النصف
مكرر	مكرر	مكرر	مكرر	مكرر	كزوج واخت	مع النصف
مكرر	مكرر	مكرر	مكرر	ممتنع	ممتنع	مع الثلثان
مكرر	مكرر	مكرر	ممتنع	[illegible]	كزوج وام	مع الثلث
مكرر	مكرر	ممتنع	[illegible]	كبنتين وزوج	كبنت وزوج	مع الربع
مكرر	[illegible]	[illegible]	ممتنع	[illegible]	[illegible]	مع السدس
ممتنع	[illegible]	ممتنع	ممتنع	كبنتين وزوجة	كبنت وزوجة	مع الثمن

واما الجائز من اقسام الثلاثي وهي خمسة وخمسون بعد حذف المكررات من مائتين وستة عشر التي هي حاصل ضرب الستة في الستة والثلثين سبعة ١ اجتماع النصف والربع والسدس كزوج واخت لاب واخ لام ٢ النصف والسدس والسدس كبنت وام واب ٣ النصف والسدس والثمن كبنت واحد الابوين وزوجة ٤ الثلثين والسدس والسدس كبنتين وابوين ٥ الثلثين والسدس والثمن كبنتين واحد الابوين وزوجة ٦ الربع والسدس كزوج واب وام مع الولد ٧ السدس والسدس والثمن كاب وام وزوجة مع الولد والممتنع منها ثمانية واربعون واما الجائز من اقسام الرباعي وهي الف ومائتان وستة وتسعون مع المكررات التي هي حاصل ضرب الستة في مائتين وستة عشر واحد وهو اجتماع النصف والسدس والسدس والثمن كبنت واب وام وزوجة والبواقي اما مكررة او ممتنعة ولا يخفى ان المراد اجتماع هذه السهام فيها الا فرابة والاكثر من الاقسام الممتنعة ممكنة في القرابة هذا واعلم انه اذا وارث ذو فرض او اكثر فاما يكون معه مساو لا فرض له او لا يكون وعلى التقديرين فاما يكون التركة مساوية للفروض او زائدا او ناقصا فهذه ستة اقسام اثنان منها ممتنعان وقوعا وهما ان يكون مع ذوي الفروض مساو لا فرض له ونقصت التركة عن فروضها او ساواها وحكم اثنين منها واضح وهما ان يزيد

التركة

الامر الخامس في كيفية التوريث

التركة عن الفروض وكان هناك مساو لا فرض له فان الزائد له بالقرابة بلا خلاف او ساواها ولم يكن هناك مساو فيعطى كل ذى فرض فرضه بقى اثنان اخران احدهما ان يزيد التركة عن الفروض ولم يكن مساو لا فرض له وثانيهما ان ينقص التركة عنها وقد وقع الخلاف فى حكمها بين الفريقين ونحن نشير الى حكمها فى مسئلتين الاولى اذا زادت التركة عن السهام ولم يكن مساو لا فرض له رد الزائد الى ذوى الفروض على التفصيل الاتى عندنا والعامة ذهبوا فيه الى انه يعطون الزائد العصبة واعلم لولا انه لما كان بناؤهم فى مطلق التوريث على التعصيب كان ذلك اى اعطاء الزائد عن الفرض العصبة ايضا من شعبه خلط جمع من فقهائنا فى مقام الرد عليهم بين ادلة بطلان اصل التعصيب بين ادلة بطلان رد الزائد الى العصبة لاشتراكهما فى كثير من الادلة ولذلك يحصل كثيرا ما اشتباه لغير المتعمقين وقد احسن فى الاستقصاء حيث عنونهما بعنوانين ونحن نبين اولا طريقة توريثهم وقسمتهم اجمالا ثم نبين موضع مخالفتهم معنا ثم نورد بما يقتضيه المقام من الادلة **فنقول** ان طريقتهم فى التوريث انهم يقسمون الورثة اولا الى قسمين الرجال والنساء فالوارث من الرجال عندهم عشرة الاب وابوه وان علا والابن وابن الابن وان نزل والاخ وابن الاخ لا من الام والعم لا من الام وابنه والزوج والمعتق ولا يرث عندهم غير هؤلاء من الرجال فلا يرث ابن البنت وابو الام وابن الاخت وابن الاخ من الام والخال وابن الخالة والعم من الام ومن النساء سبعة الام والبنت وبنت الابن وان سفلت والجدة والاخت والزوجة والمعتقة ولا يرث عندهم غيرهن من النساء فلا ترث بنت بنت وبنت اخ وبنت اخت وبنت عم وعمة وخالة ثم يقسمون هؤلاء الى قسمين اصحاب الفروض والعصبات فمن كان له سهم مقدر من السهام الستة فهو من اصحاب الفروض ومن لم يكن له سهم مقدر فهو من العصبات ومن كان له سهم فى حالة ولم يكن له فى اخرى فهو ذو الحالتين والرجال كلهم عندهم من العصبات الا الاب والجد فانهما ذوا الحالتين والاخ من الام والزوج فانهما ذوا فرض دائما واما النساء فثلثة منهن عندهم ذوات فرض دائما الام والزوجة والاخت من الام وواحدة عصبة كذلك وهى المعتقة والبواقى ذوات فرض تارة وعصبات اخرى فالبنت عصبة ان كان لها اخ وذات فرض ان لم يكن وكذا بنت الابن والجدة عصبة مع الجد او الاخ وذات فرض منفردة والاخت لا من الام عصبة مع البنت او الاخ وذات فرض بدونهما ويقولون ان هؤلاء النساء لسن بعصبة بل يعصبن بغيرهن فالابن يعصب البنت وابن الابن بنت الابن والجد او الاخ الجدة والبنت او الاخ الاخت فالعصبات عندهم ثلثة اقسام العصبات بانفسهم وهم الذكور من العصبات والعصبة بواسطة عصبة ويسمونه العصبة بغيره وهى اربعة من النساء البنت وبنت الابن والاخت من الابوين والاخت من الاب والعصبة بواسطة غير عصبة ويسمونه العصبة مع غيره وهى اثنتان منهن الاخت من الابوين والاخت من الاب اما طريق توريثهم هؤلاء فهو انه ان لم يكن ذو فرض فيعطون التركة العصبات الاقرب فالاقرب فيبدؤن بالابن او هو والبنت ثم ابن الابن او هو واخته ثم ابوه او هو والجد والاخوة بدون الاخوات او معها ثم الاخ من الابوين ثم الاخ من الاب كلاهما مع الاخت العصبة او بدونها ثم ابن الاخ من الاب ثم العم من الابوين ثم العم من الاب ثم ابن العم من الابوين ثم ابن العم من الاب وان سفل ثم عم الاب من الابوين ثم من الاب وهكذا ثم المعتق والمعتقة ثم بيت المال ان انتظم والا فاولوا الارحام الذين ليسوا بذوى فرض ولا عصبة وان كان ذو فرض فيقدم الاقرب منه على الابعد وعلى جميع العصبات ويأخذ فرضه فان ساوى فرضه التركة او زاد عليها فهو وان نقص فيعطون الزائد على العصبة ذكرا كان ام انثى الاقرب فالاقرب ولا يعطونه ذا فرض اخر اذا لم يكن عصبة وان لم يكن عصبة نقل الى بيت المال ان انتظم والا فرد الى ذوى الفروض على نسبة فروضهم غير الزوجين هذه خلاصة طريقتهم فى الفرائض وظهر منها ان مخالفتهم مع الامامية فى التوريث كلية فى امرين احدهما اعطاء الميراث للعصبة واصحاب الفروض مع مراعاة الاقربية بينهم وحرمان جمع من الاقربين مع اقربيتهم ذكورا واناثا من التركة مطلقا وثانيهما اعطاء الزائد عن الفروض للعصبة دون اصحاب الفروض ويسمى بالتعصيب والامامية لا يحرمون شيئا من الاقرباء بل يقولون بكون الجميع وارثا وان كان بعضهم حاجبا للبعض والاقربية ملحوظة والامامية يذهبون الى الرد اليهم وبه قال جمع من العامة ايضا ورووها عن امير المؤمنين وابن عباس وابن مسعود وقد ذكر اصحابنا لبطلان كل من الامرين وجوها كثيرة لا فائدة فى ذكرها لو كثير مما يتطرق الخدش فيها واعتمادنا فى بطلانهما على الاجماع القطعى الكاشف عن قول الحجة بل الضرورة المذهبية والاخبار المستفيضة بل المتواترة معنى عن ائمتنا الطاهرين مضافة الى اخبار مروية فى طرقهم ومنها الاخبار الدالة على لزوم تقديم الاقرب فالاقرب وان العصبة فى فيه التراب خصوص الاخبار الواردة فى جزئيات المسائل كما يأتى وقد يستدل عليه ايضا بقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون الاية وبقوله صلى الله عليه واله من ترك مالا فلاهله وههنا اشكال وهو ان اخبار توريث الاقرب وان ابطلت التعصيب لدلالتها على توريث الاقرب مطلقا وان لم يكن عصبة ولكنها غير ملائمة لما ذهب اليه اصحابنا وذلك لان المراد بالاقرب ان كان ما كان اقل واسطة كما قال بعضهم يلزم ان لا يرث اولاد الابن مع الاب ولا اولاد الاخوة مع الجد ولا ابن ابن الاخ مع العم وان كان ما كان عرفا يلزم حجب العم لابن ابن الاخ وعم الاب لابن ابن ابن العم وكذلك فى اقربية المتقرب بالابوين عن المتقرب بالاب عن الام ولا يمكن ان يكون المراد الاقرب شرعا لفقد الحقيقة الشرعية وارادة من قدمه الشارع فى الارث لا معنى محصل له سيما فى بعض الاحاديث التى يستدل فيه عمن يرث على انه لو كان المراد لما بطل التعصيب بها اذ للخصم ان يقول ان العصبة هى الاقرب لتقديم الشارع اياها فى الارث ويمكن دفعه بوجهين الاول ان المراد بالاقرب احد ولكن العام يخصص مع وجود المخصص فخصصت هذه الاخبار بما دل على حجب من ليس اقرب للاقرب الثانى انه يثبت بنص الشارع ان اولاد كل صنف قائم مقام ابائهم ومنزلتهم ولا شك ان اباء من ذكر انه ابعد ممن حجب باقربية المحجوب واولادهم بمنزلتهم فيحجب توريث الاولاد لا محالة وقد يوجه ايضا بان اولاد كل صنف انما يرثون

في بيان كيفية التوريث

في بيان العصبة ومعناها

ثم ابن الاخ من الابوين صح

وثانيهما اعطاء الزائد عن الفروض للعصبة دون اصحاب الفروض صح

منها صح

في بيان تقديم الاقرب فالاقرب

بالابوين عن المتقرب صح

الاولين صح

سهم ابائهم فهم ورثة لا بائهم لا للميت ولا شك انهم اقرب الى ابائهم من غيرهم وقد نقل في الكافي عن يونس وجها اخر ما حصل لي منه معنى محصلا الا ان يرجع الى الاخير واحتج الخصم بانه لو شرع عن توريث ذوي الفروض اكثر من فرضهم وجاز لعطاء الجميع عند الانتصار وعدم القصر على الفرض لكانوا مثل غيرهم في بيان ارثهم على نحو يدل على ذلك دون القصر والفرض كما في غيرهم ولما قصر وفرض دل على انه لا يجوز التعدي عنه وبانه ورث ذووا الفروض زيادة عن فروضهم لبينه الله سبحانه وبانه لو لم يكن نصيبهم مفصولا لما كان في القصر فائدة وبقوله تعم ان امرؤ هلك ليس له ولد الاية حيث حكم بتوريث الاخت النصف و الاخ الجميع فلو ورثت الاخت الجميع لم يكن للتفرقة ثمرة وبقوله تعم فهب لي من لدنك وليا يرثني حيث سال الولي الذي هو الذكر فخافه توريث العصبة فلو كانت الانثى تمنعها لما كان في التخصيص فايدة وببعض روايات يروونها عن طريقهم واجيب عن الاول بان الفرض لو دل على انه لا يجوز التعدي عنه بالزيادة لدل على عدم جواز التعدي عنه بالنقصان الاشتراكهما في مخالفة الفرض بل النقصان اولى لمنافاته الفرض بخلاف الزيادة لتحقق الفرض معها ففيها اعمال الدليلين وفيه طرح دليل الفرض ولكن يجوز النقص باعتراف الخصم كما في العول لقيام المانع الزيادة وبان ايات الفرض معارضة باية اولى الارحام فيجب الجمع وهو يحصل بالرد بالاقرب لان الاولى لا تدل صريحا على المنع من الرد وانما يدل عليه بمفهوم اللقب الذي هو من اضعف المفاهيم والثانية لا تدل على الرد صريحا فيجمع بالاخذ بصريحهما وبانه لا بد من رد الفاضل على شخص بدليل ودليل الرد على العصبة باطل فتعين الرد لذوي الفروض بالاجماع المركب ويرد على الاول ان النقص انما هو مما لا بد منه لانه لا يكون الا فيما لا تفي التركة بالفروض وحينئذ لا مفر منه والامر بعد النقص امر بما لا يطاق فيعلم ان النقص جائز ولم يرد الفرض بخلاف الزيادة فانها ليست كذلك وعلى الثاني انه انما يتم لو سلم الخصم ان المراد باية اولى الارحام الاقرب فالاقرب مطلقا وهو غير معلوم فان له ان يقول ان المراد بالتوصية اما مطلق النفس اي بعض اولى الارحام اي بعض كان اولى ببعض من غيرهم كما في قوله تعم ولا يغتب بعضكم بعضا وقول القائل قتل الحرم ان بعضهم او بعضا خاصا وعلى التقديرين لا تدل على اولوية كل اقرب على الوجه المخصوص وقول الخصم بمنع الاقرب من العصبة للابعد لا يدل على قوله بمنع كل اقرب ولو لم يكن عصبة كالبنت والاخ له والقول بانهم يقولون في الوارث بانه اولى الارحام ان الاقرب منهم يمنع الابعد ان اريد انهم يقولون بمنع الاقرب من اولى الارحام مطلقا فهو ظاهر البطلان لتصريحهم بخلاف ذلك في التعصيب وان اريد انهم يقولون بمنع الاقرب منهم على وجه مخصوص عندهم فلا يفيد وعلى الثالث بطلان دليل الرد على العصبة انما يوجب عدم تعيين الرد عليهم ولا يوجب الرد على ذوي الفروض على ان هذا لو تم لكان بالدليل على الرد على ذوي الفروض اشبه عن الجواب عن دليل الخصم كما لا يخفى فالصواب ان يجاب بان شرعية توريث ذوي الفروض اكثر من فرضهم لا يوجب كونهم مثل غيرهم مطلقا لوجود الفرق في جانب النقص فانهم لا ينقص عن نصيبهم شيء بازدياد الورثة مهما امكن الا اذا خرج عن كونه ذا فرض كالبنت والاخت بخلاف غيرهم وكونهم مثلهم في جانب الزيادة في بعض الصور لا يقتضي بيان الفرض والزيادة بكلام واحد فانهما حكمان يجوز بيان كل منهما منفردا فبين الفرض باياته والزيادة بغيرها كاية اولى الارحام او السنة وذكر الفرض لا دلالة له على عدم جواز الزيادة الا بمفهوم اللقب الذي لا حجية فيه اصلا انعم يدل على عدم جواز النقص مهما امكن وهو كاف وبانه اذا كان للارث اسباب متعددة يجتمع ويفارق لا يلزم عند بيان سبب في الاخراض ولا من عدم ذكره عدم تاثيره اذا اجتمع مع الاول والا كان اسبابا من التسمية والقرابة او العصوبة ومنها الرد عندنا ولا يلزم من ذكر التسمية في موضع دون الرد مثلا عدم تاثيره اذا اجتمع كما يؤثر القرابة او العصوبة اذا اجتمعت مع التسمية كما في زوج هو ابن عم وعن الثاني بان الله سبحانه بينه باية اولى الارحام على ان بيانه سبحانه جميع الاحكام على نحو يظهر لنا من الكتاب غير لازم وعن الثالث بان الفائدة لا تنحصر في عدم جواز الزيادة بل يظهر في عدم جواز النقص مهما امكن وفي حصول النقص على نسبة الفروض كما هو مذهب الخصم فان غير ذوي الفروض لا ينقص عن نصيبهم على نسبة فروضهم عندهم بل يقع تمام النقص عليه كما في زوج واختين من ام واخ من الابوين فيقع النقص على الاخ ايضا يظهر الفائدة في الرد اذا اجتمع مع ذي فرض اخر ولم يكن هناك من لا فرض له فانه يزيد نصيب غيره من ذوي الفروض بسبب الرد ولولا كونه ذا فرض لم يرد عليه وعن الرابع بانه وان لم يكن للتفرقة ثمرة في صورة الزيادة ولكنها يظهر في صورة النقصان على ما سبق وكذا في الرد على غيرها من ذوي الفروض المجتمع معها عندنا وبانه قد عرفت ان للارث اسبابا متعددة من التسمية والقرابة او العصوبة والرد عندنا ولكل تاثير خاص فيكون فائدة التفرقة بيان اثر التسمية الحاصلة للبنت وقد يجاب ايضا عنه بالوجوه المذكورة في الجواب عن الاول وقد عرفت ضعفها على ان الخصم يستدل على مطلوبه بانتفاء فائدة التفرقة لولاه فاللازم في الجواب ابداء الفائدة ولم يبد بشيء منها فائدة وعن الخامس بالمنع من كون المسئول هو الذكر والولي لا يدل عليه لاحتمال ان يكون المراد منها غير المعنى الذي علم اختصاصه بالذكر شرعا او تذكير الوصف لا يثبته لاحتمال ان يكون بمعنى المفعول فيستوي فيه المذكر والمؤنث او كان من باب التغليب وهو باب شايع سلمنا ولكنه اي مانع من ان يكون ارادة الذكر لانه احب الى طباع البشر او انما طلبه لان يرث منه العلم والنبوة دون المال بل لا بد ان يكون هذا هو المراد من قوله يرثني عندهم كيف وهم الذين يروون عن النبي صلعم انه قال نحن معاشر الانبياء لا نورث دينارا ولا درهما وما تركناه صدقة فكيف يمكن لهم حمل الارث في الاية على ارث المال ولذا ترى مفسريهم باجمعهم فسروها بارث العلم والنبوة ويشهد لذلك قوله ويرث من ال يعقوب فانه لو كان طلبه للولد لحوق توريث العصبة كيف لا يخاف على ال يعقوب وايضا الانبياء اعظم شانا من ان يبخلوا على مواليهم من ارثه المال ولاجل ذلك يطلبون من يمنعهم وعن السادس بعدم حجية الروايات العامية عندنا اولا وعدم دلالتها على مطلوبهم ثانيا كما لا يخفى على الناظر المتامل فيها **الثانية** اذا انعكس الامر فزادت السهام عن التركة كزوج وابوين وبنتين فلا يدخل النقص على الجميع عندنا بل على بعض معين على التفصيل الاتي وبه قال ابن عباس من الصحابة وعطا وداود بن علي الاصفهاني من فقهاء العامة ونقله مخالفونا عن الصادقين عليهما السلم وذهب باقي العامة على دخوله على الجميع بنسبة سهامهم

فيا خزنون

في بيان ابطال التعصيب وان ما زاد عن فروض ذوي الفروض يعطى للجميع بالانتصار

في بيان معنى حديث الانبياء لا نورث درهما ولا دينارا

الثلثة م

في انه لو ازداد السهام على التركة فلا يدخل النقص على الجميع بل على بعض معين

كتاب الفرائض والمواريث

فياخذون المخرج المشترك ويجمعون كسور السهام او يزيدون السهم الزائد عليه ويقسمون التركة على الحاصل ويعطون كل ذي فرض فرضه منسوبا الى المخرج
من الحاصل ففي المثال المتقدم ياخذون اثني عشر ويجمعون نصفه وسدسه وثلثيه يحصل خمسة عشر فيقسمون التركة عليها فيعطون الزوج ربع اثني
عشر من خمسة عشر اي ثلثه من خمسة عشر وكلا من الابوين سدسها اي اثنين منها والبنتين ثلثيه منها اي ثمانية والمجموع خمسة عشر فدخل النقص على
الجميع بنسبة سهامهم ويسمون هذا بالعول وهو من لغات الاضداد جاء بمعنى الزيادة والنقصان وهو يتعدى ولا يتعدى كما صرح به الجوهري سمي به لان العائل زاد
التركة عن المخرج او لانه ينقص سهم كل ذي سهم فيعلمه هذا او لان السهام زادت على التركة او لان التركة نقصت عن السهام فعلى الاولين يكون فعلا للعائل و
على الثانيين وصفا للسهام او التركة لنا اجماع الطائفة المحقة بل هذا من ضروريات مذهبهم ايضا وانه لو صح العول لسمى الله تعالى هذه السهام المفروضة في
صورة الاجتماع ايضا فان كان مراده تعالى عدم جواز النقص لزم المحال وان كان جوازه لزم التناقض والاغراء بالجهل والقول بورود الايراد على الثاني
ايضا مردود فانه يقول بعكسه هو التسمية بجميع افرادها الصورة الاجتماع الموجب للنقص بل اما لا تسمية فيها اصلا او يختص ببعض معين فيرجع فيها الى دليل
اخر وقد دل الدليل على الاختصاص بالبعض كما ياتي وان الظاهر من ايات التسمية شمولها لجميع الصور ولكن اضيق التركة في بعضها الامر من ارتكاب تخصيص
فيها المطلق التسمية بان يقال انها مخصوصة بغير صورة الاجتماع او في نفس المسمى بان يقال ان المسمى في صورة الاجتماع مخصوص ببعضه فالمراد بالنصف تمام النصف
الا الخمس مثلا واثبات العول يقتضي ارتكاب التخصيص في جميع الايات ونفيه يقتضيه في البعض ولا شك ان التخصيص خلاف الاصل لا سيما الى الاكثر مع امكان قلته
والاخبار المستفيضة بل المتواترة معنى عن ائمتنا المعصومين وانكارهم على ذلك اشد الانكار واحتجاجهم على بطلانه كما ورد في الاخبار ولا حاجة الى ذكرها
بعد وضوح المسئلة عندنا ويدل عليه ايضا بعض الاخبار الواردة في طرقهم وفيها ما يصرح بان اول من عال الفرائض عمر وقد يستدل ايضا بوجوه اخر كثيرة
لا فائدة في ذكرها احتج المخالفون بانه لا بد من النقص وادخاله على البعض ترجيح بلا مرجح فيجب الادخال على الجميع وبالقياس على الوصية لجماعة بما قصرت التركة
عنها حيث لا يجوز التقديم لتصريح الموصي بجامع استحقاق الجميع فان منكري العول في الميراث يقولون فيها وعلى الدين اذا كان لجماعة ولم تف المال به فانهم يقسمونه
بالحصص وبما روي وان عليا عليه السلام كان في المنبر فقام اليه رجل فقال يا امير المؤمنين رجل مات وترك ابنتيه وابويه وزوجته فقال علي عليه السلام صار ثمن المرأة تسعا
وبان عمر حكم بالعول ولم ينكر عليه احد والجواب عن الاول بان المرجح موجود وهو ما تقدمنا من الادلة سلمنا ولكن بطلان الترجيح بلا مرجح ينفي دخول النقص على البعض
المعين واما السهم على سبيل التخيير فلا وعن الثاني بانه قياس ولا نقول به ولو سلمنا فمع الفارق لان العول في الوصية عندنا لا يكون الا مع تصريح الموصي به فيجب
اتباعه ولا محذور لان تصريحه به يدفع المحال او الاغراء بالجهل والتصريح في الفرائض ولو كان فيها لاتبعنا او مع تصريحه بعدم الترتيب من غير ذكر العول كما قيل
فان دل هذا التصريح على ارادته العول فكسابقه وان لم يدل عليها باحتمال الجهل بالاستحالة او امره بالمحال فيجب الاخذ بالمقدور لان متابعة الموصي مهما امكن
واجبة ولما صرح بعدم الترتيب فلا يجوز تقديم البعض ولما كانت السهام مفروضة لهم في هذه التركة فيجب النقص بنسبتها ولا يلزم محذور لعدم قبح الجهل او
الاغراء به او الامر بالمحال في حقه بخلافه سبحانه تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا وعن الثالث ايضا بانه قياس ولو سلمنا فمع الفارق لانك قد عرفت ان ثبوت العول
يتوقف على اجتماع هذه الفروض في المال تسمية وكان هذا محالا بخلاف الديون فانها تجتمع في الذمة دون المال واجتماع كل ما ينص من الدين في الذمة
ليس محالا وانما عرض تعلقها بعين المال والعارض هو الغرماء الذي يفي به دون ان اراد فانه تعلق استحقاق لا تعلق اختصاص ولهذا لا يبعد اخذ احد من الديان تمام
استيفاء الجميع حقه ولو فرض قدرة المديون على ايفاء الدين بعد تقسيط ما لم يجب عليه ومع موته يبقى الباقي في ذمته ويصح احتسابه عليه وابرائه منه بخلاف
الارث ولو سلمنا تعلقها جميعها بالمال فنقول ان الباعث له انما هو المديون حيث استدان ما لم يكن عنده به وفاء واما الباعث لتعلق سهام الفرائض بالتركة
انما هو الله سبحانه ولا يجوز عليه ان يجعل مالا ما لا وفاء له به وعن الرابع بعد ثبوت الرواية لضعف سندها مع انها معارضة بخلافها وبما رواه راويها
كما في التهذيب وللائمة المعصومين مع ان ابطال البيان لذلك يكفيه ومع ذلك فاحتمال التقية كارادة التعجب او الاستفهام الانكاري قائم وعن الخامس
بان حكم عمر لم يثبت حجة مع انه ايضا لم يحكم به الا اعترف بالجهل وعدم انكار احد غير مسلم ولو سلم فلا يدل على الرضا **فوائد ا** لا يحصل النقص الا بمزاحمة احد
الزوجين مع البنات او الاخوات من الابوين ومع فيحصل النقص على البنات او الاخوات من الابوين او مع فيحصل النقص على البنات والاخوات من الاب
دون الزوجين او الابوين او كلالة الام **ب** من اصحابنا من ضبط ادخال النقص بانه يدخل على من لم يهبطه الله عز وجل من فريضة الى ما دونها
دون من اهبطه وقد عرفت ما فيه فان كلالة الام غيرها بطل مع انه لا يدخل عليها النقص **ج** اذا قلنا بالعول فالمخارج اصول الفرائض الثلاثة خاص
لا يتجاوز عنها فعشرة السنة وهي المخرج اذا لم يكن ربع او ثمن الى العشرة شفعا او وترا ولا تزيد واثنى عشر وهو المخرج اذا دخل الربع وترا الى سبعة عشر
والاربعة وعشرون وهو المخرج اذا دخل الثمن الى سبعة وعشرين لا غير وتهذا الحد جمع من القائلين به ايضا والوجه فيه ظ واما المقاصد فثلثة

المقصد الاول في مواريث ذوي الانساب وفيه فصول الفصل الاول في ميراث الابوين والاولاد وفيه ستة ابحاث

الاول في ميراث الابوين اذا لم يكن معهما ولد وفيه مسائل **الاولى** لا يرث مع الابوين واحدهما غير الولد وولده وان نزل من الانساب
بالاجماع في غير الجد فان فيه خلافا ياتي في البحث السادس وغير الزوج والزوجة من ذوي الاسباب للاصل والمستفيضة من الاخبار كصحيحة محمد لا
يرث مع الام ولا مع الاب ولا مع الابن ولا مع الابنة الا الزوج او الزوجة وصحيحة زرارة ولا يرث مع الام ولا مع الاب ولا مع الابن ولا مع الابنة
احد خلقه الله غير زوج او زوجة ورواية ابي بصير عن رجل مات وترك اباه وعمه وجده قال فقال حجب الاب الجد الميراث للاب وليس للعم ولا للجد

في الاخبار الواردة في ان الابوين مع غير الولد وولده اولى من ساير الانسباء بالاجماع وفي غير الجد

شيء وصحيحة زرارة الموقوفة المتقدمة في الشرط الثالث من شرائط حجب الاخوة ورواية ابي بصير في امرأة توفيت وتركت زوجها وامها واباها واخوتها قال هي من ستة اسهم للزوج النصف ثلثة اسهم وللاب الثلث سهمان وللام السدس وليس للاخوة شيء والاخرى في رجل ترك ابويه واخويه قال للام السدس وللاب خمسة اسهم وسقط الاخوة ورواية الحسن بن صالح قال سالت ابا عبد الله ع عن امرأة مملكة لم يدخل بها زوجها ماتت وتركت امها واخوين لها من ابيها وامها وجدها لامها وزوجها قال يعطى الزوج النصف وتعطى الام الباقي ولا يعطى الجد شيئا لان ابنته اليه يحجبه عن الميراث ولا نعطي الاخوة شيئا وصحيحة عبد الله بن جعفر امرأة ماتت وتركت زوجها وابويها وجدها وجدتها كيف تقسم ميراثها فوقع ع للزوج النصف وما بقي فللابوين ثم ان في شيء منها وان لم يكن تصريحا بمنع اولاد الجد واولاد الاخوة الا ان عموم الاولين يكفيه بل يدل عليه البواقي ايضا فانه اذا منع الجد والاخ بالابوين يمنع اولادهما بهما بطريق اولى لكونهما اقرب منهم ويدل على المطلوب ايضا ان الاقرب يمنع الابعد كما مر ولا شك ان الابوين اقرب من ساير الانسباء غير الولد باي معنى اخذ ويدل عليه ايضا الاخبار الاتية الواردة فيمن مات وترك ابويه حيث حكم فيها بان للام الثلث وللاب ما بقي او الثلثان والواردة في ميراث الابوين او احدهما واحد الزوجين فان اطلاقها او عمومها الحاصل من ترك الاستفصال يشمل ما اذا كان معهما قريب اخر ايضا واما رواية زرارة قلت امرأة تركت امها واخواتها لابيها وامها واخوتها لامها واخوة لام واخوات لاب قال لاخواتها لابيها وامها الثلثان ولامها السدس ولاخوتها من امها السدس والاخرى امرأة تركت زوجها وامها واخوتها لابيها وامها فقال لزوجها النصف ولامها السدس وللاخوة من الام الثلث وسقط الاخوة من الام والاب وموثقة فضيل بن يسار في رجل مات وترك امه وزوجته واخته وجده قال للام الثلث وللمرأة الربع وما بقي بين الجد والاخت للجد سهمان وللاخت سهم ورواية ابي بصير عن رجل مات وترك امه وزوجته واختين له وجده فقال للام السدس وللمرأة الربع وما بقي نصفه للجد ونصفه للاختين فهي لموافقتها المذهب العامة ومخالفتها الاجماع الطائفة المحقة مردودة مطروحة على ان بعضها ينافي بعضا حيث حكم في الاولى بتوريث الاخوة من الابوين وفي الثانية بسقوطهم وحكم في الثالثة بان للام الثلث وفي الرابعة بان لها السدس وهذا يوجب وهنها ويجوز ان يكون الزاما للعامة بما الزموا به انفسهم **الثانية** لا يمنعهما احد وان دنت قربته بالاجماع والمستفيضة كموثقتي زرارة وبكير ورواية سالم وابي المغراء وحسنة ابي بصير ولانه لا احد اقرب منهما الى النسب بهما مع الولد في القرب حيث يجتمعان معه **الثالثة** الاب اذا انفرد كان له المال كله بالاجماع والوجه ظاهر فانه لا وارث غيره لمنعه اياه والام اذا انفردت كان لها المال كله كذلك ثلثه بالفرض والباقي بالرد اما الاول فبالاجماع والكتاب والسنة اما الاولان فظاهران واما الثانية فالروايات المتقدمة في بحث حجب الاخوة واما الثاني فبالاجماع والسنة اما الاول فظاهر واما الثاني فالروايات المتقدمة الدالة على ان الاقرب يمنع الابعد وان السابق احق بميراث قريبه ورواية سليمان بن خالد اذا كان وارث ممن له فريضة فهو احق بالمال والاحقية اعم من تقديم فريضته ورد ما يبقى فريضته عليه وقول الباقر عليه السلام في رواية لان الله سمى لهما ومن سمى لهم فيرد عليهما بقدر سهامهما حيث علل بعده
احقية الباقي بالتسمية والعلة هنا متحققة وقد يستدل عليه وعلى امثاله من جزئيات الرد باية اولي الارحام ايضا حيث يدل على ان بعض اولي الارحام وهو الاقرب اولى ببعض من الابعد كما ورد في الروايات وهو انما يصح اذا كان المراد بقوله سبحانه بعضهم اولى ببعض ان بعضا منهم اي بعضا خاصا اولى ببعض من بعض اخر منهم ويمكن ان يكون المراد مطلق البعض اي بعض اولي الارحام اي بعض كان اولى ببعض من غيرهم وح فلا دلالة لها على الرد ويمكن ترجيح ارادة الاول بل تعينها برواية الفضيل بن يسار عن الصادق عليه السلام انه قال لا بعد ذكر ان عباسا وعليا ما ورثا رسول الله صلى الله عليه وآله ولا ورثه الا فاطمة عليها السلم واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله فيشعر بان المراد اولوية بعض اولي الارحام من بعضهم لان عباسا وعليا لم يكونا من غيرهم ورواية العياشي في تفسيره في قول الله سبحانه واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله ان بعضهم اولى بالميراث من بعض لان اقربهم اليه رحما اولى به وهذا نص واما المروي في العيون عن قول الله عز وجل النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم الاية فيمن نزلت قال نزلت في الامرة ان هذه الاية جرت في الحسين بن علي وفي ولد الحسين من بعده فنحن اولى بالامر وبرسوله وفي كتاب ابن الحجام عن الصادق عليه السلام انه سئل عن قول الله عز وجل واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين قال نزلت في ولد الحسين قال قلت جعلت فداك نزلت في الفرائض قال لا قلت في المواريث فقال لا قال نزلت في الامرة فهما واردتان في التاويل والبطون مع ان الاخرة غير مذكورة في كتاب معتبر ومعارضة باخبار معتبرة اخرى دالة على نزولها في الميراث كما ياتي شطر منها **الرابعة** لو اجتمع الابوان فللام الثلث مع عدم الاخوة الحاجبة والباقي للاب ولها السدس مع الاخوة وله الباقي بلا خلاف فيهما ويدل على حكم الام في الصورتين صريح الكتاب وعليه وعلى حكم الاب فيهما من الروايات الدالة على حكمها في الصورة الاولى صحيحة زرارة في رجل مات وترك ابويه قال للاب سهمان وللام سهم والاخرى في رجل ترك ابويه قال هي من ثلثة اسهم للام سهم وللاب سهمان ورواية ابان بن تغلب في رجل مات وترك ابويه قال للام الثلث وما بقي فللاب ورواية ابي بصير في رجل ترك ابويه قال هي من ثلثة اسهم للام سهم وللاب سهمان الى غير ذلك وهذه الروايات وان كانت مطلقة الا انها قيدت بصورة عدم الاخوة بالثلثة وعلى حكم الام في الثانية روايات حجب الاخوة المتقدمة وعلى حكمهما فيها صحيحة زرارة الموقوفة وفيها ان الرجل اذا ترك ابويه فللام الثلث وللاب الثلثان في كتاب الله فان كان له اخوة يعني للميت يعني اخوة لاب وام او اخوة لاب فلامه السدس وللاب خمسة اسداس وضعف بعضها سندا بعد اعتضادها بعمل الكل غير ضائر **الخامسة** لو كان معهما احد الزوجين فلا يخ اما ان يكون معهما او معه او معها ففي الاول فلاحد الزوجين نصيبه الاعلى النصف او الربع وللام الثلث مع عدم الاخوة والسدس معهم والباقي للاب بالاجماع والمستفيضة من الاخبار كموثقة الجعفي في زوج وابوين قال للزوج النصف وللام السدس وللاب ما بقي وقال في امرأة

وابوين

كتاب الفرائض والمواريث

والابوين فقال للمرأة الربع وللام الثلث وما بقي فللاب وصحيحة [illegible] في زوج وابوين فقال للزوج النصف وللام الثلث وما بقي فللاب وفي الاخرى رجل مات وترك امرأته

وابويه فقال للامرأة الربع وللام الثلث وما بقي فللاب ورواية عقبة بن بشير في رجل مات وترك زوجته وابويه فقال للمرأة الربع وللام الثلث وما بقي فللاب و

عن امرأة ماتت وتركت زوجها وابويها فقال للزوج النصف وللام الثلث من جميع المال وما بقي فللاب وصحيحة محمد ان ابا جعفر عليه السلم اقرأه صحيفة الفرائض

التي املاءها رسول الله صلى الله عليه وآله وخط علي عليه السلم بيده فقرأت فيها امرأة ماتت وتركت زوجها وابويها فللزوج النصف ثلثة اسهم وللام الثلث تاما

سهمان وللاب السدس سهم وموثقة ابي بصير في امرأة توفيت وتركت زوجها وامها واباها قال هي من ستة اسهم للزوج النصف ثلثة اسهم وللام السدس

سهم ورواية زرارة عن امرأة تركت زوجها وابويها فقال للزوج النصف وللام الثلث وللاب السدس وصحيحة صفوان في زوج وابوين ان للزوج النصف

وللام الثلث كاملا وما بقي فللاب الى غير ذلك وهذه الروايات وان كانت مطلقة الا انها مقيدة بصورة عدم الاخوة للاجماع وروايتي ابي بصير

المتقدمتين في المسئلة الاولى وعموم قوله تعم فان كان له اخوة وعموم روايات الحجب كما ان رواية ابان بن تغلب في امرأة ماتت وتركت ابويها وزوجها

قال للزوج النصف وللام السدس وللاب ما بقي مقيدة بصورة وجودهم وحملها في التهذيبين على التقية لموافقتها للعامة والثاني فلاحدهما نصيبه الاعلى

وللاب الباقي اما الاول فبالاجماع والكتاب والسنة اما الاولان فظاهران واما الثالث فصحيحة الجعفي وفيها فان تركت زوجها واباها فللزوج النصف و

ما بقي فللاب واما الثاني ففيها ايضا اما الاول فظاهر واما الثاني فقوله تعم واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وجه الاستدلال انه يدل على ان اولى

الارحام بعضهم اولى ببعض من غيرهم في الميراث كما يظهر من الروايات كصحيحة ابن سنان كان علي عليه السلم اذا مات مولى له وترك قرابته لم ياخذ من ميراثه

شيئا ويقول واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وصحيحة الاخرى اختلف امير المؤمنين عم وعثمان بن عفان في الرجل يموت وليس له عصبة يرثونه وله

ذو قرابة لا يرثونه فقال علي عليه السلم ميراثه لهم يقول الله تعم واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وكان عثمان يقول يجعل في بيت مال المسلمين وحسنة

محمد بن قيس قضى امير المؤمنين عليه السلم في خالة جاءت تخاصم في مولى رجل مات فقرأ هذه الاية واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله فدفع

الميراث الى الخالة ولم يعط المولى الى غير ذلك واذا ثبت ان اولى الارحام اولى من غيره فلا يرث غيره معه شيئا فيجب ان لا يرث مع الاب زوج ولا زوجة

شيئا خرج النصف او الربع بالدليل فيبقى الباقي واما الثالث فصحيحة الجعفي او على الثالث فلاحدهما النصيب الاعلى ايضا وللام الباقي الثلث بالفرض و

الباقي بالرد اما الاولان فظاهران واما الثالث فللاجماع وقضية الاقربية واية اولى الارحام وقول الصادق عم في صحيحة الجعفي فان تركت امرأة

زوجها وامها فللزوج النصف وما بقي فللام ورواية الحسن بن صالح المتقدمة في المسئلة الاولى وموثقة جميل عنه عليه السلم قال لا يكون الرد على زوج

ولا على زوجة واما عموم علية التسمية للرد الواردة في رواية بكير فيخصص **البحث الثاني** في ميراث الاولاد من الصلب اذا لم يكن معهم واحد من الابوين وفيه

مسائل الاولى لا يرث مع الولد مطلقا غير الوالدين من الانساب بالاجماع في غير الجد فان فيه خلافا يأتي وللاصل وكونه اقرب من غيره وصريح

كصحيحي محمد وزرارة المتقدمتين في المسئلة الاولى والمروي في متن كتاب موسى بن بكر عن زرارة عن الصادقين والحديث طويل وفيه ولا يرث احد من

خلق الله مع الولد الا الابوان والزوج او الزوجة ورواية العبدي العامية عن علي عليه السلم وفيها ولا يرث مع الولد الا الابوان والزوج والزوجة وروايات ميراث

الرسول صلى الله عليه وآله وسائر الاخبار الواردة في جزئيات المسائل **الثانية** لا يمنعهم احد بالاجماع لقضية الاقربية ولاستفاضة الروايات بان الابنة المنفردة

لها المال كله كما يأتي فلو نقص عن الابن المنفرد شيء لزم نقص الرجل عن المرأة لو كان مكانها وهو باطل لما في كتاب موسى المتقدم وفيه ولا تزاد المرأة ابدا على

نصيب الرجل لو كان مكانها وما في صحيحة ابن اذينة المتقدمة وهي طويلة وفيها لانها لو كانت ذكرا لم يكن لها غير خمسة من اثنى عشر وفيها ايضا لانها لو كانا ذكرين

لم يكن لهما غير ما بقي وان تعدد الابناء فالمال كله لهم يقسم بينهم بالسوية بل الضرورة ويدل على التسوية ايضا استواء النسبة وصحيحة محمد وبكير وفيها فان

تركت المرأة زوجها وابويها وابنا او ابنين او اكثر فللزوج الربع وللابوين السدسان وما بقي فللبنين بينهم بالسوية **الرابعة** البنت المنفردة لها

المال كله نصفه بالفرض والباقي بالرد اما الاول فبالثلاثة واما الثاني فبالاجماع والسنة كروايات ميراث الرسول صلى الله عليه وآله وصحيحتي زرارة والبزنطي وروا

العجلي وابن خداش وعبد الله بن محرز وسلمة بن محرز وان تعددت البنات فالمال كله لهن يقسم بينهن بالسوية الثلثان بالفرض والثلث بالرد اما الدليل

على كون المال كله لهن بعد الاجماع بل الضرورة فحديث الاقربية وموثقة اسحق بن عمار المتقدمة في ميراث المملوك ورواية ابن ابي حمزة عن جار لي هلك وترك

بنات فقال المال لهن ورواية ابي بصير ان رجلا مات على عهد النبي صلى الله عليه وآله كان يبيع التمر فاخذ اخوه التمر وكان له بنات فاتت امرأته النبي صلى الله عليه وآله

فاعلمته فانزل الله تعم عليه فاخذ النبي صلى الله عليه وآله الثمن من العم فدفعه الى البنات واما على كون ثلثيه بالفرض فصريح الكتاب لكنه يختص بما اذا كن فوق اثنتين و

اما فيهما فيختص المستند بالاجماع والنقل له مستفيضا في المسالك ما عثرت عليه واستدل عليه جمع من الاصحاب بقوله تعم للذكر مثل حظ الانثيين وجه الدلالة

انه ليس المراد منه ان للذكر حالة الانفراد مثل حظهما لان له تمام المال ان اتحد ولهم جميعه بالسوية ان تعدد بل المراد حالة اجتماعه مع الانثى وكذا ليس المراد

ان له حظهما حالة اجتماعهما مع الذكر لان لهما في اول صوره النصف وليس نصيب الابن النصف في اول صور اجتماعه مع الانثى وهو ان يخلف ابنا وبنتا

فيكون المراد ان نصيب الابن في حالة الاجتماع مثل نصيب البنتين في حالة الانفراد ونصيب الابن في اول صور الاجتماع الثلثان فكذا نصيب البنتين في

حالة الانفراد ورده والدي العلامة في طالب ثم في مشكلات العلوم بان قوله سبحانه للذكر مثل حظ الانثيين بيان لارث الذكور والاناث مع اجتماعهما والمراد انهم

اذا اجتمعوا يقسم المال بينهم على هذا النحو اي ياخذ كل ذكر ضعف كل انثى وكل انثى نصف كل ذكر سواء كان الوارث ذكرا وانثى او ذكرا وانثيين او ذكرين او انثى او

فان البنت المنفردة لها المال كله نصفه بالفرض والباقي بالرد

ذكورا واناثا كثيرة فالاية بيان لكيفية القسمة وليس فيها بيان لتعيين سهم الذكر او سهم الانثيين فان الذكر ليس من ذوي السهام ولم يقدر له بل المعين بالاية انه في الارث ضعف الانثى وهو يختلف باختلاف اعداد الورثة فربما كان نصيبه العشر وربما كان نصف العشر وربما كان اقل او اكثر وليس فيها دلالة على حظه ثلثان حتى يفهم منه ان حظ الانثيين ايضا كذلك غاية الامر انه يستفاد من عموم الاية ان الورثة اذا انحصرت في ذكر وانثى يكون حظ الذكر ثلثين وحظ الانثى ثلثا كما يستفاد منه ان الذكور لو كانوا ثلثة والاناث اربعا كان حظ كل ذكر خمسا وحظ كل انثى عشرا وهكذا في سائر فروض الاجتماع فمجرد استفادة كون سهم الذكر ثلثين اذا اجتمع مع انثى واحدة لا يفيد في المطلوب نعم لو كان المراد من الاية ان الذكر الواحد لو اجتمع مع انثى واحدة فحظ الذكر كالحظ المقرر المعلوم بدليل اخر للانثيين اذا لم يكن معهما ذكر ظهر كون سهمهما ثلثين الا انه لا يعلم ذلك من هذه الاية بل لا بد ان يكون ثابتا بدليل اخر

الخامسة اذا اجتمع الذكور والاناث فالمال كله لهم لكل ذكر مثل حظ الانثيين اما الاول فظاهر واما الثاني فبالضرورة الدينية والكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فان المعنى ان لكل ذكر مثل حظ الانثيين لا لجنس الذكر باجماع المفسرين واما السنة فكثيرة كموثقة ابي بصير وفيها فان ترك بنات وبنين وام قال للام السدس والباقي يقسم لهم للذكر مثل حظ الانثيين وصحيحة محمد وفي اخرها فان تركت زوجها وابويها وابنة وابنا او بنين وبنات فللزوج الربع وللابوين السدسان وما بقي فللبنين والبنات للذكر مثل حظ الانثيين و الروايات الواردة في علة تفضيل الرجال كرواية ابن سنان لاي علة صار الميراث للذكر مثل حظ الانثيين قال لما جعل لها من الصداق ورواية يونس كيف صار الرجل اذا مات وولده من القرابة سواء ترث النساء نصف ميراث الرجال وهن اضعف من الرجال واقل حيلة فقال لان الله تعالى فضل الرجال على النساء بدرجة ولان النساء يرجعن عيالا على الرجال وغيرها

السادسة لو اجتمع مع الولد احد الزوجين كان له نصيبه الادنى الربع او الثمن والباقي للولد ذكرا كان او انثى واحدا او متعددا فيختص الرد مع البنت او البنات بها والدليل بعد الاجماع اما على الاول فنص الكتاب وصريح الاخبار كصحيحة محمد وفيها فاذا كان معهما ولد فللزوج الربع وللزوجة الثمن وغيرها واما على الثاني فاية اولي الارحام وقول الصادق عليه السلام في موثقة جميل المتقدمة لا يكون الرد على زوج ولا على زوجة ورواية سويد بن غفلة قال ان علي بن ابي طالب عليه السلام في ابنة وامرأة وموالي فاعطى البنت النصف واعطى المرأة الثمن وما بقي رده على البنت ولم يعط الموالي شيئا

البحث الثالث في ميراث الاولاد والابوين اذا اجتمعوا وفيه مسائل **الاولى** اذا اجتمع احد الابوين او كلاهما مع الولد ذكرا واحدا كان ام متعددا كان لكل منهما نصيبه الادنى السدس والباقي للولد والدليل بعد الاجماع اما على الاول فصريح الكتاب واما على الثاني فانه لو كان مكان الذكر انثى كان لها الباقي كما ياتي فلو نقص عن الذكر شيء لزم ان يزاد الرجل المرأة لو كان مكانها وهو باطل وقول الرضا عليه السلام في فقهه فان ترك ابوين وابنا او اكثر من ذلك فللابوين السدسان وما بقي فللابن

الثانية اذا اجتمع احد الابوين مع بنت فله السدس ولها النصف والباقي يرد عليهما ارباعا فيكون التركة مقسومة على اربعة وعشرين الحاصلة من ضرب الاربعة في الستة ربعها له وثلثة ارباع لها والدليل على ذلك بعد الاجماع الاخبار المستفيضة كصحيحة محمد رجل ترك ابنته وامه للابنة النصف ثلثة اسهم وللام السدس سهم يقسم المال على اربعة اسهم فما اصاب ثلثة اسهم فللابنة وما اصاب سهما فهو للام قال وقرأت فيها رجل ترك ابنته واباه فللابنة النصف ثلثة اسهم وللاب السدس سهم يقسم المال على اربعة اسهم فما اصاب ثلثة اسهم فللابنة وما اصاب سهما فللاب وصحيحته الاخرى وهي قريبة منها ورواية سلمة بن محرز في بنت واب قال للبنت النصف وللاب السدس وبقي سهمان فما اصاب ثلثة اسهم منها فللبنت وما اصاب سهما فللاب والفريضة من اربعة اسهم للبنت ثلثة ارباع وللاب الربع ورواتي بكير وحمران الاتيتين

الثالثة اذا اجتمع احدهما مع بنتين فصاعدا فله السدس ولهما او لهن الثلثان بقي سدس فيرد اخماسا على الحق المشهور كما في المختلف والمسالك والكفاية بل نسب في الروضة القول المخالف الى النادر وقال وهو متروك وعن التحرير الاجماع عليه فخمسه له واربعة اخماسه لهما او لهن فيكون التركة من ثلثين لرواية بكير في رجل ترك ابنته وامه ان الفريضة من اربعة للبنت ثلثة اسهم وللام السدس سهم وبقي سهمان فهما احق بهما من العم والاخ والعصبة لان الله تعالى قد سمى لهما ومن سمى لهم فيرد عليهما بقدر سهامهما وقريبة منها رواية حمران ورواية اخرى لبكير وفيها ثم المال بعد ذلك لاهل السهام الذين ذكروا في الكتاب وهذه العلة موجودة في الابنتين واحد الابوين وقد يستدل ايضا بان الفاضل لا بد له من مستحق ولا يمكن استحقاق غير هؤلاء لمنع الاقرب للابعد ولا بعضهم لاستواء النسبة وعدم الاولوية فتعين الجميع على النسبة كما في الفاضل في غيرهم وفيه نظر فان عدم الاولوية لا يعين الجميع ولا التقسيم بالنسبة لامكان التخيير او التقسيم بنحو اخر الا ان يتم بالاجماع المركب مع ان ادعاء الاجماع البسيط المحقق ايضا ممكن لعدم قدح مخالفة النادر وهو الاسكافي حيث خص الفاضل بالبنين او البنات لدخول النقص عليهما بدخول الزوجين ولموثقة ابي بصير في رجل مات وترك ابنتيه واباه قال للاب السدس وللابنتين الباقي ويرد الاول بانه نوع قياس لا نقول به على انه انما يجب جبر النقص بذلك اذا لم يكن جبر بشيء اخر غيره مع انه قد جبره الشارع بحيث جعل لهن فريضة عليا خاصة لا دنيا فيكون النقص لهما بمنزلة الدنيا للابوين فيتساويان من جميع الوجوه والثاني بانها لمخالفتها عمل المعظم عن الحجية خارجة بالمرة فلا يصلح للمعارضة مما مر مضافا الى ما يخدشها من كلام صاحب الوافي حيث قال اورد الصدوق ابنتيه بدل ابنته كما يظهر من بعض النسخ انه كان كذلك فغير وكذا قوله وللابنتين الصواب وللابنة

الرابعة اذا اجتمع الابوان مع البنتين او اكثر فلكل منهما السدس ولهما او لهن الثلثان يقسم بينهن بالسوية والوجه في الكل ظاهر واذا اجتمعا مع بنت فلكل منهما السدس ولها النصف بقي سدس يرد عليهم اخماسا

على نسبة

في اجتماع الذكور والاناث

في ميراث الاولاد والابوين

في اجتماع الابوين مع البنتين

كتاب الفرائض والمواريث

على نسبة سهامهم لكل منهما اولهما ثلثة اخماسه فيقسم التركة على ثلثين والدليل بعد الاجماع الاخبار المستفيضة كصحيح محمد رجل ترك ابويه
وابنته فللابنة النصف ثلثة اسهم وللابوين لكل واحد منهما السدس لكل واحد منهما سهم يقسم المال على خمسة اسهم فما اصاب ثلثة فللابنة
وما اصاب سهمين فللابوين وقريب منها صحيحه وفي رواية زرارة رجل مات وترك ابنته وابويه للابنة ثلثة اسهم وللابوين لكل واحد منهما
سهم يقسم المال على خمسة اجزاء فما اصاب ثلثة اجزاء فللابنة وما اصاب جزئين فللابوين وفي فقه الرضا عليه السلم فان ترك ابوين وابنتا
فللابنة النصف وللابوين السدسان يقسم المال على خمسة فما اصاب ثلثة اسهم فللابنة وما اصاب سهمين فللابوين ولكن هذا الحكم مختص بما اذا لم يكن معهم
اخوة حاجبة وللام مع وجودهم فالام محجوبة عن الرد وهو مخصوص بالبنت والاب والمخصص الاجماع المحقق وبه صرح في المسالك وفي الكفاية لا
اعرف خلافا بين الاصحاب وقد يعلل ذلك بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وفيه لا اكد نظرا لان سياقها يقتضي الاختصاص بصورة عدم الولد ولا اقل من
احتمالها فلا يصح الاستدلال نعم يمكن ان يستدل له بقوله تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد حيث يدل على ان لكل منهما مع الولد ليس
الا السدس خرج ما خرج بالدليل فيبقى الباقي واما الاستدلال عليه بالقياس بطريق الاولى بان يقال ان وجود الاخوة يوجب حرمانها عن اصل الفريضة
فيوجب حرمانها من الرد بطريق اولى فلا يخلو ما فيه لمنع الاولوية لانها انما يعلم لو كانت العلة معلومة وكانت في الفرع اولى وهي غير معلومة هنا على النص
في الاخبار بان التوفير لكون الاخوة عيال الاب وذلك في الاصل والفرع سواء من غير اولوية نعم يمكن تاييد الحكم بوجود العلة المنصوصة فيما نحن فيه ايضا ثم انهم
اختلفوا في ان ما حجب عنه الام من نصيبها من الرد هل يقسم بين الاب والبنت على نسبة سهامهم او يختص بالاب المشهور وهو الاول فيقسم الزائد ارباعا وقد
ذهب الشيخ معين الدين المصري الى الثاني فيقسم اخماسا خمسا له وثلثة اخماسه لها وما عثرت لشيء من القولين على دليل يمكن الركون اليه نعم لا يبعد دعوى
الاجماع على الاول ويمكن التشبث بقوله ثم يرد عليها بقدر سهامها بعد قوله فهما احق بها في رواية البكير المتقدمة حيث رتب الرد بقدر السهام على الاحقية
فيدل على عليتها له واحقية الاب والبنت هنا متحققة فيترتب عليها الرد بالنسبة **الخامسة** اذا دخل عليهم احد الزوجين فلا يخلو اما ان يكون في
الاولاد ذكر منفردا او مع انثى اولا فان كان فلكل من الابوين واحد الزوجين النصيب الادنى بالاجماع والاية والاخبار والباقي للاولاد للاجماع و
صحيحة محمد وبكير وفيهما فان تركت المرءة زوجها وابويها وابنا وابنين او اكثر فللزوج الربع وللابوين السدسان وما بقي فللبنين بينهم بالسوية فان تركت
زوجها وابويها وابنة وابنا او بنين وبنات فللزوج الربع وللابوين السدسان وما بقي فللبنين والبنات للذكر مثل حظ الانثيين وان لم يكن ويكون
الجميع ذوي فروض فاما ان يكون التركة زائدة على الفروض ويكون ذلك باجتماع احد الابوين والزوج مع البنتين فصاعدا او باجتماعهما مع الزوج و
البنت او اجتماع الابوين او احدهما والزوجة معها او ناقصة وذلك في سائر الصور فعلى الاول ياخذ كل ذي فرض فرضه ويرد الزائد في المثال الاول
على البنتين واحد الابوين اخماسا فيكون التركة مقسومة على مائة وعشرين وفي الثاني على البنت واحدهما ارباعا فتكون مقسومة على ثمانية واربعين وفي الثالث
عليهما وعليها اخماسا ويكون مقسومة على مائة وعشرين الا مع الاخوة الحاجبة فيرد عليهما وعلى الاب خاصة ارباعا وتكون مقسومة على ستة وتسعين وفي
الرابع عليها وعلى احدهما ارباعا فيقسم ايضا على ستة وتسعين ولا يكون رد على احد الزوجين والدليل على ذلك كله بعد الاجماع وعدم الرد على الزوج و
الزوجة بالنص رواية زرارة وفيها وان ترك الميت اما او ابا وامرءة وبنتا فان الفريضة من اربعة وعشرين سهما للمرءة الثمن ثلثة من اربعة وعشرين
ولاحد الابوين السدس اربعة اسهم وللابنة النصف اثنا عشر سهما وبقي خمسة اسهم هي مردودة على سهام الابنة واحد الابوين على قدر سهامهم ولا
يرد على المرءة شيء وان ترك ابوين وامرءة وبنتا فهي ايضا من اربعة وعشرين سهما للابوين السدسان ثمانية اسهم لكل واحد اربعة اسهم وللمرءة الثمن
ثلثة اسهم وللبنت النصف اثنا عشر سهما وبقي سهم واحد مردود على الابنة والابوين على قدر سهامهم ولا يرد على المرءة شيء وان ترك ابا وزوجا
وابنة فللاب سهمان من اثني عشر وهو السدس وللزوج الربع ثلثة اسهم من اثني عشر سهما وللابنة النصف ستة اسهم من اثني عشر وبقي سهم واحد
مردود على الابنة والاب على قدر سهامهما ولا يرد على الزوج شيء الحديث وعلى الثاني ياخذ احد الزوجين والابوان واحدهما النصيب الادنى فلا عول
والباقي للبنت او البنتين للاجماع وبطلان العول والاخبار المصرحة بان الابوين لا ينتقصان من السدس ابدا والزوج والزوجة من الربع والثمن كذلك
فيختص النقص بالبنت او البنتين وفي رواية زرارة وفيها عن امرءة تركت زوجها وامها وابنتيها فقال للزوج الربع وللام السدس وللابنتين ما بقي وفي
صحيح محمد في امرءة ماتت وتركت زوجها وابويها وابنتها قال للزوج الربع ثلثة اسهم من اثني عشر سهما وللابوين لكل واحد منهما السدس سهمان
من اثني عشر سهما وبقي خمسة اسهم فهي للابنة الى ان قال لان الابوين لا ينقصان كل واحد منهما من السدس شيئا وان الزوج لا ينقص من الربع شيئا
وصحيحة محمد وبكير في زوج وابوين وابنة للزوج الربع ثلثة اسهم من اثني عشر سهما وللابوين السدسان اربعة اسهم من اثني عشر سهما وبقي خمسة
اسهم فهي للابنة الى ان قال وان كانتا ابنتين فلهما خمسة من اثني عشر سهما الحديث **البحث الرابع** في ميراث اولاد الاولاد وفيه مسائل
الاولى الحق المشهور ان اولاد الاولاد وان نزلوا يرثون مع الابوين او احدهما كابائهم ذهب الى ذلك الفضل والكليني والشيخان والسيدان والعماني
والديلمي والحلبي والحلي والقاضي والكراجكي وعامة من تاخر عنهم وذهب الصدوق في المقنع والفقيه الى انهم يمنعون بالابوين او احدهما ولا يرثون
الا مع فقدهما ويظهر من الوافي الميل اليه لنا بعد الاجماع المحقق والمنقول في الخلاف والكافي في اول كتاب الفرائض والانتصار والسرائر والغنية و
الكنز والتنقيح رواية زرارة وفيها فان لم يكن له ولد وكان ولد الولد ذكورا كانوا او اناثا فانهم بمنزلة الولد وولد البنين بمنزلة البنين يرثون

[illegible] بنات [illegible]

ميراث البنين وولد البنات بمنزلة البنات يرثون ميراث البنات ويحجبون الابوين والزوج والزوجة عن سهامهم الاكثر وان سفلوا بطنين وثلثة واكثر
يرثون ما يرث ولد الصلب ويحجبون ما يحجب ولد الصلب وصحيحة البجلي بنات الابنة يرثن اذا لم يكن بنات كن مكان البنات وبنحوه قال ابن الابن اذا لم يكن من
صلب الرجل احد قام مقام الابن وابنة البنت اذا لم يكن من صلب الرجل احد قامت مقام البنت دلتا بعموم الشرط على ان الابن وابنة البنت يقومان مقام
الابن والبنت عند عدمهما دائما فيشمل حال وجود الابوين ايضا والتخصيص يحتاج الى المخصص والقول بعدم توريثهما مع وجودهما يستلزم عدم قيامهما مقامهما
دائما فيشمل حال وجود الابوين ح كما لا يخفى وايضا لو كان قيامهما مقامهما مشروطا بعدم الابوين لزم قيام غير الشرط مقامه لان عدم الولد ح يكون جزء
للشرط وهو غيره فان قيل الشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود وجزء الشرط ايضا كذلك فهو ايضا شرط فلا محذور في جعله شرطا لا
يلزم قيام غير الشرط مقامه قلنا هذا انما هو فيما اذا جعل شيء شرطا لوجود شيء اخر فلا يلزم من وجوده الوجود واما اذا حكم بوجود شيء لشرط شيء اخر
فيلزم في صدقه من استلزام وجوده الوجود والا لزم الكذب وما نحن فيه كذلك ويؤيده ايضا رواية اسحق بن عمار ابن الابن يقوم مقام الابن وقد يستدل
ايضا بان الاية والاخبار مصرحة بارث الولد مع الابوين وهو يصدق على ولد الولد حقيقة وفيه ان الصدق ثم كما يأتي الصدق في صحيحة البجلي عن الصادق ع
قال بنات الابنة يقمن مقام الابنة اذا لم يكن للميت بنات ولا وارث غيرهن وبنات الابن يقمن مقام الابن اذا لم يكن للميت ولد ولا وارث غيرهن دلت بعموم
النكرة على اشتراط قيامهن مقام الابنة والابن على انتفاء الوارث مطلقا خرج غير الابوين والاولاد بالاجماع وصحيحة الخزاز كل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي
يجر به الا ان يكون وارث اقرب الى الميت منه وكون الابوين اقرب منه وكون نسبته كنسبة الجد وهو لا يرث مع احدهما فكذلك ذلك وكونهما متساويا النسبة
مع الولد وهو يحجب ولد الولد فهما ايضا كذلك والجواب اما عن الاول فبعدم الدلالة اولا لاحتمال ان يكون المراد ولا وارث معهن غيرهن كالابوين مع الابن و
الابنة غيرهما فيكون قوله ولا وارث غيرهن معطوفا على بنات الابنة وبعدم الحجية ثانيا لشذوذه بمخالفته للمشهور بين القديمة والجديدة بل الاجماع في الحقيقة
ويلزم التخصيص للاجماع ولكون رواية زرارة خاصة مع اعتضادها بالعمل ثالثا وبالاخيرين يجاب عن الثاني ايضا واما عن الثالث فبالمعارضة باولاد الاخ و
الجد وامثالهما والحل بان تقديم الاقرب مخصص ولعل نظره في الكفاية بمنع الاقربية ولعله لم يلاحظ فيها فلة الوسائط ولكون ولد الولد بمنزلة الولد الذي
ليس لجد الابوين اقرب منها واما عن الرابع فبانه مناسب وهو باطل عندنا واما عن الخامس فبانه ان اريد التساوي من جميع الوجوه فمم وان اريد ببعض الوجوه فمسلم
المخالفة بوجه لا يضر الثانية الحق المشهور ان اولاد الاولاد يقومون مقام آبائهم فكل منهم نصيب من يتقرب به فلاولاد الابن نصيبه وان كان انثى
ولاولاد البنت نصيبها وان كان ذكرا فلبنت الابن المنفردة جميع المال ولابن البنت وان تعدد النصف بالفرض والباقي بالرد الى غير ذلك من الاحكام و
هو مذهب الصدوق والشيخين والعماني في احد قوليه والحلبي والقاضي وابن حمزة وجماعة من تأخر عنهم وفي كنز العرفان انعقاد الاجماع عليه بعد السيد
وفي الغنية ان عليه اجماع الطائفة منهم العماني في قوله الاخر والسيد والمصري والحلي الى انهم يقتسمون تقاسم الاولاد من غير اعتبار من تقربوا به فللذكر مثل حظ
الانثيين وان كان الذكر من الانثى والانثى من الذكر وقال في المفاتيح ولا يخلو من قوة وفي الكفاية ولا يبعد ترجيحه وجعله الاردبيلي قريبا للنار رواية زرارة المتقدمة
وهي نص في المطلوب وضعفها اسناد غير ضائر من وجوه وصحيحة سليمان بن خالد قال كان علي عم يجعل العمة بمنزلة الاب في الميراث ويجعل الخالة بمنزلة الام
وابن الاخ بمنزلة الاخ قال وكل ذي رحم لم يستحق له فريضة فهو على هذا النحو وصحيحة الخزاز عنه عليه السلم قال ان في كتاب علي عليه السلم ان العمة بمنزلة الاب
والخالة بمنزلة الام وبنت الاخ بمنزلة الاخ وكل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به الا ان يكون وارث اقرب الى الميت منه فيحجبه وجه الاستدلال ان المراد بكون
العمة والخالة وكل ذي رحم بمنزلة من ذكر في الميراث ليس كونهم بمنزلته في مطلق التوريث اذ لا يمكن لهذا التفصيل وجه ولا في الحاجبية والمحجوبية لانتفاء
التنزيل فيهما فبقي ان يكون المراد في قدر الميراث او في جميع الاحكام الا ما خرج بالدليل اذ ليس شيء اخر يصلح للتقدير سواهما او قد يستدل ايضا بصحيحة البجلي و
رواية المتقدمة ورد باحتمال ان يكون المراد بقيامهن مقامهما في الارث او في حجب الابوين والزوجين عن اعلى فرضهم
لا في قدر النصيب وهو وان كان محتملا الا انه بعيد لمكان التفصيل احتج المخالف بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وسائر عمومات تسمية الاولاد قال لان
ولد الولد ولد حقيقة فيكون للذكر مثل حظ الانثيين والجواب اولا انه لو سلم الصدق فيكون الاية وما بمعناها عامة فيخصص بما ذكر وثانيا انه ان اريد
صدقه عليه لغة فمم فان ولد الشيء في اللغة ما يتولد عنه ولا يصدق على ولد ولد الشخص انه تولد عنه واما الاستعمال فلا يفيد لكونه اعم من الحقيقة وان
اريد الصدق الشرعي فيتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية فيه وثبوتها اما بتصريح الشارع بالوضع او بكثرة الاستعمال وغلبته بحيث يهجر المعنى الاول
وشيء منهما لم يتحقق فانه لم ينقل من كتاب او سنة ولم يثبت اجماع على الوضع والاستعمال لا يفيد والغلبة هنا ممنوعة كيف مع انهم يستعملون الولد في
الولد الصلبي اكثر من استعمالهم في ولد الولد وفي القدر المشترك وانما ذكروا ولد الولد احيانا والتصريح بارادة ولد الولد منه فلا يثبت الحقيقة الشرعية على
انه في بعض الاخبار دلالة على خلافه كما يأتي وان اريد العرفي فثبوته فرع حصول التبادر عند اهل العرف وهو مم كيف وقد ذهب الاكثر الى خلافه وهم
من اهل العرف واما التبادر في بعض المواضع فانما هو لاجل القرينة ويدل على عدم الصدق ايضا الاخبار النافية لصدق الولد على ولد الولد وسلبه عنه
والاخبار الجاعلة ولد الولد بمنزلة الولد كرواية زرارة وصحيحي البجلي ورواية المنقدمة ولو كان الولد صادقا على ولد الولد لم يكن بمنزلته
بل كان هو هو واستدلوا على الصدق بوجوه منها الايات كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم فانه لا خلاف في انه يحرم بهذه الاية زوجة الجد فيدل على ان
اب الاب او الام اب حقيقة فيكون ولد الابن والبنت ولدا حقيقة للتضايف وقوله تعالى وحلائل ابنائكم وبناتكم فانه لا خلاف في ان بهذه الاية يحرم نكاح

ولو [illegible] قال بان [illegible] وكذا الولد

فالمشهور بين [illegible] بان اولاد الاولاد يقومون مقام آبائهم

كتاب الفرائض والمواريث

قوله

زوجة ولد الولد للصلب في الابنية والبنية وقوله تعم او ابنائهن او ابناء بعولتهن فانه يحل بهذه الاية لابن ولد الولد النظر الى زينة جدته او زوجة جده و
تعالى فان كان لهن ولد فلكم الربع وان كان لكم ولد فلهن الثمن ولابويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد فان لم يكن له ولد وورثه ابواه
فلامه الثلث فان الولد في جميع هذه المواضع شامل باطلاقه لولد الولد والاحكام المذكورة مترتبة عليه بلا خلاف ومن الظاهر انه لولا الصدق حقيقة
لما ترتبت ويجاب عنه بان غاية ما ثبت منه الاستعمال وهو اعم من الحقيقة ومنها الاخبار المجرية احكام الاولاد على اولادهم والاستدلال بهذه الايات كالاخبار
التي استدل بها على حرمة زوجات النبي صلى الله عليه وآله على الحسنين بقوله تعم ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وغيرها والجواب ان الاستدلال بها الايدل على كونها
حقائق لجواز الاستدلال بالالفاظ المستعملة في المجازات عند وجود القرينة او تسليم الخصم والخصم يدعي ان القرينة في هذه الايات موجودة وان لم
يكن غير الاجماع ومنها الاخبار الواردة في تسمية الحسنين واولادهما اولاد الرسول وهي كثيرة والجواب ظاهر بعد ما مر ومنها مدحهما بانهما ابنا رسول
الله صلى الله عليه وآله وهما يفضلان بذلك ولا فضيلة ولا مدح في وصف مجاز مستعار والجواب انه كيف لا مدح في المجاز مع ان اكثر مدايح الائمة
في الزيارات والادعية من باب المجاز وان المدح بالوصف المجازي باعتبار العلاقة الكائنة في الممدوح ومنها ان لفظ الولد استعمل في ولد الولد والاصل
في الاستعمال الحقيقة والجواب ان اصالته في مثل ذلك ممنوعة وانما هي مسلمة فيما لم يعلم له معنى حقيقي اخر ومنها الاجماع ادعاه السيد والحلي والجواب
انه لم يثبت والمنقول منه غير حجة ومنها اقتسام المال بين اولاد الانثى للذكر مثل حظ الانثيين مستدلا بقوله تعم يوصيكم الله فلولا الصدق لما صح الاستدلال
قلنا انحصار الدليل فيه ممنوع بل المناط الاجماع وغيره ولو انحصر فلا نقول به على انه لا يرد على من قال بالتسوية بينهم ومما يمكن ان يستدل به على ان اولاد
الاولاد يتقاسمون تقاسم الاولاد الاخبار الواردة في علة تفضيل الرجال كما رواه الفقيه في الصحيح عن هشام ان ابن ابي العوجا قال لمحمد بن النعمان
الاحول ما بال المرأة الضعيفة لها سهم واحد وللرجل القوي الموسر سهمان قال فذكرت ذلك لابي عبد الله عم فقال ان المرأة ليس لها عاقلة ولا عليها نفقة
ولا جهاد وعدّ اشياء غير هذا وهذا على الرجل فلذلك جعل له سهمان ولها سهم وحسنة مؤمن الطاق قال قال لي ابن ابي العوجا ما بال المرأة المسكينة الضعيفة
تأخذ سهما واحدا ويأخذ الرجل سهمين قال فذكر بعض اصحابنا لابي عبد الله عم فقال ان المرأة ليس عليها جهاد ولا نفقة ولا معقلة وانما ذلك على
الرجال فلذلك جعل للمرأة سهم وللرجل سهمان وفيما كتب الرضا عم الى محمد بن سنان فيما كتب من جواب مسائله علة اعطاء النساء نصف ما يعطى الرجال
من الميراث لان المرأة اذا تزوجت اخذت والرجل يعطي ورواية عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله عم لاي علة صار الميراث للذكر مثل حظ الانثيين قال
لما جعل لها من الصداق الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة وجوابه ان عمومها لو سلم مخصص بما مر وعلل الشرع معرفات يجوز التخلف عنها المانع والعلة
عدم المانع واصالة عدم المانع مندفعة بما مر ثم ان السيد قد ذكر الزامات على المذهب المختار وزعم انه لا مخلص منها منها لزوم كون نصيب البنت ازيد
من نصيب الابن بل البنين كما في رجل خلف بنت ابن وابناء بنت وهو غير جائز كما نطقت به حسنة محمد وبكير ورواية زرارة المتقدمتين ومنها
لزوم تساوي نصيب البنت نصيب الابن لو كان مكانها فان كلا منهما يرث جميع التركة ومنها لزوم توريث البنت والبنتين الجميع مع ان لهما النصف
لها والثلثان بظاهر القرآن ومنها لزوم عدم تقاسم اولاد البنت تقاسم الاولاد اذ لا دليل عليه سوى الاية وهي لا تشمل اولاد الاولاد عندهم ولا يخفى
ان هذه التشنيعات لازمة عليه في اولاد الاخوة والاعمام والعمات فما يجيب به عنه يجيب به على انه لا تشنيع في شيء منها اما الاول فلانه لا استبعاد في
زيادة نصيب البنت على نصيب الابن او البنين نعم لا يزيد نصيبها على نصيبه لو كان مكانها كما في الاخبار فيما اذا لم يكن البنت وكان الابن مكانها منفردا
على وجه ينفرد به وليس موضع الالزام من هذا القبيل واما الثاني فلانه لا دليل على بطلان تساوي نصيب الابن والبنت لغير الصلب واما
الثالث فلان القسمين انما يثبتان بظاهر القرآن للبنت والبنتين اللتين هما من الاولاد وقد عرفت اختصاصهما بالولد للصلب واما
الرابع فقد سبق دفعه **الثالثة** الخلاف في ان اولاد الابن يقتسمون نصيبهم للذكر مثل حظ الانثيين وهو المشهور في اولاد البنات ايضا
عليه الاجماع عن التنقيح وظاهر يج ونقل الشيخ عن بعض اصحابنا قولا بانهم يقتسمون بالسوية واختاره القاضي ونقل في التنقيح عن بعض الفضلاء انه
قال لا يخ من قوة والحق هو الاول لا لقوله تعم يوصيكم الله في اولادكم لعدم صدقه لولد بل للاجماع واخبار علة تفضيل الرجال المتقدمة وقول
الرضا عليه السلم في فقهه وجعل الاموال بعد الزوج والزوجة والابوين للاقرب فالاقرب للذكر مثل حظ الانثيين خرج ما خرج بالدليل فبقي الباقي
احتج القاضي باقتسام المتقربين بالانثى نصيبهم بالسوية كما يأتي قلنا عمومه ممنوع ودليله خاص ولذا اعترف باقتسام اولاد الاخت للابوين والاب
بالتفاوت واستدل ايضا بان القول بانهم يأخذون نصيب آبائهم يستلزم بطلان اقتسامهم للذكر مثل حظ الانثيين ولكن الاول حق
فالثاني باطل وبالاجماع المركب يثبت تمام المطلوب اما الاستلزام فلان القول بكون نصيبهم نصيب آبائهم فرع عدم صدق الولد حقيقة على ولد
الولد فلا يشمله الاية فلا يكون دليل على وجوب الاقتسام للذكر مثل حظ الانثيين قلنا اولا لا يلزم من عدم شمول الاية له بطلان الاقتسام المذكور
لجواز الاستناد الى دليل اخر كما بينا وثانيا ان كون القول باخذه نصيب ابيه فرع عدم صدق الولد عليه ممنوع لجواز اجتماعه مع القول بالصدق ولزوم
التخصيص في الاية كما ذهب اليه جماعة وثالثا انه لو سلمنا عدم دليل اخر لا يلزم منه ثبوت القول الثاني لاستواء القولين ح في عدم الدليل الا ان
يتمسك بعدم امكان الترجيح بلا مرجح وفيه هنا كلام **الرابعة** ولد الولد كالولد في حجب النقصان يحجب الابوين والزوجين عن النصيب الاعلى
للاجماع وخصوص رواية زرارة المتقدمة المنجبرة بالعمل وبصفوان الذي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ولانه قد ثبت انه يرث من يتقرب به ولولا

اي الاجماع المركب في حجب الابوين والبسيط في حجب الزوجين بل البسيط في الاول ايضا فلا يضر ما تكرر من مخالفة الصدوق من عدم حجب الابوين في دعوى الاجماع منه

هذا الحجب لنقص نصيبه منه فالروايات المثبتة لرد الله عليهم ابضه **الخامسة** لا يرث مع ولد الولد غير الابوين والزوجين اذا لم يكن ولد بالاجماع

في غير الجد وفيه خلاف يأتي ولرواية زرارة المتقدمة ورواية الكناسي عن الباقر عليه السلام وفيها وابن ابنك اولى بك من اخيك ولما ثبت من ان لكل ولد

نصيب ابيه فانه لو حجبه غيره او شاركه لما كان له نصيب **السادسة** كل حكم ثابت للولد فهو ثابت لولد ولد الولد مع فقد ابيه وان نزل بطنين

او اكثر للاجماع وخصوص رواية زرارة المتقدمة ولكون كل ولد ولد قائما مقام ابيه في احكام الارث ومنها ما يكون لابيه ايض فانما مقام ابيه فهو ايض قائم مقام

ابيه وهكذا **السابعة** اولاد الاولاد المنازلة مترتبة في الارث فكل بطن اقرب منهم يمنع الابعد للاجماع وقضية الاقربية **البحث الثالث**

في الحبوة وهي مثلثة اسم في اللغة للاعطاء بلا جزاء ولا من او عام واصطلاحا قيل هو اعطاء الابن الاكبر من ميراث ابيه اشياء مخصوصة ابتداء واحترز

بالاخير عما لو اوصى له بها او وصلت اليه بالقسمة فان الاختصاص ح بوساطة الوصية والقسمة والاولى ان يقال هي اعطاء من لا اكبر منه من الابناء

من حيث هو كذلك اشياء مخصوصة من تركة ابيه بامر الشارع ابتداء او اعيان مخصوصة يعطاها من لا اكبر منه من الابناء من حيث هو كذلك بامر الشارع

ابتداء ثم القول بثبوتها في الجملة مما اتفق عليه الكلمة وتفردت به طائفتنا المحقة الا انهم اختلفوا في بعض خصوصياتها الراجعة اما الى كيفيتها

او كميتها او المحبو او المحبو منه ونحن نتكلم فيها في مسائل **الاولى** اختلفوا في انها هل هي واجبة فليس لسائر الورثة الامتناع منها او مستحبة فظاهر ذلك

الشيخان والقاضي والحلي وابن حمزة وابن سعيد والمحقق والعلامة في غير المختلف والشهيدان والسبزواري وجماعة اخرى على الاول وادعى الحلي

عليه اجماع الاصحاب وذهب السيد والاسكافي الى الثاني وهو المحكي عن الاصباح والنص والرسالة النصيرية في الفرائض وظاهر الوافي وهو صريح

المختلف والكفاية ونسب الى الحلبي ايض وكلامه ليس بصريح فيه ككلام السيد في الانتصار وظاهر المسالك والمفاتيح التوقف والحق هو الاول لنا موثقة

الفضلاء الرجل اذا ترك سيفا او سلاحا فهو لابنه فان كانوا اثنين فهو لاكبرهما وصحيحة ربعي اذا مات الرجل فسيفه وخاتمه ومصحفه وكتبه ورحله و

راحلته وكسوته لاكبر ولده فان كان الاكبر ابنة فللاكبر من الذكور والاخرى قال اذا مات الرجل فللاكبر من ولده سيفه ومصحفه وخاتمه ودرعه وموثقة

العقرقوفي عن الرجل يموت ماله من متاع بيته قال السيف وقال الميت اذا مات فان لابنه السيف والرحل والثياب ثياب جلده وقريب منها صحيحتها

وصحيحة حريز اذا هلك الرجل وترك بنين فللاكبر السيف والدرع والخاتم والمصحف فان حدث به حدث فللاكبر منهم ومرسلة ابن اذينة الصحيحة عن ابن ابي

عمير الرجل اذا ترك سيفا او سلاحا فهو لابنه وان كان له بنون فهو لاكبرهم فان الظاهر الشايع المتبادر من كون المال لفلان لزوم اختصاصه به والتوضيح

انه لا يصلح اللام فيها من معانيها الا الملكية او الاستحقاق او الاختصاص او المعنى المشترك بينها وهو الاختصاص ايض وعلى التقادير يثبت المطلوب اما على

الاولين فلان مقتضى الملكية والاستحقاق في الشيء ان لا يجوز لغيره مزاحمته فيه ولان مقتضى الاستحباب ليس الا اولوية الاعطاء وهي لا يوجب الملكية والاستحقاق

واما على الاخيرين فلان معنى اختصاص مال بالشخص اختصاص ملكيته او جواز الانتفاع به ولذا صرح بعضهم برجوع الاختصاص الى الملكية ولو كانت مستحبة

لما اختص شيء منها باكبر الابناء ولو قلنا بجواز توصيف المال بالاختصاص ايض من غير احتياج الى تقدير كما هو الظاهر والموافق للاصل لافاد الوجوب ايضه

لمنافاة الاستحباب الاختصاص فان مقتضى الاختصاص ان لا يشاركه المختص غيره في المختص به واما ارادة اختصاص استحباب التخصيص فخلاف الاصل لا يصار اليه الا

مع الاقتضاء واقتضاء الكلام له غير معلوم ولو سلم فيقدر ما قام عليه قرينة لو شاع تقديره وسبق الذهن اليه وقرينة الظاهر تدل على ارادة الملكية

والاستحقاق وهي الشايع والمتبادر ولذا استدلوا بملكية السهام للورثة بآيات الارث واخباره المشتملة على مجرد اللام من غير اسناد واعتضادا بالاجماع او غيره

ولذا اكتفوا في الاقارير والوصايا والجعائل بقولهم لفلان كذا احتج المخالف بالاصل وعموم آيات الارث ورواياته وسائر ادلته خرج اولوية الاختصاص

بالاجماع فيبقى الباقي وعدم دلالة الاختصاص المذكور في الروايات على اكثر من الاستحباب والاختلاف في الاخبار والجواب ان الاصل مندفع بما مر وعموم

كثير من الآيات والروايات ثم وما كان منها عاما الا دلالة له على وجوب اعطاء الجميع او سهم كل واحد للورثة بناء على قول المخالف لمكان اللام وهو لا

يقول بدلالته على الوجوب والحاصل ان آيات الارث ورواياته بين ما لا عموم فيه وما لا دلالة فيها على وجوب تقسيم جميع التركة لاشتماله على اللام الغير المفيد

لوجوب الاعطاء عنده واما الاجماع فهو غير منعقد على الامر العام بل مخصوص بغير الحبوة من التركة ولو سلمنا عمومها ودلالتها على الوجوب لوجب التخصيص

لوجود المخصص على ان هذا انما يرد لو قلنا بالاعطاء مجانا واما على القول باحتساب القيمة فلا منافاة بين وجوب الحبوة وعمومها فلا حاجة الى تخصيص وعدم

دلالة الروايات على الاكثر من الاستحباب ممنوع بما ذكرنا على انها لو لم يدل على الاكثر لما دلت على الاستحباب ايض لعدم افادة اللام له اصلا وتقديره تقدير

معقد بل تكون مجملة والاختلاف الاخبار لا دلالة له على الاستحباب مع ان الاختلاف الذي قد يؤيد به الاستحباب هو الاختلاف في السلب والايجاب ولا تعذر

فرعان ا على القول بالاستحباب هل يكون الاستحباب ثابتا في نفسه او يستحب على سائر الورثة فظاهر اطلاقهم الاول والتخصيص خلاف الاصل والحق

هو الثاني لان الاستحباب حكم شرعي فلا بد له من احد يستحب له ولا احد سوى سائر الورثة لان الاستحباب لغيرهم ينافي ملكية الورثة ب على هذا القول لو

امتنع باقي الورثة فهل يسقط الحباء ام لا فظاهر كلامهم بل صريح بعضهم الاول وقيل الدليل لا يساعده لعدم دليل على السقوط فيجوز للحاكم اعطاء الحبوة الا

ان يتمسك بالاجماع المركب وبعد ما ذكرنا من ان الاستحباب مختص بالورثة فالحكم ظ **الثانية** المشهور انها تؤخذ مجانا والمحبو يشارك الباقي في

الباقي بقدر نصيبه وذهب السيد في الانتصار والاسكافي الى انها يعطى ويحسب عليه من ميراث ابيه واختاره في الف ونسب الى الميل الى ظاهر المسالك

الميل اليه ونفى عنه الباس المحقق الاردبيلي وان جعل الاولى بعد اختيار احد الامرين اما الاستحباب او الاحتساب بان يجعل الاكبر مخيرا بين الاخذ بالقيمة

والترك

في الحبوة

في ان الحبوة هل هي واجبة او مستحبة

فرع على القول بالاستحباب هل يكون الاستحباب ثابتا في نفسه او يستحب على سائر الورثة

والترك كما ان ظاهر الروضة والمفاتيح وصريح شرحه التوقف والحق هو الثاني لنا ان الثابت من النصوص ليس الا مجرد اختصاص الحبوة بالابن الاكبر كما ثبت ان الاختصاص والتملك كما يكونان بغير عوض ومجردين عن احتساب القيمة كذلك يكونان مع العوض ومع احتسابها ويجتمعان مع كل من الامرين ولا ينافيان شيئا منهما واحتساب القيمة ومراعاة العوض وان كان امرا مخالفا للاصل ولولا دليل على ثبوته وجب عدم القول به والمصير الى خلافه ولكن الدليل عليه موجود وهو قوله تع ولابويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد وقوله تع فلكم الربع مما تركن وقوله تع فلهن الثمن مما تركتم حيث دلت بعموم الموصول على ان لهم السدس والربع والثمن من جميع ما تركه الميت وعدم الاحتساب يستلزم ان يكون لهم هذه من بعضه والروايات المتقدمة المصرحة بان الابوين لا ينقصان من السدس والزوجين من الربع والثمن كذلك وبان اربعة لا يدخل عليهم ضرر في الميراث الوالدان والزوجان وعدم الاحتساب يوجب النقص والضرر وموثقة ابي بصير عن الصادق ع وفيها ولو ترك بنات وبنين لم ينقص الاب من السدس شيئا قلت له فان ترك بنات وبنين وام قال للام السدس والباقي يقسم لهم للذكر مثل حظ الانثيين وغيرهما مما يضاهيهما حيث دلت على ان غير السدس يقسم للذكر مثل حظ الانثيين وعدم الاحتساب يوجب زيادة نصيب بعض الذكور عن حظ الانثيين وبتقرير احسن لا ريب في ان الايات والروايات المذكورة عامة فلا يخصص الا بمخصص يقيني ولا شيء ههنا يصلح للتخصيص سوى اخبار الحبوة والتخصيص بها فرع دلالتها على عدم الاحتساب يقينا وهي لا تدل على اكثر الاختصاص والتملك وهما كما يكونان مع عدم الاحتساب يكونان معه ايضا ولا يلزمهما عدمه فوجود المخصص غير معلوم فيجب ابقاء العام على عمومه وبتقرير ثالث لا شك في ان المستفاد من نصوص الحبوة ليس سوى الاختصاص ولا شك ايضا في ان نفس الاختصاص لا دلالة له على عدم الاحتساب لاجتماعها معه نعم اطلاقها مع كون وجوب الاحتساب مخالفا للاصل يصلح دليلا على نفيه ولكن العمل بالاصل انما هو عند عدم الدليل على خلافه والعمومات دليل عليه فان قيل الثابت من العمومات استحقاق الابوين ومن شابههما نصيبهم كالسدس مثلا من جميع التركة مشاعا ومنها الحبوة فاذا علم بدليل اختصاصها بواحد من الورثة يعلم عدم استحقاقهم السدس منها فبقي سدس غيرها ولا دلالة على وجوب اخذه من سدس الحبوة من غيرها قلنا لا دلالة في قوله تع ولابويه لكل واحد منهما السدس وغيره من العمومات على الاشاعة بل يدل على اشتراكهم في التركة بالسدس مثلا والاشتراك اعم من الاشاعة وغيرها وانما يحكم بالاشاعة لدليل من خارج وهو عدم المرجح الا ترى ان قول القائل نصف هذه الدار لزيد يحتمل الاشاعة وعدمها ولذا يصح الاستفسار بان هل له النصف مشاعا او مفروزا ثم اخبار الحبوة دلت على ترجيح غير الحبوة في وجوب اخذ نصيبهم منه فياخذون منه على ان العمومات الواردة على الاشاعة يكون اخبار الحبوة كالمقسم لبعض التركة احتج المشهور بعد الاجماع الذي ادعاه الحلي بان الثابت من النصوص اختصاص المحبو به واحتسابها من سهمه امر خارج عن حقيقة الاختصاص ولا دلالة له عليه مطلقا فالاصل عدم وجوبه وان اطلاقها يدل على استحقاقه لها من غير شرط فلو كان مشروطا بالاحتساب لزم تاخير البيان عن وقت الخطاب والحاجة وان قوله سيفي لفلان يوجب ملكه بغير عوض فكذا هنا للاشتراك في المانع والمقتضي فان الوارث يختص بسهمه من غير عوض بايات الارث ورواياته المشتركة مع هذه النصوص في وجه الدلالة قلنا اما الاجماع المنقول فلا حجية فيه سيما مع مخالفة جمع كثير واما الاصل فمندفع بالعمومات المذكورة الخالية عن المعارض القطعي واما تاخير البيان فانما يلزم لولا هذه العمومات مقدمة عليها ومعها فلا تاخير مع ان ورود اخبار الحبوة في وقت الحاجة لا دليل عليه واما تملك السيف بغير عوض فلعدم المقتضي للعوض وهنا موجود فالاشتراك المدعى ممنوع وكذا في تملك كل وارث سهمه ومع ذلك يستدل للكل من القولين بوجوه ضعيفة

فروع

أ هل المعتبر القيمة عند الموت او الاعطاء او الاحتساب الاظهر هو الاول لانتقال الحبوة اليه عنده لتعلق اختصاصها به على الموت وقد تحقق والاصل عدم اشتراط امر اخر ولانه وقت انتقال التركة الى الوارث فينتقل المختص بالبعض اليه لعدم انتقاله الى غيره قطعا ولو بالا والمعتبر هو القيمة وقت الانتقال اذ لا معنى لاعتبارها قبله وهو ظ ولا بعده لانه حين ملك المحبو ولا يحتسب قيمة ملك احد عليه ولانه لا ينتفع احد بزيادة قيمة ملك غيره ولا يتضرر بنقصانها وبتقرير اخر لو اعتبرنا القيمة عند الاعطاء او الاحتساب لكانت الحبوة قبلها اما ملكا للمحبو او الورثة او غيرهما او باقية في حكم مال الميت والثلثة الاخيرة باطلة اما الاول فلاستلزامه عدم اختصاص المحبو بها اما الثاني فبالاجماع واما الثالث فلاستلزامه اشتراط الانتقال بشرط اخر والاصل عدمه فتعين الاول فيلزم ان يكون العين ملكا لاحد ومختصة به دون غيره فان قيل جاز ان يكون تملكه تملكا متزلزلا قلنا الملك المتزلزل ايضا يعتبر قيمته عند حصوله فان قيل اذا نقصت القيمة عند الاعطاء او الاحتساب فالاصل براءة الذمة عن الزائد فاين المخرج قلنا المخرج ما ذكرنا على انها لو زادت عندهما لكان الاصل براءة الذمة عن الزائد ايضا قيل ذلك معارضة وقيمة المعوض انما تعتبر عند دفع العوض قلنا ممنوع بل المعتبر حين الانتقال وان لم يدفع العوض قبل الانتقال مشروطا بالاحتساب على هذا القول فلا يتحقق المشروط قبل الشرط قلنا الاشتراط ممنوع بل الاحتساب امر لازم في الواقع كما ان دفع الثمن ليس شرطا لانتقال المبيع

ب لو تلفت الحبوة كلا او بعضا قبل القبض فان كان من تفريط او امتناع تسليم من غير المحبو فيغرم والا فالتالف من مال المحبو يحسب عليه ووجهه على ما اخترناه ظ

ج لو نقص نصيبه عنها فيعطي بقدره منها على القولين ومع الزائد على المشهور واما على ما اخترناه ففي اعطاء الزائد مجانا او مع اخذ قيمته عنه او ينقص الى باقي الورثة وجوه اجودها اخيرها لانه اذا ترك ابوين وابنا مثلا فعمومات الارث يقتضي ان ثلثهما وبعض منه هو القدر الزائد من الحبوة ونصوص الحبوة يقتضي ان مجموع الحبوة له وبعض منها من الثلث ولا يمكن العمل بهما الا باعطاء المجموع له واخذ قيمة الزائد عنه وهو امر مخالف للاصل لا دليل عليه لسلامته فيجب اما تخصيص العمومات بغير هذا الموضع او تخصيص اخبار الحبوة بغير القدر الزائد عن النصيب ولكن الاول يتوقف على تيقن شمول نصوص الحبوة للقدر الزائد وهو غير معلوم فتعين الثاني

د لا يعتبر رضاء المحبو ولا غيره من الورثة في الحباء والاحتساب للاصل واطلاق النصوص

ه لو كان المحبو غير مكلف او غائبا يجيء ويحتسب ولا ينتظر التكليف او الحضور لعدم الوجه والمتولي لجميع ذلك الولي ثم عدول المؤمنين ثم الوارث

الثالثة ذهب الاكثر الى انما يحبى باربعة السيف والمصحف والخاتم وثياب بدنه لا غير وزاد الاسكافى السلاح وبصندوق الكتب والرحل والراحلة ولم يذكر فى الانتصار الثياب وكذا فى الغنية والاصباح والرسالة النصيرية واعلام المفيد وعن الكافى تخصيص الثياب بثياب صلاته وعن فى عدم ذكر الخاتم اقول وجوب الحباء بالاربعة مما لا اشكال فيه لتصريح الاخبار المتقدمة جميعا بالكل وان لم يذكر بعضها فى البعض ولا يضر عدم ذكر بعضها فى البعض لان البعض الخالى عن بعض اخر لا ينفى ذلك الاخر الا بمفهوم اللقب الذى ليس بحجة اصلا ولا يجب اشتمال كل حديث على كل حكم كما لا يضر تضمن كل من الاخبار ما لا يقول به احد لان خروج جزء من الحديث عن الحجية لا يوهن فى حجية الباقى مع انه ليس فى الكل بل ولا فى الاكثر ما لا يقول به احد نعم يتضمن ما لا يقول به الاكثر بل قد يتوقف فى بعضه معلومية ذلك ايضا كما يظهر وجهه مما يأتى واما الاشكال فيما هو المشهور من الاقتصار عليها مع عدم الاجماع عليها فى رواية بخصوصها ليمكن ان يوجه بانحصار المعلوم صحتها عندهم فيها او بغير ذلك بل الروايات بين مقتصرة على بعضها ومشتملة على غيرها فيجب اما الاقتصار على الاولى لان لم يعلم صحة الاخيرة او عدم الاقتصار على الاربعة ان علمت بل المقتصرة على البعض تشمل الغير ايضا وقد يعلل بانها معلومة الارادة واما غيرها فمشكوك فيه والاختصاص خلاف الاصل فاقتصر فيه على موضع اليقين اما كون السلاح مشكوكا فيه فلاحتمال ان يكون ذكره تأكيدا وتفسيرا للسيف فانه احد معانيه كما فى القاموس على انه لم يذكر الا فى المرسلة وموثقة الفضلاء والاولى لارسالها لا يصلح للحجية والثانية عطفه بلفظة او المفيدة للترديد فيمكن ان يكون الترديد من الراوى واما الرحل فلاشتراكه بين المسكن وما يستصحب الانسان من الاثاث ورحل البعير ولا قرينة على التعيين فيجب التوقف ويمكن ان يكون المراد به الثانى وبه الكسوة ويكون عطفها للتأكيد واما الراحلة فلعدم ذكرها فى بعض نسخ الفقيه مع ما فى معناها من الاجمال واما الكتب فلاحتمال كونها تأكيدا للمصحف او كان المراد الكتب السماوية ويكون الحبوة كالارث غير مختصة بالملة الحنفية واما الدرع فلاحتمال ان يراد به القميص او الثوب لاطلاقه عليها وان كان فى الرجل مجازا والقرينة عدم ذكر الثوب لجمع عليه فيما اشتمل عليه بل قيل انه مشترك بين ما ذكر وبين درع الحديد لغة وورد بمعنى القميص فى الاخبار كثيرا ولا يخفى ضعف هذا التعليل وبعده ولو جاز فتح باب هذه الاحتمالات لبطل الاستدلال لان شيئا على ان بعضها مما لا يحتمله الكلام كما لا يخفى على المتأمل والاولى ان يق لعل مستندهم الاجماع وما فى المسالك من انه لا بد للاجماع من مستند والمستند هنا غير ظاهر غير صحيح فان اللازم الثابت هو وجود المستند لا ظهوره لنا ثم لا يجوز ان يكون هنا مستند خفى علينا وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود والقدح فى الاجماع بانه لو ثبت هنا لكان سكوتيا ولا حجية فيه غير جيد لان كونه سكوتيا لنا لا يوجب كونه سكوتيا لهم ايضا ويمكن ان يكون المستند لهم دليل اخر لا نعلمه ام لا نحن فيكفينا مستند الاقتصار وشذوذ القول بالتعدى عن الاربعة الموجب لخروج المتضمن للزائد عن الحجية فى الزائد

فرع لو تعددت هذه الاجناس فهل يحبى بالجميع او لا كلام اكثر القدماء خال عن التعيين وقال الشهيد منها ما كان بلفظ الجمع تدخل اجمع وما كان بلفظ الوحدة يتناول واحدا وتبعه جمع ممن تأخر عنه وحكم فى القواعد بعموم الثياب واستشكل فى البواقى ومال فى الكفاية الى عموم الجميع وهو الاقرب اما عموم الثياب فلان الجمع المعرف يفيده بل المفرد المضاف عند عدم القرينة على التخصيص واما عموم البواقى فلظهوره من قوله اذا ترك سيفا ولانه يصدق على كل من فيه انه سيف ابيه وكذا البواقى ولان المفرد المعرف يفيد العموم شرعا عند عدم العهد وان لم يفده لغة كما بينا فى موضعه وكذا المفرد المضاف نعم من لا يقول بافادته له شرعا له المنع احتج الشهيد بان الحبوة على خلاف الاصل فيقتصر فيها على موضع اليقين ولافادة الجمع للعموم يقينية دون غيره وجوابه ظاهر

ب العموم الذى ثبت فى هذه الاجناس هل هو ثابت فى نوع خاص منها فيحبى بجميع افراد هذا النوع او فى جميع انواعها الحق المشهور هو الاول فالثياب التى يحبى باجمعها هى ثياب بدنه وهى التى يلبسها او اعدها للبس وان لم يلبسها فيخرج الثياب المعدة للتجارة او الباس الغير او الادخار ونحوها للاجماع ولانها المتبادر من لفظ كسوته ومن ثياب جلده ويؤكدها التخصيص بثياب الجلد بعد التعميم ولان المراد بثياب جلده اما الملاصقة له او المخيطة به ولو بالواسطة او الملبوسة ولو فى وقت ما او المعدة له او الصالحة له والمعنى الحقيقى هو الاول ولكنه غير مراد بخصوصه بالاجماع فيحمل اما على الاقرب او ما دلت عليه والاجماع قرينة على ارادة المخيطة والملبوسة فلا يحمل على غيرها او هى اقرب بالنسبة الى غيرها ايض وكذا اضافة الكسوة الى الميت ونسبتها اليه اما نسبة ملكية او اكتسابية وكل محتمل ولكن الثانية مرادة بالاجماع فيبقى الاولى بالاصل والحلى خص الثياب بثياب الصلوة ومستنده غير ظاهر والحلى بما يلبسه ويديمه وكان نظره الى الاضافة وهى لا تفيده وكذا السيوف والمصاحف والخواتيم التى يحبى باجمعها هى التى اعدها للاستعمال وخاصة نفسه دون ما اعده للتجارة ونحوها لانه الظاهر من لفظ سيفه ومصحفه وخاتمه بذلك نعم يشكل الامر فيها من حيث ورودها فى بعض النصوص بالتعريف دون الاضافة الا ان يتمسك فى تخصيصها بالاجماع ولكن اثباته لا يخلو عن اشكال

ج لما كان الوارد فى النصوص لفظ الكسوة والثياب فاللازم فى تعيينها ملاحظة صدق الاسم عرفا فيدخل فيها القميص والزنون والقبا والسراويل ونحوها بلا اخفاء وكذا الممطر والعبا والرداء والقباء والثوب من اللبد لصدق الكسوة لغة بل عرفا واستشكل فى المسالك القلنسوة والدخول اظهر وعدم الاكتفاء بها فى الكفارات لدليل اخر ومثلها الجورب واختلفوا فى العمامة والظاهر الدخول لما مر والنعل والخف خارجان للشك فى صدق الاسم وكذا ما يشد به الوسط من المنطقة والحزام الان يكون من شال الا انا لعجم فان دخولها اقرب وفى الجبة باسط الذى يلبسه العجم بالتلفف لدفع البرد والمطر تردد والخروج اظهر والوجه فى الجميع يظهر مما مر ولا يدخل لباس الحرب كالدرع والمغفر لعدم الصدق

د الخاتم يطلق على ما يوضع على الحجج وعلى حلى للاصبع معروف وبين المعنيين عموم من وجه فما كان من الخواتيم جامعا للوصفين فلا اشكال فى دخوله وكذا ما اختص بالاخير للاطلاق حقيقة وعرفا واما ما اختص بالاول ولا يمكن لبسه كاكثر ما يختم به العجم ففى دخوله اشكال لعدم كونه متعارفا عند العرب خصوصا فى الصدر الاول فيشك فى صدق الاسم عليه فى عرف هذا الزمان

في بيان ان ما يحبى به الاربع

في انه لو تعددت هذه الاجناس فهل يحبى بالجميع او لا

في ان الخاتم يطلق على معنيين

ولذا صرح الشيخان وابن حمزة باشتراط لبسه فتامل نعم فص الخاتم داخل فيه وان كان غاليا لشهادة العرف بذلك بل لعدم الصدق على الخالي منه ولا فرق فيه بين ما كان فصه منقوشا ام لا ولا بين المأخوذ من الفضة او الحديد او غيرهما الا الذهب وفيه كلام ياتي ولا بين ما يلبس في الخنصر وغيرها في اليمين او اليسار للصدق وفي دخول ما يلبس في الرجل او الابهام لاجل الرمي او لاجل التزين توقف لقلة الاعتياد فيشتبه صدق الاسم وان كان الوجه ما عند الشك في صدق الاسم ح لو كان بعض هذه الاجناس مما يحرم استعماله على الرجل كالثوب من الحرير والخاتم من الذهب فظاهر بعضهم الدخول لصدق الاسم عرفا وعدم الملازمة بين الحرمة والحرمان ويمكن الاخراج بان الاسم وان كان صادقا الا ان القرينة المخصصة موجودة وهو عدم كون مثله الثوب المضاف اليه والخاتم المضاف اليه وعدم معهوديته عند الشارع ولا يخرج عن قوته ط لو كان المحبو منه ممن لا ينتفع بمصحفه كالامي او بسيفه وخاتمه كمقطوع اليدين ففي احباء تلك الاعيان وعدمه احتمالان اظهرهما الاول لعموم الادلة وصدق التسمية والاظهر منه ما لو كان سبب عدم الانتفاع طاريا بعد امكانه وكذا الكلام فيما لو كان المحبو ممن لا ينتفع واحتمال المنع هنا اضعف ى لو خلق الثوب بحيث انتفى الصدق خرج للخروج عن الاسم كما لو احدث فيه تغير اخرجه عنه وكذا لو كسر السيف او الخاتم او تغير على وجه خرجا عن اطلاق الاسم ولا فرق في التغير بين كونه للاصلاح فاتفق موته قبله او لا لزوال الاسم وتغير الموضوع حال الاستحقاق وعدم مدخلية النية يا لو انفصل جزء من هذه الاعيان قبل الموت كالفص من الخاتم والجلد من المصحف والقبضة من السيف وغيرهما مما لا يخرج انفصاله الباقي عن صدق الاسم وكان داخلا قبل الانفصال فهل يدخل بعده بانضمام لا فيه وجهان من تنزيل المنفصل منزلة المتصل للاستصحاب ومن خروج المنفصل عن الاسم والاقرب الثاني لما ذكر والاستصحاب انما يكون عند عدم تغير الموضوع ولو لاجل عروض وصف وقد تغير هنا يب لو نقص عن واحد من هذه الاعيان بعضه فحكم بعضهم بدخول الباقي وان كثر الناقص كما لو كان نصف سيف او سورة من المصحف محتجا باستلزام استحقاق الكل بعضه ولقوله ع لا يسقط الميسور وما لا يدرك كله واذا امرتكم بشيء وفي الكل نظر اما في الاول فلان المسلم هو استلزام استحقاق الكل استحقاق البعض اذا كان في ضمن الكل واما مطلقا فغير مسلم واما في الثاني فلان المراد منه عدم سقوط الميسور من المأمور وكون البعض مطلقا منه عين النزاع ومنه يظهر ما في الثالث والتحقيق ان الناقص ان كان مما يوجب نقصه زوال الصدق كنصف سيف او اكثر المصحف يوجب الخروج والا فلا وشيوع اطلاق المصحف على البعض ولو كان فلا يلازم ولو سلم فانما هو في عرف خاص لا يلزم اتباعه يج لا فرق في هذه الاعيان بين ما يليق منها بحاله عادة وبين ما لا يليق للعموم يد لو شك في الثوب بانه معد للبس او لغيره او الخاتم والسيف والمصحف بكونها معدة لنفسه او للتجارة ومثلها على القول بالتخصيص فالظاهر عدم الحبوة به لكونه امرا مخالفا للاصل فيقتصر فيه على موضع اليقين وهو ما كان معدا للبس ولنفسه يقينا فهو ليس منه الرابعة المحبو هو الولد الذكر فلا حبوة للانثى مطلقا بالاجماع والاصل والتقييد به في اكثر النصوص فاطلاق الولد في بعضها محمول عليه لوجوب حمل المطلق على المقيد ويشهد له احد صحيحي ربعي ثم الذكر وان تعدد واخذ الاكبر منهم وان كانت هناك انثى اكبر منه اما مع فقد الاكبر من الانثى فللاجماع وصريح الاخبار واطلاق الابن في بعضها مقيد واما مع وجودها فلخصوص صحيح ربعي واطلاق الباقي والظاهر انه ايضا مجمع عليه وقد نسب الخلاف فيه الى الاسكافي فحكم بسقوط الحبوة معولا بثبت وان اتحد فله بالاجماع وصريح موثقة الفضلاء ومرسلة ابن اذينة حيث حكم فيهما بالتفصيل القاطع للشركة واطلاق موثقة العقرقوفي والاستشكال مع الاتحاد لان التفاضل التفضيل يقتضي مشاركا في اصل الفعل واطلاق الابن في بعض الاخبار لا يفيد لوجوب حمله على الاكبر مع التعدد حملا للمطلق على المقيد كما في المسالك ضعيف لانه انما يصح لو انحصرت الاخبار بما فيه التفصيل او الاطلاق على انا اعتبار وجود المفضل عليه في اصل التفضيل اكثري لا كلي ولو تعدد الاكبر بان كان هناك ذكور متساوية سنا فيشتركون فيها على المشهور واسقطها ابن حمزة هناك وحكي عن النهاية والمهذب ايضا ونفى بعض مشائخنا المعاصرين عنه البعد واستدل المشهور بالاصل وان الاكبر اسم جنس يقع على القليل والكثير ويرد على الاول بان الاصل الثابت هو ثبوت الحبوة للابن الواحد والمتعدد مع وجود الاكبر لا مطلقا فان قيل قد صرحت موثقة العقرقوفي بثبوتها للابن الشامل للمتنازع فيه ايضا قلنا الابن فيها وان كان مطلقا الا انه يقيد بالواحد او الاكبر مع التعدد لوجوب حمل المطلق على المقيد الا ان يقال بان وجوب الحمل انما هو فيما اذا وجد المقيد لا مطلقا وعلى الثاني بان الاكبر وان صدق على المتعدد لغة الا انه ظاهر في الواحد عرفا وايضا فرض وجود ابنين متشابهين في السن نادر جدا والمطلق ينصرف الى الفرد الشائع وايضا لو تم ذلك فانما يتم فيما لو كان هناك ولد اصغر منهم ايضا واما مع الانحصار في المتساويين مثلا فلا يصدق الاكبر عليهما واحتج لابن حمزة بانه يجب الوقوف فيما لو خالف الاصل على موضع اليقين وبظهور الاكبر المصرح به في الاخبار في الواحد وبانه مع التعدد لا يصدق استحقاق كل واحد لحكم باستحقاقه واحد منها كالسيف والخاتم لان بعض الواحد ليس هو ولا يخفى انه لا يبعد ترجيح هذا القول سيما مع ما اشير اليه من ندرة هذا الفرض بحيث يشك في اندراجه تحت الاطلاقات هذا ثم انه على المشهور يقسم الحبوة بينهم كما صرح به الشيخ وغيره والوجه ظاهر وقد يجوز احتمال القرعة هيهنا وهو ضعيف فروع ا الاكبر في التوامين اولهما خروجا ولو كان التفاوت يسيرا لا يعتد به عرفا والوجه ظاهر واما ما رواه في الكافي في باب العقيقة انه جاء رجل الى ابي عبد الله ع فقال ان امرأتي ولدت غلامين في بطن فهما ايهما اكبر فقال الذي خرج اولا فقال ابو عبد الله ع الذي خرج اخرا هو اكبر اما تعلم انها حملت بذلك اولا وان هذا دخل على ذلك فلم يمكنه ان يخرج حتى خرج فالذي يخرج اخرا هو اكبرهما فهو ضعيف بالشذوذ على انه حمله على ان المراد بانه اكبر في نفس الامر وان لم يتعلق به الاحكام الشرعية المبنية على الدلالات اللفظية ومع ذلك يعارضه ما رواه في الفقيه من الصادق عليه السلم انه قال اكبر ما يكون الانسان يوم يولد واصغر ما يكون يوم يموت ب لو اشتبه الاكبر ففي اخراج مستحقها بالقرعة او تشريك كل من اشتبه الامر فيه او سقوطها اوجه اوجهها الاول لان القرعة لكل امر مشكل ج الحق اعتبار كون الولد للصلب كما قطع به في الارشاد لتعليق الحكم على الابن والولد وشيء منهما لا يصدق على ولد الولد حقيقة ولوجوب الاقتصار فيما خالف الاصل على موضع اليقين

في انه لو كان المحبو منه ممن لا ينتفع بمصحفه كالامي ففي اخراجه وعدمه احتمالان

في ان المحبو هو الولد الذكر

في انه لو اشتبه الاكبر ففي اخراج مستحقها بالقرعة وعدمها اوجه

وهل يشترط انفصال الولد عند موت ابيه او يحبى ولو كان حملا فيه وجهان حكم معاصر بهما في شرح المفاتيح بالاول واستجود ثاني الشهيدين في الروضة الثاني مطلقا واستوجه فيما لو كان عند موت ابيه متصفا بالذكورية وظاهر المسالك التوقف للاول عدم الحكم على الحمل حين موت ابيه بكونه ذكرا والحكم بالحبوة معلق عليه وان لو ازمها انه ان كان في ذلك الوقت كان حكما غير مطابق للواقع لانه ليس بمعلوم الذكورية وان كان حين التولد فان حكم بها قبله للورثة لزم الاستصحاب الى ان يثبت الناقل وان لم يحكم بها لهم لزم بقاء المال بغير مالك وان استحقاقها مخالف للاصل فيجب الاقتصار فيه على موضع اليقين ويرد على الاول ان الحكم بالحبوة ليس معلقا على ما حكم بذكوريته بالفعل ثم المعلق على ما حكم له بها في نفس الامر ولو بعد ظهور الكاشف ولذا يحبى من لم يعلم ذكوريته اولا ثم علمت بالفحص والاستعلام وعلى الثاني النقض بسهم الحمل قبل انفصاله فانه يعزل له نصيب ذكرين مع انه ليس بمعلوم ايضا وعلى الثالث انه انما يتم لولا دلالة على خلاف الاصل والمخالف بعمومها والثاني كون الحبوة ارثا فان انتقالها ليس الا بالارث سيما على القول بالاحتساب وقد ثبت ان الحمل يرث واستحقاقه نصيبه من غير الحبوة وصدق كونه ذكرا في نفس الامر وان لم يظهر بعد ومن ثم اجمعوا على استحقاقه بحسب ما يظهر من ذكوريته وانوثيته ويرد على الاول ان اللازم من اخبار توريث الحمل هو ثبوت التوريث المطلق له لا جميع انواعه التي منها الاحتباء ويمكن ان يقال ان الثابت مطلق التوريث وهو يشمل الحبوة وعلى الثاني انه قياس لا نقول به مع ان الفارق موجود وهو ان استحقاقه لغيرها ليس من حيث كونه ذكرا بل من حيث كونه ولدا وهو معلوم في جميع الاحوال وعلى الثالث ان الاحكام منوطة بالظاهر دون الواقع ونفس الامر ويمكن دفع ذلك بان الاحكام وان كانت منوطة بالظاهر ولكن لا بما كان ظاهرا بالفعل بل بالظاهر ولو بعد تحقق الكاشف فتحقق الذكورية في نفس الامر ولو كان مشتبها علينا بالفعل يكفي في اثبات الاحكام المعلقة عليها بعد ظهورها فان قيل فاللازم الحكم بالحبوة بعد الظهور لا قبله قلنا لا يحكم بها قبله بل يبقى مراعى حتى ينكشف الحال فان قيل لا دليل على لزوم الابقاء مراعى بل يجب الحكم بها للورثة فيستصحب قلنا الدليل موجود وهو ان الحبوة حق للذكر الظاهر ذكوريته بالفعل او بعد تحقق الكاشف فالحكم بها للورثة مشروط بانتفاء ذكر كذلك والشرط غير معلوم فكذا المشروط فيجب ابقائها مراعى ومن هذا يظهر ان الترجيح مع القول بعدم الاشتراط اذا كان عند موت ابيه متصفا بالذكورية واما اذا لم يكن كذلك كما اذا لم يتم للحمل اربعة اشهر حيث صرح في صحيحة زرارة المروية في كتاب الفقيه من الكافي ورواية ابن الجهم المروية فيه ايضا بان الذكورية والانوثية يحصل بعد تمام اربعة اشهر فالحكم بذلك مشكل لعدم صدق الوصف مطلقا لا في الواقع ولا في الظاهر والصدق المتاخر لا يفيد هم لو كان هناك حملان او اكثر فلا اشكال وان تعدد ففي الحكم بتساويهما مطلقا او باكبرية الاقدم علوقا او الاسبق تولدا اوجه من اناطة الكبر والصغر عرفا بسبق التولد وعدم مدخلية تقدم العلوق وتلوه فيه كما مر ولم يتولدا بعد حتى يصدق الكبر والصغر العرفيان والصدق المتاخر غير مجد فيتساويان ومن ان كون قدم التولد مناطا في الكبر عرفا انما هو في المتولد واما في الحمل فلا بل يناط بقدم العلوق في العرف ومن ان الحكم بلزوم الاحتباء انما هو بعد التولد وانما يبقى قبله مراعى فالمناط هو الكبر الصادق وهو ليس الا بقدم التولد وبالجملة المسئلة محل الاشكال نعم لا يبعد الحكم باكبرية من كان جامعا لوصفي قدم العلوق وسبق التولد ولكن تحققه ثم العلم به مما لا يكاد يتحقق ولو كان الولد خنثى فان كان واضحا فواضح وان كان مشكلا فالظاهر حرمانه من الحبوة للشك في حصول الموجب واحتمل بعضهم العمل بالقرعة وهو حسن لو ثبت الانحصار في الذكر والانثى فهو في نفس الامر احدهما فيستخرج بالقرعة وفي الانحصار نظر لجواز الطبيعة الثالثة واحتمل ثاني الشهيدين في رسالته استحقاقه نصف الحبوة قياسا على استحقاقه نصف النصيبين في السهم وهو ضعيف ثم لو كان معه ذكر اصغر منه ففي احتبائه ايضا نظر للشك في اكبرية الذكور والعمل بالقرعة محتمل ز لا يشترط في المحبو البلوغ فيحبى الصغير للاصل واطلاق النصوص بل عمومها وصرح ابن حمزة وكظاهر الحلي الاشتراط لكونها في مقابلة القضاء ولا يتاتى من الصبي قلنا لا نسلم المقابلة ولو سلمت فعوديته القضاء ممنوع ح لا يشترط سداد رأيه وفاقا للكركي ومال اليه في الدروس للاصل واطلاق النص وذهب الشيخ في النهاية وصاحب الجامع وابن حمزة والحلي واكثر من تاخر عنهما منهم الشهيد في اللمعة الى اشتراطه ونسبه في ... الى القول المشهور لان المخالف لا يعتقد ما يقابلها من وجوب القضاء ولانه لا يرى استحقاقها فيمنع منها الزاما له بما التزم كما يلزم بغيره من الاحكام الشرعية ودفع الاول بمنع المقابلة اولا ومنع لزوم اعتقادها ثانيا والثاني بان وجوب الالزام في جميع المواضع غير ثابت وجوازه لا يمنع لان الثابت من الاخبار وفتاوى الاصحاب الالزام لا انه يكون من باب الشرطية ولذا لم يشترط احد في ابطال العول والتعصيب عدم فساد الرأي ط يشترط لكونه مسلما لان الحبوة ميراث والكافر لا يرث ى لا يشترط خلوه عن السفه وفاقا للكركي والشهيد الثاني ومال اليه في الدروس للاطلاق وعدم الدليل وعن جماعة اشتراطه منهم المقنعة والنهاية والسرائر والجامع بل نسبه ... الى ... ممن تاخر عنه ولم نقف على ماخذه يا لا يشترط عقله تماما فيحبى ولو كان مجنونا واختاره الشهيد الثاني **الخامسة** المحبو منه هو الاب فلا يؤخذ الحبوة من تركة غيره وفاقا لانه المنصوص عليه فيبقى غيره على الاصل السالم عن المعارض ولا يشترط اسلامه ولا ايمانه لاطلاق النص واحتمال الاشتراط نظرا الى اعتقاده عدم الاستحقاق وكونها في مقابلة القضاء ولا قضاء عن الكافر ضعيف لان اعتقاده لا يؤثر في استحقاق غيره ولو اثر فانما هو في استحقاق المعتق وارتباطها بالقضاء ممنوع **السادسة** اختلفوا في انه هل يشترط في الحباء ان يخلف الميت مالا غير الحبوة ام لا فذهب الشيخان والحلي وابن حمزة والمحقق والفاضل في بعض كتبه وجمع اخر الى الاشتراط ونسبه في المسالك الى المشهور وفي ... انهم اتفقوا على ذلك والظاهر منه اتفاق الاصحاب وان احتمل بعيدا ارادة اتفاق من ذكرهم في المسئلة السابقة على تلك المسئلة وظاهر الشهيد الثاني في الرسالة كصريح بعض الحواشي العدم وظاهر الدروس والمسالك التوقف ولا يخفى ان هذا الاختلاف انما يتمشى على المشهور من القول بعدم الاحتساب واما على القول به كما اخترناه فلا شك في الاشتراط بل يشترط ان لا ينقص نصيب كل من الورثة عما كان عليه قبل الحبوة ثم على المشهور فالظاهر هو العدم لاطلاق النصوص وفقد المقيد احتج المشترط بلزوم الاضرار والاجحاف بالورثة لولاه وبان لفظ الحبوة يقتضي بقاء شيء اخر ورد بان الافضاء

في انه هل يشترط الحباء ان يخلف الميت مالا غير الحبوة ام لا

في هذا ان الاصل عدم المتيقن وانصراف المطلق الى الفرد الشايع والشايع تخلف ما الخ قلنا لزوم الاضرار والاجحاف ممنوع ولو سلم فلا ضرر فيه لان الحق اذا
ثبت بالدليل لا يقدح فيه الاضرار والاجحاف بغير المستحق وله نظائر كثيرة ولا اشعار في لفظ الحبوة على انه غير وارد في النصوص والاطلاق تم بل الاخبار
عامة لذكر اداة الشرط المفيدة للعموم كقوله اذا ترك واذا مات واذا هلك ولو سلم فوصول الشيوع الى حد يجب حمل المطلق عليه ثم على الاشتراط فهل يكفي
بقاء اقل ما يتمول كما هو مقتضى اطلاق كلامهم او اشتراط كونه كثيرا يزول به الاضرار كما يقتضيه تعليلهم احتمالان وعلى الثاني لو تعدد الوارث بحيث لم يندفع الاضرار
بنصيب كل واحد واندفع بالجملة ففي اعتبار الجملة او الافراد وجهان وعلى تقدير اعتبار بلوغ نصيب كل قدر الحبوة قولان **السابعة** لا يشترط في الحبا بخلو الميت
عن دين مستغرق فلو استغرق دينه تركته التي منها الحبوة لا يحبى ولم اعثر في ذلك على مخالف وكلام الشهيد الثاني في الرسالة يشعر بوجوده والوجه فيه ان الحبوة
ليس الا اختصاص في الارث واستقلالها ليس بسبب الا التوريث وقد تقدم ان الدين مقدم على الارث بل لو قيل بعدم كونها ارثا ايضا يمكن اثبات المطلوب
بزيادة وابي ولاد وخبر السكوني المتقدم في بحث استغراق الدين للتركة كما لا يخفى **فرعان** الاول بناء المحبوة فيما احتاج واراد الاختصاص بها دون غيره من
الورثة فعلى القول بعدم انتقال التركة الى الوارث كما هو المختار ليس له ذلك مطلقا الا ان يثبت اجماع على خيار كل ذي نصيب في نصيبه وعلى القول بالانتقال
فعلى القول بعدم الاحتساب له ذلك والوجه ظاهر وعلى القول به فلو كانت الحبوة مساوية لسهمه لولا الدين فله ذلك ايضا والا فلو كان استحقاق كل من الورثة
منها على السواء ولو لم يكن كذلك فلكل يكون ذلك بقدر نصيبه **ب** لو كان الدين غير مستغرق فالحكم على القول بالاحتساب واضح واما على القول بعدمه
فان استغرق بعض الحبوة فيمنع المحبو منه قطعا واما في توزيع الدين على جميع التركة ح وفيما لو استغرق ما عداها او قصر عنه ايضا وعدمه فوجهان الاول التوزيع
وجعله في المسالك الاظهر وفي الرسالة منجما الاول الدين يتعلق بالتركة على الشياع والحبوة منها فيصيبها نصيبها والثاني وهو الذي نسبه في الرسالة الى
ظاهر الاصحاب عملا بعموم النصوص قال فيها ويؤيده اطلاق النصوص والفتاوى باستحقاق جميع الحبوة مع ان الميت لا ينفك عن دين في الجملة الا نادرا فلو
كان لمطلق الدين اثر في النقص عليها لنبهوا عليه فيها وايضا فان الواجب من الكفن ومؤنة التجهيز كالدين بل اقوى لتقدمه عليه ويتعلق بالتركة شياعا
فيلزم ان لا يسلم الحبوة لاحد وهو مناف لاطلاق اثباتها فيها وورود العموم بالتخصيص والبواقي بانها مجرد استبعاد لا يعارض ما سبق **اقول** لا ريب في ان
تعلق الدين انما هو بالشياع ولكن الشياع ليس ثابتا بالنص بل انما يحكم به لعدم المرجح وفقد ما يوجب تخصيصه ببعض ولكن اخبار الحبوة تخصصه بغيرها
فلا يوزع فان قيل ما الوجه في تخصيصه بغيرها بهذه الاخبار قلنا شهادة العرف بذلك الا ترى انه اذا قال قائل نصف هذه الدار لزيد يحكم له به مشاعا
فاذا اشار الى بيت معين وقال انه لعمرو يحكم بالنصف المشاع من غير هذا البيت لعمرو فان قيل ان هذا انما يتم لو دلت الاخبار على اختصاص المحبو بالحبوة من
بين جميع ذوي الحقوق ولم لا يجوز ان يكون المراد اختصاصه من بين الورثة قلنا تخصيص بلا مخصص فان قيل التبادر مخصص قلنا التبادر ممنوع فان قيل يلزم تقدم
الحبوة على الدين ولو استغرق قلنا لا يلزم لتعلق الدين ح بجميع التركة التي منها الحبوة على انه يقع التعارض ح بين وفاء الدين واخراج الحبوة فيقدم الاول
لكون اوامر الوفاء اقوى واكثر من روايات الحبا مع انه قد نطقت الاخبار بتقديم الدين على الارث والحبوة ارث مخصوص فان قيل مقتضى تقديم الدين
عند اختصاص الحبوة بالمحبو ولا يبقى الدين مشاعا قلنا تقديمه انما هو عند التزاحم والتعارض اي الاستغراق كلا او بعضا واما بدونه فيتعلقان بالتركة معا
ثم انه يؤيد ما ذكرناه اولا من التخصيص انه لو اوصى الميت بعين لا يوزع الدين عليها بل يخصص بما عداها فتخصيصها بشخص خصص تعلق الدين بغيرها وبهذا
يظهر ان الترجيح لما عليه ظاهر الاصحاب **الثامنة** لو اوصى الميت بوصايا فان كانت بعين غير الحبوة لم يمنع منها لبقائها سالمة من المعارض وان كانت بعين
منها فالاقوى العمل بعموم الادلة ولان الميت مسلط على ماله ما دام فيه الروح واختصاص المحبو بها انما هو بعد الموت وح لو زادت عن الثلث اعتبر
اجازة الجميع على القول بالاحتساب وعلى القول بعدمه لم يعتبر الا اجازة المحبو واحتمال اعتبار اجازة الجميع لاطلاق النص والفتوى ضعيف لان الظاهر
ان هذا الاطلاق مقيد بالمستحق وان كانت بجزء من التركة مطلق كانه درهم او منسوب كالثلث فالظاهر انها ح كالدين **التاسعة** لو كانت بعض
اعيان الحبوة او كلها مرهونا بدين على الميت فله حق المرتهن ويرجع في استحقاق المحبو لها مجانا او مع الاحتساب افتكاكها ولا يجب على الوارث للاصل وح
فللمحبو فكها من ماله ولا يرجع بما غرم على التركة ان تبرع بالاداء ولو افتكها وارث غيره فان كان قبل حلول الاجل فالظاهر عدم استحقاقه لها ورجوعها الى
المحبو لعدم ناقل شرعي وان كان بعده فان نقلها المرتهن اليه فيستحقها وان كان بمجرد الافتكاك فالظاهر ايضا عدم الاستحقاق واختصاص المحبو بها **العاشرة**
اشترط ابن حمزة في الوسيلة في ثبوت الحبوة للمحبو قضاءه ما فات اباه من صلوة وصيام وجعلها عوضا عن ذلك فاذا لم يفعل المعوض لم يستحق العوض و
الاكثر على عدم الاشتراط وهو الاقوى لاطلاق النصوص وعدم دليل على التقييد على انه قد يبقى بوجوب القضاء على غير الولد مع انه لا حبوة لها وقد يبقى توجه
على المرتهن مع انه لا حبوة عنها **الحادية عشر** لو كان هناك مجتهدان مختلفان في مسائل الحبوة من الوجوب والاستحباب او المجانية والاحتساب او في
ما يحبى به من الانواع او افراد الانواع او نحو ذلك وقلد كل من اكبر الذكور وسائر الورثة واحدا منهما ممن فيه الصرفة له فان عمل احدهما بمقتضى راي مجتهده
ولم يزاحمه الاخر اما تبرعا له او جهلا بان له المزاحمة او لعدم اقتداره على مزاحمته فلا شيء على الاول ويحل له ما اخذه تقليدا لمجتهده وان نازعه وزاحمه فان
اتفقا على اختيار مجتهد للترافع فلا كلام والحكم حكمه وان تنازعا في ذلك فان كان بعد التصرف في المتنازع فيه واخذه فالمزاحم للمتصرف في المرافعة يريد استرداده
منه يكون مدعيا وتقدم من اختاره للمرافعة لانه يكون مدعيا وان كان قبل ذلك كان يكون المتنازع فيه في يد ثالث لا يؤديه الا بعد تعين من يجب
الاداء اليه او منعهما مانع من التصرف قبل وقوع النزاع او امتنع كل منهما من التصرف مخافة صيرورة الاخر مدعيا فيقدم مختار من يجعله الامام في مقبولة

في اختصاص الحبوة

في انه لو اوصى الميت بعين وكانت بعض الحبوة

في انه لو كان مجتهدان مختلفان في الحبوة فللورثة والاكبر تقليد كل منهما في مسائل الحبوة

عمر بن حنظلة وما بمعناها من الافقه والاصدق والاورع كما يأتي لتلك الاخبار وان لم يكن هناك ترجيح بل تساوى المجتهدان او لم يمكن تعيين الراجح فالظاهر
تخيّر كل من حكم او لا بعد مطالبة احد المتنازعين الحكم منه لانه حاكم منصوب من الامام حكم بحكمه فينفذ لكل من حكم له وعلى كل من حكم عليه **البحث السادس**
في حكم الجد والجدة اذا اجتمعا او احدهما مع الابوين والاولاد او احدهم وفيه مسائل وخاتمة اما المسائل فثلثة **الاولى** لا يرث الجد والجدة مع
احد الابوين مطلقا وفاقا للفقيه الصدوق حيث شرك الجد من الاب معه ومن الام معها على ما حكاه جماعة وقيل ان كلامه وان كان موهما لذلك الا انه صرّح
بعد بخلافه والاسكافي حيث شرك الجدين والجدتين مع الابوين والبنت الواحد فجعل الفاضل عن سهام الابوين والبنت لهم والظاهر كون الحكم اجماعيا
وفي النهج في الوافي وفي الكافي على كون الجد بمنزلة الاخ لنا بعد الاجماع المحقق ومنع الاقرب للابعد وكون الابوين والبنت اقرب رواية الحسن بن
صالح وابي بصير وصحيحة عبد الله بن جعفر المتقدمة في المسئلة الاولى من البحث الاول وهذه الروايات الثلث باجتماعها ينفي قول الصدوق بشقوقها
فالاولى ينفي تشريكه الجد للام معها والثانية تشريكه الجد للاب معه والثالثة تشريكه الجدين لهما وتضعيف دلالة الثانيين باحتمال اختصاص الجد
فيها بالجد من الام ضعيف لانه تخصيص للعموم الحاصل من ترك الاستفصال بلا مخصص بل كل منها بانفراده ينفي جميع الشقوق بضميمة الاجماع المركب
ولا ينفي شيء منها قول الاسكافي الا ان يقال ان تشريكه لا يختص بالصورة المذكورة وانما ذكرت تمثيلا بل اعم منها ومن سائر الصور المشتملة على زيادة الفريضة
عن سهام ذوي الفروض او اعم منها ومن الصور التي لا تشتمل على رد كاجتماع الجد وحده مع الابوين او الاب كما هو الظاهر من اسناده له كما يأتي فح ينفي
بعض صور ما اختاره بهذه الروايات ويمكن ح نفي البواقي ايضا بالاجماع المركب ولنا ايضا الاخبار المستفيضة الدالة على انه لا يرث مع الاب او الام او
الولد احد الا الزوج والزوجة كصحيحة محمد وزرارة المتقدمة في المسئلة المذكورة ورواية العبدي المتقدمة في المسئلة الاولى من البحث الثاني وغيرها ولنا ايضا
الاخبار الواردة في بيان فريضة الابوين مع الولد وبدونه فانها ظاهرة في انحصار التركة بينهما وبينه خاصة على الاول وبينهما خاصة على الثاني مطلقا
من دون تقييد بما اذا لم يكن هناك جد وقد يستدل لنا ايضا بالادلة الدالة على ان الاجداد والجدات في مرتبة الاخوة لا يرثون الا حيث يرثون
ولا ريب في ان الاخوة لا يرثون مع الابوين فكذلك الاجداد وبالنصوص الاتية في الطعمة الدالة على ان الله تعالى لم يفرض للجد شيئا وانما اطعمه رسول
الله صلى الله عليه وآله واجازه الله تعالى وفيهما نظر اما في الاولى فلخلو الاخبار عن كون الاجداد والجدات بمنزلة الاخوة مطلقا بل هي دالة على انهم بمنزلة واحدة
في النصيب اذا اجتمعوا نعم ان كان نظره الى الاجماع المنقول على ذلك فله وجه عند القائلين بحجية الاجماع المنقول واما في الثانية فلان عدم فرض
الله سبحانه انما يفيد لولا تعقيبه اطعام الرسول واجازة الله اما بعد اطعامه واجازته فلا يفيد لاحتمال كونه على سبيل الوجوب فان قيل فعل النبي اذا
لم يعلم جهته يحمل على الندب على الاصح فيستفاد من هذه النصوص استحباب الطعمة فيبطل التشريك وجوبا كما هو قول المخالف قلنا اذا لم يعلم جهة
فعله فالحكم بكونه ندبا في الواقع بل نقول بكونه مستحبا لنا لثبوت الرجحان وعدم تيقن الزيادة فهذا انما يصلح دليلا على اثبات الرجحان لا على نفي
الوجوب كما لا يخفى واما الاخبار الدالة على اجتماع الجدة مع الابوين او احدهما كرواية ابي بصير الاخيرة المتقدمة في المسئلة الاولى من البحث الاول
وصحيحة البصري قال دخلت على ابي عبد الله عليه السلام وعنده ابان بن تغلب فقلنا اصلحك الله ان ابنتي هلكت وامي حية فقال ابان ليس لامك شيء فقال ابو
عبد الله عليه السلام سبحان الله اعطها السدس ورواية اسحق بن عمار في ابوين وجدة لام قال للام السدس وللجدة السدس وما بقي وهو الثلثان للاب ورواية
ابن بلط الجدة لها السدس مع ابنها وابنتها فهي لعدم قائل بها من جهة التوريث لعدم انطباقها على مذهب عن درجة الحجية ساقطة فلا يصلح لمعارضة ما
مر البتة ولو انطبق بعضها على بعض صور مذهب المخالف في المسئلة فلشذوذه لا يصلح للحجية ايضا فكيف بالاخبار المعتبرة التي منها الصحاح المتواضعة
لعمل الاصحاب مع ان منها كما يوافق العامة ايضا انها اعم من ان يكون السدس من جهة الميراث لجواز ان يكون من جهة الطعمة اي الارزاق المامور بها في
قوله سبحانه واذا حضر القسمة اولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم وهو غير المتنازع بل في الاخبار ما يصرح بان السدس من باب الطعمة كما يأتي
ولما روايات الطعمة فسيأتي عدم منافاتها للمسئلة فهي محمولة على ظاهره هذا ثم اني لم اقف للمخالف الاول على حجة ولما الروايات المتقدمة فمنها ما هو
انقص من مدعاه ومنها ما لا ينطبق على مذهبه ومع ذلك عرفت ما فيه واما الثاني فاستدل على ما نقل بمشاركة الجد والجدة للابوين في التسمية التي
اخذوا بها الميراث التي عين لهم وهي الابوة والامومة وبالروايات المتقدمة وباخبار الطعمة والجواب عن الاول بمنع مشاركتهما لهما في التسمية فان
الجد لا يدخل في اسم الاب حقيقة بدليل صحة السلب وتبادر الغير وكذا الجدة بالنسبة الى الام على انه لو ثبت التسمية لم يدل على مطلبه الذي هو جعل نصيب
الجد ان تعدى الفاضل من السهام ولم يورثهما في صور كثيرة لا يقول به فيها وعن البواقي بما مر في ثانيهما مع انها لا يطابق مذهبه في القسمة **الثانية**
لا يرث الجد والجدة مع الاولاد ذكرا كان ام انثى بالاجماع في غير البنت الواحدة فان فيها خلاف للاسكافي وظاهر ويدل عليه العمومات المتقدمة الخالية
عن المخصص **الثالثة** لا يرث الجد ولا الجدة مع اولاد الاولاد وان نزلوا مطلقا وفاقا للصدوق وعن السيد في الناصريات وابن فضال الاجماع
عليه وعن الصدوق تشريك الجد مع ولد الولد لنا بعد الاجماع عند التحقيق لعدم قدح مخالفة من ذكر رواية زرارة المتقدمة وفيها فان لم يكن له
ولد وكان ولد الولد ذكورا كانوا او اناثا فانهم بمنزلة الولد وولد البنين بمنزلة البنين وولد البنات بمنزلة البنات يرثون ميراث البنات ويحجبون
الابوين والزوج والزوجة عن سهامهم الاكثر وان سفلوا ببطنين وثلثة واكثر يرثون ما يرث ولد الصلب ويحجبون ما يحجب ولد الصلب وما
تقدم من الاخبار المتضمنة لان كل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به وجه الاستدلال للمصرحة بان ولد الولد يقوم مقام الولد فان قيامه مقامه كما في ليس

مطلق

في حكم الجد والجدة اذا اجتمعا او احدهما مع الابوين والاولاد

في الاخبار الواردة في اجتماع الجدة مع الابوين او احدهما

في انه لا يرث الجد والجدة مع الاولاد وان نزلوا مطلقا

مطلق التوريث والا لم يكن فائدة للتخصيص بل اما في جميع الاحكام او الحجب او في قدر الميراث وبالكل يثبت المطلوب احتج المخالف بنسائى الجد واولاد الاولاد في القريب وبصحيحة سعد بن ابي خلف قال سالت ابا الحسن موسى عليه السلم عن بنات بنت وجد فقال للجد السدس والباقي لبنات البنت والجواب اما عن حديث النسائى فبان الثابت ان الاقرب يمنع الابعد اما اشتراك المتساويين في الارث فغير ثابت مع انه لو صح انما يتبع لولا دليل على خلافه واما عن الصحيحة فمع شذوذها المخرج لها عن الحجية بعدم صراحتها في المط اولا لامكان ان يكون المراد بالجد جد بنات البنت اب البنت لا جد البنت فيكون الميت هو البنت ويكون السؤال عن اب وبنات وباخصيتها عن المدعا ثانيا وبمعارضتها للروايات المتقدمة الراجحة عليها باعتضادها بالشهرة العظيمة بل الاجماع ثالثا وبدعوى ابن فضال الاجماع على ترك العمل بها رابعا وبامكان الحمل على الاستحباب حتى يكون هو الطعمة المستحبة خامسا وبالحمل على التقية كما احتمله العلامة المجلسي والحر العاملي سادسا والايراد على الاول بعدم امكان ارادة جد بنات البنت لقوله والباقي لبنات البنت فانه لو كان المراد بالجد ذلك لم يكن الباقي لهم لكان الرد والحمل على الباقي من الرد والفرض خلاف الاصل والظاهر مردود بان الرد على الاب مع البنات مختلف فيه وظهور بعض ادلة الرد ليس باكثر من ظهور ما يدل على منع ولد الولد للجد بل هنا اقوى حيث تكرر نقل الاجماع من القدماء ايض وتعاضد بالعمومات الكثيرة فلو كانت ادلة على الرد على الاب قرينة على عدم ارادة الاب هنا فيكون ادلة منع ولد الولد للجد اولى بالقرينة على عدم ارادة الجد فيبقى الاحتمالان متساويين واما الخاتمة ففي حكم الطعمة للجد اعلم ان الجد والجدة وان كانا لا يرثان مع احد الابوين ولا مع الاولاد ولا مع اولاد الاولاد لكن يستحب اطعامهما والظاهر ان المراد بالاطعام الاعطاء من باب الارزاق المامور به في قوله سبحانه واذا حضر القسمة اولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم فكيف كان يدل على استحبابه وفاقا لكل من يقول بتوريثهما من اعطيته المستفيضة من الاخبار كصحيحة جميل ان رسول الله صلى الله عليه وآله اطعم الجدة السدس والاخرى ان رسول الله صلى الله عليه وآله اطعم الجدة ام الام السدس وابنتها حية وموثقة زرارة عن ابي جعفر ع ان رسول الله صلى الله عليه وآله اطعم الجدة السدس ولم يفرض الله لها شيئا ورواية قال سمعت ابا جعفر ع يقول ان نبي الله اطعم الجدة السدس طعمة ووجه الدلالة على الاستحباب ليس لما قيل من انها تدل على ان الاعطاء على جهة الطعمة التي في اللغة بمعنى الهبة وهي غير الارث لعدم ثبوت انها معناها او فرض فلا دلالة للهبة على الاستحباب وان قلنا انها غير الارث بل لما ثبت في محله من ان ما لم يظهر جهته لنا من افعال النبي صلى الله عليه وآله فيستحب لنا التاسي ولا يجب فان قيل الطعام صلى الله عليه وآله قضية في واقعة يحتمل ان يكون مع رضاء الابوين او بدونه ومع عدم ظهور الجهة انما هو في الاول واما في الثاني فيكون الاطعام واجبا قطعا اذ لا يستحب لاحد اعطاء مال الغير بدون رضا قلنا لما كان ذلك الاحتمال غير معلوم ايض فيكون فعله مما لم يعلم جهته ح ايض مع انه لا قائل بوجوب الاطعام بل كل من قال به فقال باستحبابه فالاجماع قرينة على تعيينه ومن ذلك يظهر لزوم حمل الاخبار الامرة بالاعطاء او الدالة على الاختصاص والملكية الظاهرة في الوجوب كصحيحة البصري وروايتي ابن عمار وابن رباط المتقدمة على الاستحباب ايض لان السدس المذكور فيها محمول على الاطعام بقرينة الموثقة والرواية الاخيرتين الاطعام ليس الا مستحبا مع ان القول بالسدس مطلقا في الصور المذكورة في الروايات على جهة التوريث مما لا قائل به او شاذ لا اعتبار به كما مر فهذه الروايات ايض ادلة على الاطعام فقد عرفت وجه التفصي عنها ثم ان القدر المجمع عليه الثابت من هذه الاخبار فهو استحباب الطعمة في الجملة وقد وقع فيها مواضع خلاف كما بينها في مسائل **الاولى** المطعم بالفتح هو الجد والجدة مطلقا سواء كانا من الاب او الام وفاقا للمشهور وخلافا للحلبي حيث خصه بالمتقرب بالاب حكاه بعض الاجلة عن ابن زهرة والمحقق الطوسي ايض وللمحكي عن ابن زهرة حيث خصه بام الام وبطل الاول بصحيحة جميل الاخيرتين وروايتي ابن عمار وابن رباط والثاني بالصحيحة الثالثة لجميل وصحيحة البصري وروايتي ابن رباط وتمام المطلوب يثبت بعدم القول بالفصل مضافا في الجد الى المرسلة المروية في الكافي قال وقد روي ان رسول الله صلى الله عليه وآله اطعم الجد والجدة السدس فان اطعام السدس قرينة على انه لم يكن في صورة فقد الابوين والاولاد اذ ليس نصيبه السدس ح ويدل عليه ايض صحيحة سعد المتقدمة بناء على ما حملها عليه الاكثر من ارادة جد البنت منها وقد يستدل للحاق الجد بالاولوية وبالنصوص المروية في التهذيب في بعضها الدرهما الدالة على ان الله تعالى لم يذكر الجد ولم يفرض له فرضا وانما جعل له رسول الله صلى الله عليه وآله سهما كما في بعضها او الطعمة سهما كما في آخر او اطعم من دون ذكر السهم كما في ثالث فاجاز الله تعالى له ذلك ويمكن منع الاولوية ويحتمل كون السهم الذي جعله النبي للجد كما في البعض الاول هو ما يرثه عند عدم الابوين والاولاد فانه ايض مما لم يذكره الله سبحانه دون ما يطعم استحبابا عند وجودهما **الثانية** مقدار الطعمة هو سدس الاصل وفاقا للمشهور لظهوره من لفظ السدس الوارد في الاخبار وصريح رواية اسحق المتقدمة وقال الاسكافي هو سدس من نصيب المطعم لان السدس يحتمل الامرين والاقل ثابت قطعا فينفي الزائد بالاصل وقال الفاضل في القواعد اقل الامرين من سدس الاصل وزيادة نصيب المطعم من السدس مع الزيادة ولا دليل عليه وظاهر الاخبار وصريح الرواية يدفعه على انه لا يمكن فرض اقلية الزيادة مع وجودها عن سدس الاصل فيرجع الى المشهور الا ان يكون من مذهبه استحباب الطعمة مع الولد ايض وهو بعيد واحتج له بعض شراح عد بانه لو اطعما هم سدس الاصل مطلقا لبقي للاب او الام في بعض الفروض لا شيء او باقل من نصيبهم مع ان في بعض الاخبار ان الام لا ينقص من السدس ابدا وفيه انه لا استبعاد فيما ذكره بعد قول الشارع بالاستحباب مع الاستحباب واما بعض الاخبار الذي ذكره فانه عام يجب تخصيصه كما انه يخصص مثل رواية بكير المتقدمة الام لا ينقص من الثلث ابدا الا مع الولد والاخوة اذا كان الاب حيا مع انه لو صح ما ذكره للاستناد لاوجب سقوط الطعمة في تلك الفروض لا الاقل الذي ذكره اذ لا دليل على اطعام الاقل فتامل **الثالثة** هل يختص الطعمة بصورة عدم الولد ام يستحب ولو كان ولد ايض الظاهر هو الاول كما هو ظاهر الاصحاب كما صرح به في المفاتيح للاصل وعدم الدليل فيقتصر على المتيقن فان قيل الاخبار مطلقة قلنا ما اما الاخبار الاخيرة فظاهرة واما اخبار اطعام النبي فلان الثابت منها هو اطعام النبي في واقعة او وقايع خاصة وهي غير صالحة للاطلاق او العموم فتكون مجملة فيجب الاخذ بالمتيقن وحمل الاعطاء بالامر به بحيث لا يصلح البته الا بدليل فان قيل اذا كانت الواقعة مجملة فمن اين يتيقن

والخاتمة في بيان كون الجد كالاب في استحباب الطعمة ... كما في حضر القسمة

ولرواية زرارة ان رسول الله صلى الله عليه وآله اطعم الجدة ام الاب السدس وابنها حي واطعم الجدة ام الام السدس وابنتها حية

الاولى في بيان ان المراد من المطعم وهو بالفتح الجد والجدة مطلقا

الثالثة هل تختص الطعمة بصورة عدم الولد ام لا

الاستحباب عند عدم الولد قلنا من الاخبار المقيدة المفصلة كرواية اسحق بن عمار المتقدمة والمرسلة المروية في الكافي قال الخبر في بعض اصحابنا ان رسول
الله صلى الله عليه وآله اطعم الجد السدس مع الاب فلم يعطه مع وجود الولد ومن هذا يعلم عدم استحبابها مع ولد الولد ايضا لو قلنا بحجبه للجد **الرابعة** كما انه لا يستحب
للابوين الطعمة عند وجود الولد كذلك لا يستحب للولد ولا لولده بدونهما الطعمة والوجه ما مر **الخامسة** قد عرفت انه لا طعمة مع الولد ولا مع ولد الولد
تعرف ان المطعم بالكسر هو احد الابوين او كلاهما اذ لولاهما لكان الجد وارثا فلا طعمة وهذا هو المراد من قولهم ان المطعم احد الابوين **السادسة** قد عرفت
ان المطعم هو الابوان او احدهما فاعلم انهم ذكروا ان كلا من الجد والجدة يطعم مع وجود من يتقرب به من الابوين ولا يكفي وجود من يتقرب بالاخر فمع الاب يطعم ابوه وامه
ومع الام يطعم ابوها وامها ولو فقد احدهما فلا طعمة لمن يتقرب به وظاهر الكفاية والمفاتيح التردد والظاهر هو الاول لان الروايات بين مجمله ومبينه بوجود
المتقرب للمطعم بالفتح فيؤخذ بالمبين ويعمل بالاصل في غيره **السابعة** سدس الاصل الذي يطعم به الجد والجدة فهل يخرج من التركة قبل القسمة او من نصيب
من يتقرب به المطعم الظاهر هو الثاني لاجمال ما عداه وتبيينه بهذا النحو وهو رواية اسحق بن عمار المتقدمة **الثامنة** قد صرحوا بانه يشترط في استحباب الطعام كل من
الابوين زيادة نصيبه عن السدس فلو لم يحصل لاحدهما سوى السدس كالاب في ابوين وزوج بل كان الاخوة الحاجبة والام في ابوين وزوج مع الاخوة لم يستحب
له الطعمة وهو كذلك وان كان ظاهر المفاتيح والكفاية التردد دليلنا ما مر من اجمال غير المبين بهذا النحو وهو رواية ابن عمار فينفي غيره بالاصل ويؤيد اختصاص
الاخبار بحكم التبادر والاعتبار بما اذا كان هناك للمطعم عن نصيبه زيادة **التاسعة** هل يكفي في زيادة المطعم بالكسر عن السدس مسمى الزيادة ام يشترط
كونها بقدر السدس ذهب جماعة منهم المحقق في الشرائع والفاضل في القواعد والشهيد الثاني في المسالك الى الاول واخرى منهم المحقق في النافع والشهيد
في اللمعة والدروس الى الثاني وفي الروضة انه الاشهر وهو الاظهر لوجهين احدهما ما مر من الاجمال والتفصيل في رواية ابن عمار وثانيهما ان بعد القول
بعدم الاستحباب عند وجود الولد لا يبقى صورة كان الزيادة فيها اقل من السدس ومن هذا يظهر انه لا ثمرة لهذا النزاع الا عند من قال بالاستحباب مع وجود الولد
للميت ايضا **العاشرة** مقتضى الاصل الذي اصلناه من اجمال الاخبار اختصاص الاستحباب بما اذا كان للمطعم بالكسر جد واحد او جدة واحدة دون ما
اذا كان له معا لاختصاص المبين به بل لعدم ظهور جميع الاخبار الا في الصورة الاولى خاصة فيتمسك في نفي الطعمة في الثانية بالاصل لكن الاجماع المركب كما قيل
ينفي الفرق ولكون المقام مقام التسامح يمكن الاكتفاء فيه بهذا الاجماع المنقول ولكن يقع في المفصلة في التقسيم كما ياتي **الحادية عشر** لا يتوهم ان
مقتضى الاصل المذكور اختصاص الاستحباب بصورة عدم اجتماع المتقربين فلا يستحب الطعمة اذا كان جدا وجدة لاب وجدا وجدة لام اذ من الاخبار ما صرح فيه بالاستحباب
مع اجتماعهما كرواية جميل المرسلة قال اذا ترك الميت جدتين ام ابيه وام امه فالسدس بينهما وربما يظهر منها في عدم وجود الابوين والاختصاص في الجدتين
فيكون مخالفا للاجماع مدفوع بان ذكر السدس قرينة على عدم الاختصاص فيكون وجود الابوين محتملا فلم يقطع بالمخالفة نعم جعل السدس لواحد بينهما لو كان
مخالفا للاجماع لكان موجبا لرد الحديث وح فلا بد في تعميم الحكم بالاجماع المركب **الثانية عشر** وان عرفت ان الاستحباب ثابت في صورة التعدد ايضا سواء
كان المتعدد من طرف واحد او من طرفين فنقول ان المتعدد اذا كان من طرف واحد بان يكون هناك جد وجدة لام او لاب فالمشهور ان السدس الذي يطعمه
اسهما مشترك بينهما يقسم بالسوية ولا زيادة فلان الاستحباب في هذه الصورة انما هو بالاجماع المركب والثابت منه ليس الا مجرد الاستحباب ولا
اقل من السدس اجماعا فينفي الزائد بالاصل واما التقسيم بالسوية فاستدل عليه بعدم مرجح لاحدهما بالسدس او زيادته والقياس على التوريث باطل وفي
هذا الاستدلال نظر اذ لا يلزم من عدم المرجح ثبوت التسوية بينهما لان الترجيح بلا مرجح انما يلزم لو قلنا باختصاص واحد منهما بالسدس او الزيادة اما لو
قلنا بالتخيير في الاول او الثاني فلا يلزم الترجيح بلا مرجح بل هو الحكم بين الشيئين عند عدم المرجح لاحدهما في الشرعيات وتوضيح ذلك ان هيهنا يتصور صور
احدها اختصاص احدهما بالسدس والثانية الاشتراك مع اختصاص احدهما بزيادة والثالثة الاشتراك مع التسوية والرابعة التخيير بين الاختصاص والاشتراك
الخامسة التخيير في الاختصاص بين كل واحد منهما السادسة التخيير بين التسوية والتفاوت السابعة التخيير في الزيادة بين كل واحد منهما والمحذور الذي
هو الترجيح بلا مرجح انما يلزم لو قلنا بالاولى او الثانية دون البواقي فاختيار واحد منها لا وجه له نعم يمكن اثبات اصل الاشتراك بالاجماع واما التسوية
فمحل تردد واشكال وما ذكرنا في ابطال التمسك بالترجيح بلا مرجح هنا يجري في غير ذلك الموضع من امثاله مما تمسكوا به فيه فليكن في ذكر منك وان كان
من طرفين فظاهر الاكثر ان لكل من يتقرب من طرف واحد السدس فيستحب الطعام بالسدسين للابوين ولا دلالة في الاخبار على ذلك ومرسلة الجميل صريحة
في خلافه فالاخذ بمضمونها متبع الا ان يدعى الاجماع على خلافه وهو غير متحقق عندك وقول الشيخ في التهذيب ان هذا الخبر غير معمول عليه فانما هو لاجل
ما يستفاد من ظاهره ان الجدة يستحق الطعمة مع عدم وجود ولدها كما يشعر به كلمات الشيخ لا لاجل كون السدس بينهما وبعد ما ذكرنا من ان المراد
ليس الاختصاص فلا يكون هذا الخبر غير معمول عليه من هذه الجهة ايضا وكلام صاحب المفاتيح ظاهر في الاكتفاء بالسدس وعلى هذا فيقسم السدس بين الاربع
او الثلث او الاثنين سوية **الثالثة عشر** هل يختص الجد والجدة بالقريبين ام يعمان البعيد بل ايضا صرح الفاضل في القواعد بالاول وهو الاظهر
للاصل واجمال الاخبار وتبادر القريب من لفظ الجد والجدة بل صحة السلب بالنسبة الى البعيد واستوجه بعض معاصرينا الثاني متمسكا باطلاق
النص والفتوى وفيه ان الاطلاق لم يعلم من الاجمال ولو سلم فينصرف الى افراده **الرابعة عشر** روى الشيخ في الموثق عن ابي عبد الله عن ابيه
قال اطعم رسول الله صلى الله عليه وآله الجدتين السدس ما لم يكن دونه ام الام او دون ام الاب ويحتمل ان يكون معنى قوله دون ام الام اي
ام ام الام وكذا معنى قوله دون ام الاب اي ام ام الاب فيكون المعنى انه اطعمها حين عدم وجود الجد البعيد وعلى هذا فلا منافاة بين هذه الرواية وبين

في ان المطعم من يتقرب به من الابوين

في بيان حكم تعدد الجد والجدة من طرف الاب والام او من طرفين

في بيان اطعام رسول الله صلى الله عليه وآله الجد السدس

شئ من الاحكام المتقدمة بل يكون مضمونها موافقا لمرسلة الجميل وان يكون معناه انتفاء ام الميت وابيه وح فاما يكون معنى قوله اطعم الجدتين كلا منهما حتى يمكن ان يكون اطعام كل منهما في واقعة ويمكن ان يكون الاطعام لم الام مع وجود الاب واطعام ام الاب مع وجود الام وعلى هذا فيكون الرواية منافية للحكم المذكور في السادسة او يكون معنى قوله اطعم الجدتين انه اطعمهما معا حتى يكون في واقعة واحدة وح فلا يمكن ان يكون ذلك في صورة عدم الولد ولا ولد الولد ولا شئ من الاخوة لان تمام التركة ح للجدتين فلعله يكون مع بعض من الاخوة بحيث يكون ارث الجدتين السدس ولكنه خلاف الظاهر من قوله اطعم او مع الولد او ولد الولد وح فيكون منافية لما ذكر في الرابعة والسادسة ويحتمل الرواية محامل اخرى ايضا وبعد قيام تلك الاحتمالات الكثيرة فتكون محتملة غير ناهضة لابطال شئ من الاحكام المذكورة ولو ابيت عن جميع الاحتمالات المذكورة او المتصورة غير ان يكون المراد اطعمهما معا عند عدم اب الميت وامه لاجل كون البواقي موجبة لارتكاب خلاف ظاهر او اصل من تقدير او تجوز فنقول ان اطعامهما عند عدمهما يمكن ان يكون مع وجود الولد او ولد الولد فلا يمكن ان يخرج عن مقتضى الاصل في شئ في الصورتين بهذه الرواية لامكان كون القضية واقعة في الصورة الاخرى هذا مع ما في هذه الرواية من كونها متروك العمل بها كما صرح به الشيخ في التهذيب **الفصل الثاني** في ميراث الاخوة والاجداد ويعبر عن الاخوة بالكلالة من الكل وهو الثقل لكونها ثقلا على الرجل لقيامه بمصالحهم مع عدم التوالد الموجب لمزيد الاقبال والخفة على النفس او من الاكليل وهو ما يزين بالجوهر شبه العصابة لاحاطتهم بالرجل كاحاطته بالراس وفيه اربعة ابحاث **البحث الاول** في ميراث الاخوة اذا لم يكن معهم جد وفيه مسائل **المسئلة الاولى** لا يحجب الاخوة ولا الاخوات عن الارث احد خلقه الله غير الابوين والاولاد واولاد الاولاد وان نزلوا بالاجماع والاقربية وخصوصيات الاخبار الواردة في الموارد الجزئية كما ياتي **المسئلة الثانية** اذا فقد الابوان والاولاد واولادهم فالارث مع الاخوة او الاخوات لاحد غير الجد ومن في درجته اجماعا كما مر وفي ابن الاخ للابوين مع الاخ للام خلاف ياتي **الثالثة** اذا انفرد الاخ للاب والام كان له المال كله بالقرابة للاجماع ومنع الاقرب الابعد واحقية السابق وقول ابي جعفر في صحيحة بكير الطويلة فان الله قد سمى للاخ الكل وصحيحة الاخرى عن اختين وزوج فقال النصف والنصف فقال الرجل اصلحك الله قد سمى الله لها اكثر من هذا لها الثلثان فقال ما تقول في اخ وزوج فقال النصف والنصف فقال اليس قد سمى الله له المال فقال وهو يرثها ان لم يكن لها ولد ورواية موسى بن بكر قال قلت لزرارة ان بكيرا حدثني عن ابي جعفر عليه السلام ان الاخوة للاب والاخوات للاب والام يزادون وينقصون لانهن لا يكن اكثر نصيبا من الاخوة والاخوات للاب لو كانوا مكانهن لان الله تع يقول ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها ان لم يكن لها ولد يقول يرث جميع مالها ان لم يكن لها ولد فاعطوا من سمى الله لها النصف كلا وعمدوا فاعطوا الذي سمى الله له المال كله اقل من النصف والمراة لا تكون ابدا اكثر نصيبا من رجل لو كان مكانها قال فقال زرارة وهذا قائم عند اصحابنا لا يختلفون فيه والاخ وان كان مطلقا الا انه خرج المتقرب بالام بالكتاب والسنة كما ياتي والمروي في تفسير علي الاتي واذا كانوا متعددين كان لهم المال بالسوية اما الاول فللاجماع والاقربية والاحقية ولانه لما كان المال كله للواحد فالمتعدد اولى بذلك واما الثاني فللاجماع ولو كانت معه او معهم اخت او اخوات من الابوين فالمال كله للكل للذكر مثل حظ الانثيين للاجماع وقوله سبحانه وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين واطلاق الاخوة مقيد بما ذكرنا بالاخبار كما ياتي وصحيحة بكير وفيها ما قال وفي اخر سورة النساء يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت يعني اختا لام واب فلها نصف ما ترك وهو يرثها ان لم يكن له ولد وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين فهم الذين يزادون وينقصون وقريبة منها اخرى صحيحة محمد الحديث ولو انفرد اختا الام والاب كان لها النصف فرضا والباقي ردا اما الاول فللاجماع وقوله تع وان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك واطلاق الاخت مقيد بما ذكر بالنسبة كما مر واما الثاني فللاجماع ومنع الاقرب للابعد واحقية السابق ورواية سليمان بن خالد المتقدمة اذا كان وارث ممن له فريضة فهو احق بالمال وقول الباقر في رواية بكير المتقدمة مكررا الا ان الله قد سمى لهم وخصوص ما رواه علي بن ابراهيم في تفسيره عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن بكير عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا مات الرجل وله اخت ياخذ نصف الميراث بالاية كما ياخذ الابنة لو كانت والنصف الباقي يرد عليها بالرحم اذا لم يكن للميت وارث اقرب منها فان كان موضع الاخت اخ اخذ الميراث كله بالاية لقول الله وهو يرثها ان لم يكن لها ولد فان كانتا اختين اخذتا الثلثين بالاية والثلث الباقي بالرحم الحديث ولو كانوا اختين او اخوات من الابوين كان لهما او لهن الثلثان والباقي يرد عليهما او عليهن اما الاول فبعد الاجماع لقوله تع فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك واما الثاني فلما مر **الرابعة** اذا انفرد الاخ او الاخت للام كان له او لها المال السدس بالفرض والباقي بالرد بالاجماع فيهما ويدل على الاول قوله تع وان كان رجل يورث كلالة او امراة وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس ويدل على ان المراد بالاخ والاخت في الاية ما كان من الام خاصة بعد الاجماع اخبار كثيرة منها صحيحة محمد وفيها والذي عنى الله في قوله وان كان رجل يورث كلالة او امراة وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث انما عنى بذلك الاخوة والاخوات من الام خاصة وعلى الثاني ما مر في الرد على الاخت والاختين للابوين ويدل على ان الاخ للام يجمع المال كله مضافا الى ما مر صحيحة ابن سنان عن رجل ترك اخاه لامه لم يترك وارثا غيره قال المال له ولو كان المتقرب بالام متعددا اثنين او اكثر ذكورا او اناثا كان المال لهما او لهم الثلث بالفرض والباقي بالرد بالاجماع ويدل على الاول قوله تع فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث وعلى الثاني ما سبق ويقتسمون المال بالسوية سواء كانوا ذكورا ام اناثا ام ذكورا واناثا بالاجماع القطعي ونقله جمع كثير ايضا

المسئلة

كتاب الفرائض والمواريث

من الفصل الثاني في ميراث الاخوة والاجداد

في بيان ... اذا انفرد الاخ للاب والام كان المال كله

اذا انفرد الاخ او الاخت للام كان له او لها المال السدس بالفرض والباقي بالقرابة

منهم الكليني في الكافي وصاحب مجمع البيان قال ولا خلاف بين الامة في ان الاخوة والاخوات من قبل الام فهم متساوون في الميراث وهو الحجة في ذلك
مضافا الى ما رواه سمع عن رجل مات وترك اخوة واخوات لام وجدا فقال الجد بمنزلة الاخ من الاب له الثلثان وللاخوة والاخوات من الام
فهم فيه شركاء سواء وقول الرضا في فقهه فان ترك اخوين او اخوين او اخا واختا لام او اكثر من ذلك وجدا فللاخوة والاخوات من الام الثلث بينهم
بالسوية وما بقي فللجد والمرسلة المروية في المجمع وفيها ومتى اجتمع قرابة الاب مع قرابة الام مع استوائهم في الدرج كان لقرابة الام بينهم الثلث
بالسوية والباقي لقرابة الاب للذكر مثل حظ الانثيين وصحيحة محمد الاتية في المسئلة الثالثة الا ان بعدم مدخلية وجودهم في التسوية من
الاخوة وقد ينفى المدخلية باصالة عدمها وفيه ان للتسوية علة لا محالة فيحتمل ان يكون هي التقرب بالام او وجود الجد او غيرهما وكان الاصل يجري في وجود
الجد وقرابة الاب ويجري في غيره ايضا ويدل على ذلك ايضا رواية ابي عمر العبدي عن علي بن ابيطالب وفيها ولا تزاد الاخوة من الام على الثلث ولا ينقصون من
السدس وهم فيه سواء الذكر والانثى الحديث وقال الفضل هذا حديث صحيح وشبهاته هذا كاف في حجيته ولكنها مخصوصة بالثلث والسدس وان كان الاجماع المركب
كافيا للتعدي وقد يستدل على التسوية ببطلان الترجيح بلا مرجح وفيه ما مر فان بعد ثبوت الاشتراك يحتمل التسوية والاختلاف والتخيير بينهما ثم على الاختلاف
يحتمل اختصاص واحد معين بالزيادة لو التخيير ولزوم المحذور وانما هو على القول باختصاص الواحد المعين دون غيره على ان عموم اخبار تفضيل الرجال على
النساء يرجح تخصيص الرجال بالزيادة فلا يلزم الترجيح بلا مرجح وقد يستدل عليها ايضا باقتضاء اطلاق الشركة التسوية فيما اشترك فيه ولا يخفى ان المراد اما
اقتضاؤه لغة او عرفا او باعتبار دليل يدل عليه والاقتضاء اللغوي مفقود لكونه موضوعا للقدر المشترك بين التسوية والتفاوت وكذا العرفي لاستعماله
عرفا في المعنيين وصحة الاستفهام عن كيفية الشركة نعم ان اريد الاقتضاء في عرف الشرع باعتبار ان التسوية هو المراد من الشركة حيث اطلقت كان له وجه ولكن
تحقق الحقيقة الشرعية فيها غير معلوم بل انتفائها معلوم ومجرد اكثرية الاستعمال لا يوجب جواز الحمل عند الاطلاق واما فهم الاصحاب من المفسرين والعلماء
منها التسوية فيما نحن فيه فيمكن ان يكون باعتبار القرينة واما الدليل على وجوب الشركة المطلقة على التسوية فلم اعثر عليه ولزوم الترجيح بلا مرجح لا يفيدها
كما مر فان قيل الاصل عدم اختصاص احدهما بالزيادة قلنا لو لم يختص لكانت الزيادة بينهما سوية فيلزم اختصاص كل منهما بنصفه والاصل عدمه ايضا وبالجملة لا
دليل على التسوية سوى الاجماع المعلوم تحققه قطعا بالتتبع والنقل المؤيد بالاخبار المذكورة وهو كاف في اثبات المطلوب **الخامسة** حكم المتقرب بالاب
وحده حكم المتقرب بالابوين حال عدم المتقرب بهما في الارث والتقسيم بالاجماع والعمومات الدالة على حكم الاخ مطلقا وعمومات تفضيل الرجال على النساء ويخرج المتقرب
بالام وحدها بالدليل فيبقى الباقي وخصوص صحيحتي بكير ومحمد وفي رواية موسى بن بكر المتقدمة في المسئلة الثالثة ويدل عليه ايضا صدر الصحيحتين المتقدمتين و
هو انه قال قلت لابي عبد الله عليه السلام امرأة تركت زوجها واخوتها لامها واخوتها واخواتها لابيها فقال للزوج النصف ثلثة اسهم وللاخوة من الام الثلث الذكر
والانثى فيه سواء وما بقي فهو للاخوة والاخوات من الاب للذكر مثل حظ الانثيين وعلى هذا فلو انفرد الاخ او الاخت للاب حاز المال كله لكن الاول جميعه
بالقرابة والثانية النصف بها والباقي بالتسمية وكذا الاخوة والاخوات المتعددون لكن فرضهن الثلثان والباقي بالقرابة ويقتسمون بالسوية مع التساوي
في الذكورة والانوثة وبالتفاوت مع الاختلاف فيها للذكر مثل حظ الانثيين **السادسة** لو اجتمعت الاخوة والاخوات المتفرقون في جهة المتقرب
بالاب وحده سواء كان ذكرا او انثى او ذكرا او انثى واحدا او متعددا اذا كان معه واحد من المتقرب بالابوين سواء كان معهم متقرب بالام ايضا او لا فلا يرث
اصلا لا من الفريضة ولا من القرابة والدليل عليه بعد الاجماع المحقق والمحكي في كلام جماعة منهم الفضل بن شاذان من قدماء الطائفة والسيد في الانتصار
صحيحة يزيد الكناسي وفيها اخوك لابيك وامك اولى بك من اخيك لابيك وقول الرضا في فقهه فاذا ترك الرجل اخاه لابيه واخاه لامه واخاه لابيه وامه
فللاخ من الام السدس وما بقي فللاخ من الام والاب وسقط الاخ من الاب وكذلك اذا ترك ثلث اخوات متفرقات من الام السدس فما بقي فللاخت من الام
والاب ورواية الحسن بن عمارة قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام ايما اقرب ابن عم لاب وام او عم لاب قال قلت حدثنا ابو اسحق السبيعي عن الحارث الاعور عن امير
المؤمنين علي بن ابيطالب انه كان يقول اعيان بني الام اقرب من بني العلات قال فاستوى جالسا قال جئت بها من عين صافية ان عبد الله ابا رسول
الله صلى الله عليه وآله اخو ابيطالب لابيه وامه ورواية الحارث عن امير المؤمنين عليه السلام قال اعيان بني الام يرثون دون بني العلات ومرسلة الفقيه عن النبي صلى الله عليه وآله اعيان بني الام احق
بالميراث من ولد العلات **اقول** والعلة كالضرة زنة ومعنى ماخوذ من العلل وهو شرب الابل مرة بعد اخرى يقال لها نهل محركة فيقال العلل بعد نهل
والنهل ان يشرب ولا تم يترك حتى يسوغ الماء في عروقه ثم يشرب فكان من تزوج بامرأة بعد اخرى نهل بالاولى ثم عل بالثانية قال في النهاية وفيه الانبياء
اولاد علات اولاد العلات الذين امهاتهم مختلفة وابوهم واحد اراد ان ايمانهم واحد وشرائعهم مختلفة ومنه حديث علي عليه السلام بنو اعيان الاخوة يتوارثون دون بني العلات من
الاخوة دون بني العلات اي يتوارث الاخوة من الاب والام وهم الاعيان دون الاخوة للاب اذا اجتمعوا معهم ماخوذ من عين الشيء وهو النفيس منه وبنو
العلات الاخوة لاب واحد وامهاتهم شتى فاذا كانوا لام واحدة وابائهم شتى فهم الاخياف انتهى وعلى ما ذكر من تفسير الاعيان بالاخوة يكون الاضافة في قوله اعيان
بني الام بيانية واما ما رواه في حديث علي من قوله بنو الاعيان من الاخوة فهو لا يلائم ذلك لان فيه تفسير الاعيان بالاخوة الا ان يجعل قوله من الاخوة بيانا
للاعيان وبالجملة بعد تفسيره ضعف رواية ابن عمارة او كونه عبد الله وملاحظة تفسير اللغويين يعلم ان المراد هو تقديم المتقرب بالابوين على المتقرب بالاب
فهو دليل على المطلوب وضعف اسنادها منجبر بالشهرة وشهادة الصدوق في المقنع بانه خبر صحيح وارد عن الائمة عليهم السلام ومراده من الصحة هو الصحة
بطريقة القدماء ولا يستدل في الشرائع على ذلك تبعا للمفيد في مسئلة بان المتقرب بالابوين اجتمع فيه السببان وبالاب يتقرب بسبب واحد والمتقرب بالسببين

احق

حكم ما لو اجتمع الاخوة والاخوات المتفرقون في جهة التقرب بالاب وحده

اخوّ من المتقرب بسبب في استدلال المفيد على الحصية باية اولى الارحام ولا يخفى ما فيه اما اولا فلعدم دليل على احقية المتقرب بالسببين ولا دلالة للاية واما
ثانيا فبالانتقاض بالمتقرب بالام وغير ذلك ثم لا يخفى انه يمكن ان يستدل على مانعية المتقرب بالابوين للمتقرب بالاب في خصوص بمنع الاقرب للابعد ولذا
من الاقرب بل يصدق عليه الاقرب عرفا سواء كان لاجل اقلية الواسطة او لاشدية الارتباط والانتساب ولا شك ان المتقرب بالابوين اقرب عرفا ولشدة تعلقه
بل جهة قربه الى الميت ايضا اكثر من المتقرب باحدهما فيحجبه ثم خرج المتقرب بالام وحدها بالاجماع فيبقى الباقي وعلى هذا فيكون المسئلة باقية على مقتضى الاصل
الثابت المخصص لعموم ايات الارث سالمة عن المعارض ويمكن ان يكون نظر المحقق والشهيد الى ذلك ايضا **السابعة** اذا اجتمعت الكلالتان كلالة الام وكلالة
الابوين فلكلالة الام السدس مع الوحدة والثلث مع التعدد والباقي لكلالة الابوين اجماعا ان كانت غير ذات فرض بان كانت ذكرا او ذكرا وانثى والدليل
عليه بعد الاجماع قول الرضا في فقهه المتقدم ذكره وان كلالة الابوين بمنزلة قريبة اذا لم يكن ذات فرض وتكون كلالة الام لكونها ذات فرض فان الاخبار
المصرحة بان كل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به مخصوصة بذي رحم لم يكن له فريضة اذ معها لا معنى للتنزيل وقد صرح بذلك الاختصاص في بعض تلك الاخبار
ايض وعلى هذا فيلزم ان يكون تمام المال لكلالة الابوين لانه بمنزلة الاب والام وكلالة الام لابد من شعر خرج السدس او الثلث بالاجماع والنص فيبقى الباقي
وان كانت كلالة الاب ذات فرض فان لم يزد التركة عن فرضها وفرض كلالة الام كاختين للابوين والاخوة او الاخوات للام فلا اشكال وان زادت التركة
فياخذ كل ذي فرض فرضه وهل يرد الزائد على كلالة الابوين خاصة او يرد عليهما على قدر نصيبهما فيرد اخماسا اذا كان اخ او اخت لام واختين فصاعدا
للابوين او كان اخوة او اخوات لام واخت للابوين وارباعا اذا كان اخ او اخت للام واخت للابوين الاول هو المشهور بين الاصحاب بل عليه عامة المتاخرين
بل سوى الفضل والعماني كما في الكفاية وفي السرائر بل في كلام جماعة كما في المسالك بل في كلام اكثر علمائنا كما في المختلف الاجماع عليه وهو الحق والثاني للفضل
والعماني لنا قول علي عم في رواية العبدي التي شهد الفضل بصحتها كما مر ولا تزاد الاخوة من الام على الثلث وقول الرضا عم في فقهه المتقدم وقول الصادق عم في
صحيحة محمد بن مسلم وغيرها مشيرا الى كلالة الابوين والاب فهم الذين يزادون وينقصون الدال على الحصر ويؤكد ذلك قول الكليني في باب بيان الفرائض
والاخوة والاخوات من الام لا يزادون على الثلث ولا ينقصون عن السدس والذكر والانثى فيه سواء وهذا كله مجمع عليه انتهى وقد يستدل على المط بان
كلالة الاب متقرب بسببين بخلاف كلالة الام فيكون وصلته اقوى فهو اولى بالرد وفيه نظر الا ان يكون مراده ان التقرب بالسببين يوجب الاقربية
عرفا فيمنع المتقرب بالسبب الواحد خرج فرضه بالدليل فيبقى الباقي تحت المنع وله وجه ولم اعثر للمخالف على حجة سوى ما يتوهم من ان التقرب بالسببين يوجب
الاقربية عرفا فيمنع المتقرب بالسبب الواحد التساوي في القرب وعدم اولوية البعض وفيه ان عدم الاولوية ممنوعة فان النص يفيد اولوية البعض و
يمكن ان يحتج له بما احتج به على الرد على السببين واحد الابوين من رواية بكير المتقدمة في مسئلة ميراث احد الابوين والبنتين ووجه الاستدلال و
الجواب مامر فيها **الثامنة** اذا اجتمعت الكلالتان كلالة الام وكلالة الاب خاصة فلكلالة الام السدس مع الوحدة والثلث مع التعدد والباقي
لكلالة الاب اجماعا ان كان غير ذا فرض لمثل ما مر في كلالة الابوين وان كانت ذا فرض فلا اشكال مع عدم زيادة التركة على الفرائض ايض ومعها فلهذه
كل ذي فرض فرضه والزائد يرد على الكلالة الاب خاصة وفاقا للشيخين والصدوق والقاضي والتقي وابن حمزة ونجيب الدين والفاضل في بعض كتبه واكثر
المتاخرين كما في المسالك والكفاية لا على الكلالتين ارباعا او اخماسا كما اختاره الشيخ في المبسوط والاسكافي والفضل والعماني وابن زهرة والحلي
والمحقق والكيدري والتحرير لابن زيد كظاهر القواعد لنا ان النقص يدخل على كلالة الاب فيلزم ان يكون الزيادة له اما دخول النقص عليها فلما ياتي
واما لزوم كون الزيادة لمن عليه النقصان فلحسنة ابن اذينة قال قال زرارة اذا اردت ان تلقي العول فانما يدخل النقصان على الذين لهم الزيادة من الولد
والاخوة من الاب واما الزوج والاخوة من الام فانهم لا ينقصون مما سمي لهم شيئا وجه الدلالة انها يدل على ان النقص منحصر فيمن له الزيادة فكل من يكون
عليه النقصان يلزم ان يكون له الزيادة واعترض عليه بالنقض بالبنت مع الابوين فان الزيادة للجميع مع ان النقصان ليس الا على البنت واجاب في
الكفاية بان الابوين ايض يدخل النقص عليهما الا ان فريضتهما مختلفة ويرد عليه انه ان اريد بدخول النقص بان كان له فريضة انقص من فريضة اخرى فليست
كلالة الاب كذلك وان اردت مطلق النقص فكلالة الام ايض كذلك اذ يدخل عليهم النقص بدخول الجد والجدة للام فالمراد بالنقص النقص اللازم
عند تحقق العول كما يشعر به الحسنة ايض ولا شك ان الابوين لا يدخل عليهما هذا النقص ولنا ايض موثقة محمد بن مسلم عن الباقر عم في ابن اخت لاب
وابن اخت لام قال لابن الاخت للام السدس ولابن الاخت للاب الباقي وجه الاستدلال انه قد وقع التصريح في اخبار كثيرة بان كل ذي رحم لم يكن له
فريضة فهو بمنزلة قريبة فيدل هذه الاخبار مع هذا ان ابن الاخت للاب بمنزلة الاخت له وقد بينا سابقا وتبين بعد ذلك ايضا انه بمنزلة لا في قدر الميراث
فيعلم بذلك ان ميراث ابن الاخت للاب هو قدر ميراث الاخت فيلزم من ذلك ان يكون نصيبهما متساويين في الميراث اذ لو كان لاحدهما ما ليس للاخرى لم يكن هذا
بمنزلته فاذا كان لابن الاخت للاب الذي هو بمنزلة الاخت له الفرض والرد مع ابن الاخت للام الذي بمنزلة الاخت لها فيكون كذلك الاخت له مع الاخت
لها ولنا ايض رواية العبدي المتقدمة والحصر المستفاد من الصحيحة وغيرها وقول ابي جعفر عم في صحيحة بريد الكناسي واخوانك لابيك اولى بك من اخوانك لامك
حيث دل على اولويته منه في جميع المال خرج المجمع عليه فيبقى الباقي وللمسئلة المرتضوية فالمجمع فيها ويصح اجتماع الكلالتين معا الثانية في قرابتهما واذا انقضت
التركة يرد الفاضل على كلالة الاب ايضا ثم او الابوين وكلالة الام احتج المخالف بما احتج به للرد في المسئلة السابقة والجواب الجواب **التاسعة** لو اجتمع
كلالة الام مع احد الزوجين فلكلالة الام السدس او الثلث ولاحدهما النصف او الربع والزائد يرد على الكلالة دون احدهما الا عند الرد على احدهما اجماعا

في بيان اجتماع كلالة الام وكلالة الابوين

في بيان اجتماع كلالة الام وكلالة الاب

حكم [illegible]

في بيان اجتماع كلالة الاب او الابوين مع احد الزوجين

مضافا الى موثقة جميل عن ابي عبد الله ع قال لا يكون الرد على زوج ولا على زوجة واما الرد عليها فلبطلان التعصيب **العاشرة** اذا اجتمعت كلالة الاب او الابوين مع احدهما فان لم يكن الكلالة من ذوي الفروض وهذا اذا كانت الكلالة ذكرا او ذكورا وانثى فلاحدهما النصيب الاعلى والباقي للكلالة اما الاول فبالاجماع والاية والاخبار واما الثاني فبالاجماع وعموم روايات كل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به ولا شك ان الباقي لاحد الابوين بعد فريضة الزوجين وان كانت من ذوي الفروض فان ساوى فرضها وفرض احدهما التركة كان يكون هناك اخت وزوج فياخذ كل فرضه وان زادت التركة عن الفروض كاخت واكثر وزوجة فالزائد بعد وضع الفروض للكلالة لما مر والاحاديث المصرحة بان كلالة الاب او الابوين هم الذين يزادون وينقصون ولو نقصت التركة عنها كاختين وزوج فللزوج النصف نصيبه الاعلى والباقي للكلالة للاجماع والاخبار الدالة على انهم هم الذين ينقصون وخصوص حسنة ابن اذينة المتقدمة وصحيحة محمد عن ابي جعفر عليه السلام وفيها وان الزوج لا ينقص من النصف شيئا اذا لم يكن ولد ولا ينقص الزوجة من الربع شيئا اذا لم يكن ولد ولا ينقص الزوجة من الربع شيئا اذا لم يكن ولد وصحيحة محمد الاتية وغير ذلك **الحادي عشر** اذا اجتمعت الكلالتان مع احدهما فان كانت كلالة الاب او الابوين غير ذات فرض بان كانت ذكرا او ذكرا وانثى كان الثلث او السدس لكلالة الام والنصف او الربع لاحدهما والباقي لكلالة الاب او الابوين لكونهما بمنزلة احد الابوين وهو ياخذ الباقي بعد اخراج الفروض ولانهم يزادون وينقصون وان كانت ذات فرض فان نقصت التركة عن الفروض فياخذ كل من كلالة الام واحد الزوجين فريضته ويدخل النقص على كلالة الاب او الابوين لصحيحة محمد المتقدم بعضها وهي انه قال قلت لابي عبد الله امرأة تركت زوجها واخوتها لامها واخواتها لابيها فقال للزوج النصف ثلثة اسهم وللاخوة من الام الثلث الذكر والانثى فيه سواء وما بقي فهو للاخوة والاخوات من الاب للذكر مثل حظ الانثيين لان السهام لا تعول ولا ينقص الزوج من النصف ولا الاخوة من الام من ثلثهم لان الله تعالى يقول فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث وان كانت واحدة فلها السدس والذي عنى الله في قوله وان كان رجل يورث كلالة او امرأة وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث انما عنى بذلك الاخوة والاخوات من الام خاصة وقال في اخر سورة النساء يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت يعني اختا لام واب او اختا لاب فلها نصف ما ترك وهو يرثها ان لم يكن لها ولد وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين فهم الذين يزادون وينقصون وكذلك اولادهم الذين يزادون وينقصون ولو ان امرأة تركت زوجها واخويها لامها واختيها لابيها كان للزوج النصف ثلثة اسهم وللاخوين من الام سهمان وبقي سهم فهو للاختين للاب وان كانت واحدة فهو لها لان الاختين لو كانتا اخوين لاب لم يزادا على ما بقي ولو كانت واحدة او كان مكانها واحد اخ لم يزد على ما بقي ولا يزاد انثى من الاخوات ولا من الولد على ما لو كان ذكرا لم يزد عليه وان زادت التركة عن الفروض فالزائد يرد على كلالة الاب او الابوين دون كلالة الام او احد الزوجين لما مر مفصلا

في ميراث الاجداد

البحث الثاني في ميراث الاجداد اذا لم يكن معهم اخوة وفيه مسائل **المسألة الاولى** لا يحجب الجد عن الارث احد سوى الابوين والاولاد واولاد الاولاد بالاجماع وحديث الافربية وجبنا الاخبار الواردة في موارده وكونه بمنزلة الام او الاب ولا يرث معه احد سوى الاخ واولاده والزوجين لما مر **الثانية** اذا انفرد الجد كان المال كله له لاب كان او لام وكذا الجدة للاجماع والافربية ويدل على الحكم في الجدة ايضا رواية سالم ابن ابي الجعد ان عليا عليه السلام اعطى الجدة المال كله وفي الجد في الجملة صحيحة الحذاء عن ابي جعفر ع قال سئل عن ابن عم وجد قال المال للجد وقول الرضا ع في فقهه ومن ترك عما وجدا فالمال للجد **الثالثة** لو كان جدا او جدة او هما لام وجدا او جدة او هما لاب كان لمن يتقرب منهم بالام الثلث ولمن يتقرب بالاب الثلثان في الصور التسع الحاصلة من ضرب ثلث صور وجود المتقرب بالام الجد او الجدة او هما في صور وجود المتقرب بالام اجماعا في ثلث صور منها ثلث

وهي صور اجتماع الجدين للام مع الجدين او الجد او الجدة للاب ووفاقا لعلي بن بابويه والنهاية والقاضي والحلي وابن حمزة وعامة المتاخرين كما في المسالك وغيرهم في جميع الصور التسع بل عن ف الاجماع عليه وخلافا للفضل والعماني في صورة اجتماع الجدتين فجعلا للجدة للام السدس وللجدة للاب النصف وردا الباقي عليهما بالنسبة وللصدوق في صورة اجتماع الجد للام مع الجد للاب فجعل السدس للجد للام والباقي للجد للاب وللتقي وابن زهرة والكيدري في غير الصور الاجماعية جميعا فجعلوا للمتقرب بالام السدس وما للاب الباقي لنا على الحكم في صورة اجتماع الجد للاب والجد للام قول الرضا في فقهه فان ترك جدا من قبل الاب وجدا من قبل الام فللجد من قبل الام الثلث وللجد من قبل الاب الثلثان وفي صورة اجتماع جد الاب مع جدة الام وجدة الاب مع جدة الام موثقة محمد بن مسلم اذا لم يترك الميت الا جده ابا ابيه وجدته ام امه فان للجدة الثلث وللجد الباقي ولو ترك جدة من قبل ابيه وجد ابيه وجدته من قبل امه كان للجدة من الام الثلث ويسقط جدة الام والباقي للجدة من قبل الاب ويسقط جد الاب وفي صورة اجتماع الجدود الاربعة قول الرضا ع فان ترك جدين من قبل الام وجدين من قبل الاب فللجد والجدة من قبل الام الثلث بينهما بالسوية وما بقي فللجد والجدة من قبل الاب للذكر مثل حظ الانثيين وفي جميع الصور الاخبار المصرحة بان لكل قريب او كل من ليس له فريضة نصيب من يتقرب به كصحيحة سليمان بن خالد والخزاز المتقدمتين في مسئلة ميراث اولاد الاولاد ومرسلة يونس عن ابي عبد الله ع قال اذا التفت القرابات فالسابق احق بميراث قريبه فان استوت قام كل واحد منهم مقام قريبه ولا ريب ان الجد والجدة من الام يتقرب بالام فيكون له نصيبها وهو الثلث لا يقال ان هذه الاخبار انما تدل على ان لكل واحد من ذوي الارحام نصيب من يتقرب به ويلزم منه ثبوت الثلث لكل واحد من الجد والجدة للام الا لهما معا فلا يتم الاستدلال بها على ثبوت الثلث في صورة اجتماعهما نعم يتم الاستدلال في صورة الانفراد لانا نقول ان المراد ان كل نوع بمنزلة من يتقرب به من يتقرب به كل شخص لفهم العلماء والاجماع على عدم ارادته بل عدم صحة ارادته اذ قد يجتمع مائة من كلالة الام مع مثلهم من كلالة الاب او اقل واعطاء كل منهم نصيب من يتقرب به مجال

في بيان اجتماع الاجداد الاربعة

ثم انه اعترض على الاستدلال بهذه الاخبار بانه كما ان الثلث نصيبها فكذلك السدس نصيبها فترجيح الاول على الثاني يحتاج الى مرجح واجيب بمنع كون السدس نصيبها الاصلي بل هو الثلث وانما السدس نصيبها الحاجب واللازم ثبوت النصيب الاصلي الذي هو الثلث وفيه منع كون الثلث نصيبها الاصلي بل لها نصيبان اصليان احدهما الثلث وهو عند عدم الاخوة والاخر السدس وهو عند وجودهم وعلى التسليم فترجيح الاصلي يحتاج الى دليل فالصواب ان يجاب بان للام نصيبين احدهما عند وجود الاخوة الحاجبة والاخر عند عدمهم فليكن الجد او الجدة المتقرب بها ايضا كذلك ولكن الاخوة الحاجبة مع الجد او الجدة مفقود لان لحجب الاخوة شروطا منصوصة منها حيوة الاب حيث نص بانه يحجبهم اذا كان الاب حيا والاب هاهنا ليس بحي فالشرط مفقود فيرث نصيبها عند عدم الاخوة الحاجبة فان قيل الجد او الجدة للاب يكون حينئذ بمنزلة الاب فيكون الاخوة حاجبة قلنا الثابت انما هو كون الجد او الجدة للاب بمنزلته في قدر الميراث واما في كل حكم حتى في ذلك فهو ليس بمعلوم فيكون شرط وجود الحجب مشكوكا فيه فكذلك المشروط وايضا عموم مفهوم الشرط في قوله اذا كان الاب حيا يقتضي عدم الحجب للام اذا لم يكن حيا وح ليس بحي وقيامه الجد مقامه غير ثابت فيكون لها الثلث فكذلك لمن يتقرب به فان قيل كون الجد بمنزلة الاب في قدر الميراث كاف في اثبات المطلوب لان ميراث مع الاخوة ما عدا السدس فكذلك الجد ويتبعه كون السدس للمتقرب بالام قلنا ميراثه مع الاخوة الحاجبة السدس وحجب الاخوة هنا غير معلوم الا بتنزيله الجد الامي منزلة الاب في هذا الحكم ايضا ولم اعثر للمخالف على حجة واضحة نعم قد يتوهم ان رواية محمد بن حمران عن زرارة قال اراني ابو عبد الله عم صحيفة الفرائض فاذا فيها لا ينقص الجد من السدس شيئا ورايت سهم الجد فيها مثبتا مما يمكن ان يستدل بها على مذهب التقي وموافقيه لانه اذا كان مع اخوة كان كاحدهم فيمكن ان ينقص من السدس كثيرا والحقت به الجدة لان نصيب الانثى لا يكون ازيد من الذكر اذا كانت مقامه وهو ضعيف اما اولا فلعدم دلالتها على مطلوبهم اصلا لانه لا ينفي الزيادة عن السدس نعم يستفاد منه كون نصيبه في بعض الاخبار وهو كذلك فانه اذا اجتمع مع الجدة للام فلهما الثلث بالتسوية لكل منها السدس الا ترى الاخبار المتكثرة الناصة على ان نصيب الابوين لا ينقص من السدس ابدا ونصيب الزوجين من الربع والثمن كذلك مع انه يقول بذلك وقد نص لهم ايضا الاخبار المتواترة وفيه اولا ان الثابت من تلك الاخبار كون الجد بمنزلة واحد من الاخوة اذا اجتمع معهم لا مطلقا ولا دلالة في شيء منها على الاطلاق وبذلك صرح الصدوق في الفقيه في جملة كلام في الرد على الفضل فيما قال به من ان الجد بمنزلة الاخ ابدا يرث حيث يرث ويسقط حيث يسقط ما لفظه فكيف يكون الجد بمنزلة الاخ ابدا وكيف يرث حيث يرث ويسقط حيث يسقط بل الجد مع الاخوة بمنزلة واحد منهم فاما ان يكون ابدا بمنزلتهم يرث حيث يرث ويسقط حيث يسقط الاخ فلا انتهى وثانيا انا لو سلمنا عدم التقييد فعموم المنزلة مم لان التنزيل لو افاد العموم فانما يفيد لو لم يبين وجه كونه بمنزلته وجميع الاخبار المنزلة مبينة لوجه المنزلة ايضا فلا يثبت العموم ثم ان الثلث الذي يحوزه المتقرب بالام ينقسم بين الجد والجدة للام حين اجتماعهما بالسوية والثلثين الذين يحوزها المتقرب بالاب ينقسم بين الجد والجدة للذكر مثل حظ الانثيين مع اجتماعهما بالاجماع فيهما وقال في الكفاية ولا اعرف في الحكمين خلافا ويدل عليها المرسلة المروية في المجمع المتقدمة والرضوي المتقدم المنجبر بعمل الاصحاب مع كون الحكم في المتقرب بالاب موافقا للاصل الثابت بالاحاديث المستفيضة من الصحاح وغيرهما من تفضيل الذكر على الانثى مضافا الى الاجماع المحقق في الحكمين واما الاستدلال بالتسوية في المتقرب بالام بانه مقتضى الشركة حيث اطلقت فضعيف كما مر **الرابعة** اذا اجتمع الجد والجدة من الاب او من الام كان المال لهما ويقتسمان في الاولى للذكر ضعف الانثى وفي الثانية بالسوية والدليل في الكل يظهر مما مر **الخامسة** اذا اجتمع احد الزوجين مع الجد او الجدة او هما من قبل الام او من قبل الاب كان لاحد الزوجين نصيبه الاعلى من النصف والربع والباقي للباقي واحدا كان او متعددا ويدل عليه مضافا الى الاجماع كون الجد في منزلة الاب او الام ولكل منهما الباقي بعد نصيب احد الزوجين ويدل عليه ايضا في الجملة رواية ابي بصير عن زوج وجد قال يجعل المال بينهما نصفين واذا اجتمع احدهما مع الجد او الجدة او هما من قبل الاب والجد او الجدة او هما من قبل الام كان لاحدهما نصيبه الاعلى وللمتقرب بالام الثلث واحدا كان او متعددا والباقي للمتقرب بالاب والدليل عليه بعد الاجماع ان المتقرب بالام بمنزلة الام والمتقرب بالاب بمنزلة الاب وهكذا حكمهما اذا اجتمعا مع احد الزوجين **البحث الثالث** في ميراث الاخوة والاجداد اذا اجتمعوا اعلم اولا ان الجدودة المجتمعة مع الكلالة اما يكون المتقرب بالام او الاب او يجتمع المتقربان ثم الكلالة اما يكون كلالة الام او الاب او يجتمع الكلالتان ثم كل من الكلالات اما يكون واحدا او متعددا ذكرا او انثى او ذكورا واناثا وبملاحظة هذه الاقسام يحصل صور غير محصورة متجاوزة عن المائة ونحن نبين احكام الجميع في تسع مسائل ونتبعها بمسئلة في حكم دخول احد الزوجين مع الجدودة والكلالة فهنا ثلث عشرة كاملة **الاولى** اذا اجتمع الجد او الجدة او هما من قبل الام مع كلالتها واحدة كانت او متعددة ذكرا ام انثى ام ذكرا وانثى فالمال كله لهم بالسوية اما كون المال كله لهم فوجهه ظاهر واما الانقسام بالسوية فللاجماع المحقق ومرسلة المجمع المتقدمة وموثقة ابي بصير في ستة اخوة وجد قال للجد السبع وصحيحة رجل مات وترك ستة اخوة وجدا قال هو كاحدهم وروايته في رجل ترك خمسة اخوة وجدا قال هي من ستة لكل واحد منهم سهم وغيرها من الاخبار الواردة بهذا المضمون وتلك الاخبار مطلقة لانها تثبت حكم الجد مع الاخوة مطلقا واما صحيحة ابن سنان عن رجل ترك اخاه لامه لم يترك وارثا غيره قال المال له قلت فان كان مع الاخ للام جد قال يعطى الاخ للام السدس ويعطى الجد الباقي الحديث فمحمولة على الجد للاب لمكان الاجماع **الثانية** اذا اجتمع الجد او الجدة من قبلهما مع كلالة الابوين فان كانت الكلالة ممن يرث بالقرابة دون الفريضة كالذكر او الذكر والانثى فالثلث للجد او الجدة او هما بالسوية والثلثان للكلالة اما الاصل الثابت من الاخبار ان كل قريب ليس له فريضة نصيب من يتقرب به واما تقسيم الجد والجدة سوية فلما مر واما تقسيم الكلالة على التفاوت فللاية وتفضيل الذكر على الانثى والروايات المتقدمة واما الاخبار الاتية الدالة باطلاقها على ان مطلق الجد كواحد من الاخوة للاب فمحمولة على الجد للاب والاخبار الدالة على ان مطلقه كواحد من الاخوة مطلقا فمحمولة على ان الجد للاب كواحد من الاخوة له والجد للام كواحد من الاخوة لها والدليل على هذا الحمل هو

وجه الاستدلال ان المراد بالجد ليس الجد للاب

للاجداد منزلة الاخوة الاخ الواحد من الام ونصيبه السدس فكذلك الجد المتنزل منزلته علا بعموم المنزلة

للذكر ضعف الانثى اما كون الثلث للجد او الجدة والثلثان للكلالة

في بيان الرد [illegible] الجد [illegible] بعض [illegible]

الاجماع فانه لا خلاف في ان الجد للام ليس كالاخ للاب وبالعكس ويؤيده تفسير الجد في بعضها بالجد للاب فان كانت الكلالة ممن له فريضة وهو اذا كانت
انثى فان كانت اكثر من واحدة فللجد او الجدة او هما نصيب من يتقرب به والكلالة فريضتها فيكون للجد او الجدة الثلثان ايضا والكلالة الثلثان والدليل على
اعطائه الثلث ما مر وعلى اعطائها الثلثان كونهما فريضتها بالاية وان كانت واحدة فللجد او الجدة الثلث ايضا لانه نصيب من يتقرب به والكلالة النصف
لانه فريضتها بقي السدس فيرد عليهما وفاقا للنهاية والقاضي ونجيب الدين بن نما والدروس والنكت وظاهر الايضاح لا عليهما بنسبة سهامهما فيرد
عليهما اخماسا كما نقل عن ابن زهرة والكيدري ولا تستشكل كالقواعد والتحرير في الاخت للاب خاصة دون الاخت للابوين لنا رواية بكير بن اعين اصل
الفرائض عن ستة اسهم لا تزيد على ذلك ولا تعول عليها ثم المال بعد ذلك لاهل السهام الذين ذكروا في الكتاب والاخت من اهل السهام المذكورة فيه دون
الجد وقول ابي جعفر عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة مشيرا الى كلالة الاب فهم الذين يزادون وينقصون فيدل بمفهوم الحصر على ان غيرهم ممن يجتمع
معهم لا يزاد ولا ينقص مطلقا سواء كان الجد او الجدة للام او كلالتها والاشارة وان كانت صالحة لكونها راجعة الى الاخوة من الاب رجالا او نساء فكان
الحكم مختصا بهم دون الاخت للاب بل رجوعها اليهم اولى من الرجوع الى الجميع كما بين في محله الا ان تصريح غيرها من الاخبار بجعلهم الزيادة والنقصان
للاخوات المتقربات بالاب او الابوين قرينة على رجوعها الى الجميع كحسنة ابن اذينة قال قال زرارة اذا اردت ان تلقي العول فتجعل الفريضة لا تعول
فانما يدخل النقصان على الذين لهم الزيادة من الولد والاخوات من الاب والام الحديث ورواية عبد الله بن عتبة عن ابن عباس وفيها والاخوات لها النصف
والثلثان فان ازالتهن الفرائض عن ذلك لم يكن لها الا ما بقي فتلك التي اخر وعدو رواية موسى بن بكر قال قلت لزرارة ان بكيرا حدثني عن ابي جعفر ان
لا يختلفون ثم الاخوة للاب والاخوات للاب والام يزادون وينقصون الى ان قال فقال زراره وهذا قائم عند اصحابنا لا يختلفون فيه وصحيحة بكير بن اعين قال جاء رجل الى ابي جعفر
يسأله عن امرأة تركت زوجها واخوتها لامها واختها لابيها فقال للزوج النصف ثلثة اسهم وللاخوة من الام الثلث سهمان وللاخت من الاب السدس
سهم ويعضده صحيحة محمد بن مسلم قال سألت اباجعفر عن ابن اخت لاب وابن اخت لام قال لابن الاخت من الام السدس ولابن الاخت من الاب الباقي فجعل
الزيادة لمن هو بمنزلة الاخت من الاب فكذلك الاخت نفسها بقي ههنا شيء وهو انه قد يتوهم ان كلا من الزيادة والنقصان لكونه امرا نسبيا لا بد له من
حد ينتسب اليه ولا شيء هنا يصلح لذلك الا الفريضة فيكون المعنى فهم الذين قد يزادون من فروضهم وقد ينقصون دون غيرهم ولا بد من تخصيص
الغير بذوي الفروض ايضا حتى يتصور في حقهم الزيادة والنقصان فيصح نفيهما والسلب مع انتفاء الموضوع وان كان جائزا الا انه مجاز وعلى هذا فلا يثبت
عدم الرد على الجد والجدة بذلك لعدم كونهما من ذوي الفروض حتى يشملهما عموم مفهوم الحصر وهذا توهم فاسد لان قوله ع فهم اشارة الى الاخوة من
الابوين والاب ايضا قطعا مع انهم ليسوا من ذوي الفروض فمعنى قوله ع هم الذين يزادون وينقصون انهم هم الذين ليس لميراثهم حد خاص يقف لديه كالثلث
او السدس او غيرهما بل يزاد مرة على مرة وينقص مرة عنها اي يحصل في ميراثهم الزيادة والنقصان فتارة يكون لهم تمام المال واخرى نصفه واخرى ثلثه واخرى سدسه
وهكذا بخلاف غيرهم من الذين في مرتبتهم فان لميراثهم حدا خاصا لا يزاد عليه ولا ينقص منه فالجد لا بد ان يكون كذلك اي يكون له حد خاص لا يزاد عليه ولا
ينقص عنه وقد ثبت الثلث له في بعض الصور فيكون كذلك ههنا ايضا ومما يمكن ان يستدل به على اصل المطلوب ايضا قول علي ع في صحيحة سليمان بن خالد اذا
كان وارث ممن له فريضة فهو احق بالمال دلت على ان الاخت للاب او الابوين التي هي التي لها الفريضة احق بجميع المال المخرج الثلث بالدليل فيبقى الباقي و
احتج في الايضاح على المطلوب برواية محمد بن مسلم ويمكن ان يكون مراده منها الصحيحة الاولى التي فيها قوله فهم الذين يزادون وينقصون ان يكون مراده الاخيرة
التي وردت في ميراث ابن الاخت للام وابن الاخت للاب حيث جعل لابن الاخت للاب الذي هو بمنزلة الاخت النصف والرد مع ابن الاخت للام الذي
هو المتقرب بالام كالجد وفي تماميتها نظر واحتج المخالف بتساويهما في درجة اولى الارحام التي هي سبب في الرد فعلم او لوية احدهما فيتساويان في مطلق الرد لكن
على نسبة النصيبين وفيه منع عدم الاولوية ولو سلم فالجابر للرد عليهما تم كما مر نظيره واما الاستشكال في الاخت للاب خاصة دون الاخت للابوين
فيمكن ان يكون لاجل تقرب الاخيرة بسببين فيكون اكثر تقربا واشد سببا من الجد او الجدة للام فيحصل لها اولوية بخلاف الاولى وفيه ما فيه الثالثة
اذا اجتمع الجد او الجدة او هما من قبلهما مع الكلالتين فللجد او الجدة او هما مع كلالة الام الثلث للذكر مثل الانثى ولكلالة الاب الثلثان للذكر ضعف الانثى اما
تقسيم اقرباء الام نصيبهم بالسوية واقرباء الاب بالتفاوت فلما مر واما التقسيم اثلاثا فللاجماع وكون كل ذي رحم بمنزلة الرحم التي يجره اليه وقد عرفت ان المراد
ان كل نوع من ذوي الارحام كذلك فنوع اقرباء الاب يأخذون نصيبها ونوع اقرباء الام نصيبه فان قيل المراد من قوله كل ذي رحم كل نوع لم يكن له فريضة خاصة
والا فيأخذ فريضته وكلالة الام في مسئلتنا من ذوي الفروض فليست المسئلة داخلة في عموم قوله كل ذي رحم قلنا النوع في المسئلة هو كلالة الام مع
الجدودة من قبلها لا الكلالة منفردة وليست الجميع فريضة وكون البعض ذا فرض لا يوجب كون الجميع كذلك فان قيل يلزم ان يكون نصيب المركب من
ذوي الفروض وغيره مساويا للنصيب ذي الفرض وحده قلنا لا استبعاد فيه بل قد يصير اقل كما في بنت واخ وسببه انتفاء الفريضة وكون التوريث بالقرابة
فيمكن ان يكون توريث كلالة الام مع الجدودة بالفرض وبعضهم بالقرابة فان قيل الخروج عن الفرض بعد ثبوته الى القرابة يحتاج الى دليل قلنا الدليل بعد
الاجماع عموم قوله ذي رحم فان قيل هذا العموم معارض باطلاق قوله تع وله اخ او اخت وقوله فان كانوا اكثر من ذلك وليس التقييد هذا من تخصيص على
تخصيص ذلك قلنا الاجماع يرجحه فان قيل روى ابن اذينة في الحسن عن زرارة انه قال اذا اردت ان تلقي العول فانما يدخل النقصان على الذين لهم الزيادة من
الولد والاخوة من الاب واما الزوج والاخوة من الام فانهم لا ينقصون مما سمي لهم شيئا وروى محمد بن مسلم في الصحيح عن ابي جعفر عليه السلم انه قال

قلت

في بيان تقسيم الارث [illegible] الجد [illegible] اجتماع [illegible] مع الكلالتين

في اجتماع الجد او الجدة مع كلالة الاب

قلت لابي عبد الله عليه السلام امرأة ماتت وتركت زوجها واخوتها لامها واخوتها واخواتها لابيها فقال للزوج النصف ثلثة اسهم وللاخوة من الام الثلث الذكر والانثى فيه سواء وما بقي فهو للاخوة والاخوات من الاب للذكر مثل حظ الانثيين لان السهام لا تعول ولا ينقص الزوج من النصف ولا الاخوة من الام من ثلثهم الحديث وجعل الثلث للجدودة والكلالة للام معا يوجب حصول النقص على الكلالة من الثلث قلنا اولا انه خرج صورة المسئلة عن عموم الحديثين بالاجماع وثانيا انه لا عموم في الرواية الاولى بحيث كان شاملا لما نحن فيه اصلا لانه قال اذا اردت ان تلقي العول فلا تنقص الاخوة من الام نحن نقول به ولا عول هنا واما الثانية فلان كان ظاهرها العموم الا انها مخصصة بصورة العول بقرينة المقام ويشهد لذلك قوله ولا ينقص الزوج من النصف فانه ينقص عنه مع وجود الولد قطعا والمراد انه لا ينقص بسبب العول **الرابعة** اذا اجتمع الجد او الجدة او هما للاب مع كلالة الام كان الثلث للكلالة يقتسمونه بالسوية ان كانوا اكثر من واحدة والسدس ان كانت واحدة والباقي للجد او الجدة او هما للذكر ضعف الانثى والدليل اما على كون الثلث للكلالة مع التعدد والثلثين لقرابة الاب جدا كانت او جدة او هما فالاجماع وكون الثلث ما يورثه الكلالة بالفرض للاية والثلثين ما يورثه قرابة الاب بالقرابة لاخبار المنزلة ويدل على هذا التقسيم ان كانت القرابة جدا مضافا الى ما ذكر الروايات المستفيضة كموثقة الحلبي للاخوة من الام الثلث مع الجد وهو شريك الاخوة من الاب وصحيحة الحلبي في الاخوة من الام مع الجد قال للاخوة من الام فريضتهم الثلث مع الجد ومثلها روايتا الشحام والكناني ورواية ابي الربيع في كتاب علي صلوات الله عليه ان الاخوة من الام يرثون مع الجد الثلث وصحيحة الحلبي في الاخوة من الام مع الجد قال للاخوة من الام مع الجد نصيبهم الثلث مع الجد وموثقة ابي بصير اعطى الاخوات من الام فريضتهن مع الجد واما على كون السدس للكلالة مع الوحدة والباقي للقرابة جدا كانت او جدة او هما فالاجماع وكون قرابة الاب بمنزلة الاب فيرث الجميع مع عدم الولد فخرج السدس بالاية فيبقى الباقي ويدل على هذا التقسيم ان كانت القرابة جدا مضافا الى ما ذكر صحيحة ابن سنان المتقدمة في المسئلة الاولى **الخامسة** اذا اجتمع الجد او الجدة او هما للاب مع كلالته كان الجد بمنزلة الاخ والجدة بمنزلة الاخت يقتسمون المال للذكر مثل حظ الانثيين والدليل على ذلك بعد الاجماع حسنة الفضلاء ان الجد مع الاخوة من الاب يصير مثل واحد من الاخوة ما بلغوا قال قلت رجل ترك اخاه لابيه وامه وجده قال المال بينهما فان كانا اخوين او مائة الف فله مثل نصيب واحد من الاخوة قال قلت رجل ترك جده واخته فقال للذكر مثل حظ الانثيين وان كانتا اختين فالنصف للجد والنصف الاخر للاختين وان كن اكثر من ذلك فعلى هذا الحساب وان ترك اخوة واخوات لاب وام او لاب وجدا فالجد احد الاخوة المال بينهم للذكر مثل حظ الانثيين وصحيحة زرارة عن رجل ترك اخاه لابيه وامه وجده قال المال بينهما ولو كانا اخوين او مائة كان الجد معهم كواحد منهم للجد ما يصيب واحدا من الاخوة قال وان ترك اخته فللجد سهمان وللاخت سهم وان كانتا اختين فللجد النصف وللاختين النصف قال وان ترك اخوة واخوات من اب وام كان الجد كواحد من الاخوة للذكر مثل حظ الانثيين وصحيحة ابن سنان عن رجل ترك اخوة واخوات من اب وام وجدا قال الجد كواحد من الاخوة المال بينهم للذكر مثل حظ الانثيين وصحيحة الحذاء عن ابي جعفر عليه السلام في رجل مات وترك امرأته واخته وجده قال هذه من اربعة اسهم للمرأة الربع وللاخت سهم وللجد سهمان الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة التي يطول المقام بذكرها وهذه الاخبار كما ترى مختصة بالجد واما حكم الجدة فعلم بالاجماع المحقق المصرح به في كلام جماعة **السادسة** اذا اجتمع الجد او الجدة او هما من قبله مع الكلالتين فلكلالة الام فريضتها من السدس او الثلث سوية والباقي للجد او الجدة او هما وكلالة الاب للذكر ضعف الانثى للاجماع ولان كلالة الاب مع الجد يرثون بالقرابة ولا فرض لهم مطلقا فيكونون بمنزلة الاب في انه يرث المال مع عدم الولد فيجب ان يكون كل المال لمن هو بمنزلته ابضا خرج السدس او الثلث بالدليل فيبقى الباقي ولا يمكن ان يقال بمثل ذلك في كلالة الام لكونها ذات فرض والمنزلة مختصة بغير ذوي الفروض **السابعة** لو اجتمع الجد او الجدة او هما من قبل الاب لهما الثلثان وله او لهما من قبل الام وكلالتها الثلث للاجماع ولانتفاء الفرض اما من المتقرب بالاب فظاهر واما من المتقرب بالام فلما مر في المسئلة الثالثة فيكون كل متقرب بمنزلة قريبه **الثامنة** اذا اجتمع النوعان من الجد او الجدة او هما مع كلالة الاب فللمتقرب بالام الثلث بالسوية مع التعدد وللمتقرب بالاب الثلثان بالتفاوت اجماعا والوجه واضح **التاسعة** اذا اجتمع النوعان مع الكلالتين فللمتقرب بالام الثلث وبالاب الثلثان بالاجماع والدليل ظاهر **العاشرة** اذا اجتمع احد الزوجين مع الجدودة والكلالتين فله نصيبه الاعلى والثلث للمتقرب بالام من الجدودة والكلالة او السدس بان لم يكن جدودة ولا جدة ولم يتعدد وللمتقرب بالاب مع عدمه فالجميع للاول ومع عدمه فللثاني وتفصيل الصور وادلة الكل بعد الاحاطة بما ذكرنا ظاهر جدا

البحث الرابع في بيان ميراث الاجداد العليا وفيه مسائل **الاولى** الاقرب من الاجداد يمنع الابعد للاجماع ومنع الاقرب للابعد وموثقة محمد المتقدمة في المسئلة الثالثة من البحث الثاني فلو اجتمع الاجداد العليا والدنيا والاخوة كان المقاسم للاخوة والاجداد الدنيا دون العليا **الثانية** المصرح به في كلامهم ان الجدودة العليا مطلقا اذا ترتبت عن صنف في النسب فانها تقاسم الاخوة والاخوات مطلقا ونفى بعضهم عنه الخلاف ظاهرا او نسبه الى فتوى الاصحاب بل نقل عليه الاجماع ايضا واستدلوا عليه باطلاق الاخبار الدالة على تنزيل الجد منزلة الاخوة واقتسامهما التركة وقد يخدش فيه بان الاطلاق ينصرف الى الفرد الشايع والشايع هو الجد الادنى ولذا عدل بعضهم عن ذكر الاطلاق الى العموم الثابت للمفرد المعرف لو بترك الاستفصال ولا يخفى ان عموم المفرد المعرف ايضا اطلاق وعدم الاستفصال حسن لولا التبادر المدعى سيما مع ما في القاموس من ان ابا الجد ابو الاب وابو الام الا ان التبادر مطلقا في حيز المنع وكذا الشيوع الموجب للانصراف خاصة اولى الا انه مع تسليمه يكون معارضا بعموم ما دل على منع الاقرب للابعد ولا شك ان الاخ اقرب من جد الاب والجمع بينهما كما يمكن بتخصيص عموم الاقرب كذا يمكن بتخصيص عموم الجد ولا مرجح لاحدهما الا ان يرجح تخصيص عموم الاقرب بفتوى الاصحاب او يمنع القرب فتامل **الثالثة** اعلم ان للانسان ابوين وهما الواقعان في الدرجة الاولى من درجات

في بيان ان الاقرب مقدم على جميع الورثة

اصوله ثم لكل منها اب وام وهم الواقعون في الدرجة الثالثة من درجات الاصول والدرجة الاولى من درجات الاجداد والجدات وهم اربعة حاصلة من ضرب
الاثنين في مثلها ثم الجد وجدة في الدرجة الثانية ثمانية لان لكل من الاربعة اب وام فيضرب الاثنين في اربعة يحصل ثمانية وفي الدرجة الثالثة ست
عشر وهكذا او النصف من كل درجة ذكور والنصف اناث وقد جرت عادة الفقهاء بالبحث عن الاجداد الثمانية الواقعة في الدرجة الثانية اذا اجتمعوا ونحن ايضا
نكتفي بهم ونقول اذا اجتمعوا فلا خلاف بين الاصحاب كما اعترف به جماعة في ان ثلثي التركة للاجداد الاربعة من قبل اب الميت جدي ابيه وجدتيه وثلثها للاربعة
من قبل امه لان لكل نوع من ذوي الارحام نصيب من يتقرب به ولا خلاف ايضا في ان ثلثي الاجداد الاربعة المتقربين باب الميت ينقسم اثلاثا فثلثا الثلثين للجد
والجدة لاب الميت من قبل ابيه وثلثهما للجد والجدة لابيه من قبل امه والدليل عليه ان لكل ذي رحم نصيب من يتقرب به ونصيب اب الميت اي جده لابيه الثلثان
فهما لمن يتقرب به ونصيب ام ابيه الثلث فهو لمن يتقرب بها ولا خلاف ايضا في ان ثلثي الثلثين الذين للجد والجدة لابيه من قبل ابيه ينقسم بينهما اثلاثا فالثلثان
للجد والجدة لابيه من قبل ابيه ينقسم بينهما اثلاثا فالثلثان للجد والثلث للجدة وذلك للاصل الثابت من تفضيل الرجال على النساء ولكونهما قرابتي الاب المحض من غير
توسط ام واما الخلاف في ثلث الثلثين الذي هو للجد والجدة لاب الميت من قبل امه وثلث التركة الذي هو للاجداد الاربعة لام الميت فذهب الشيخ واكثر الاصحاب
كما في المسالك والكفاية الى ان ثلث الثلثين ينقسم بين الجد والجدة لاب الميت من قبل امه بالتفاوت للذكر مثل حظ الانثيين وثلث التركة ينقسم بين الاجداد
الاربعة للام للذكر مثل حظ الانثيين دون الاقسام اثلاثا فانه مقتضى اعتبار النسبة الى جد الميت وذهب الشيخ معين الدين المصري الى ان ثلث الثلثين بين
الجد والجدة لام الميت من قبل امه بالسوية لكونهما متقربين الى الميت بواسطة الام التي هي جدته لابيه وثلث التركة ينقسم بين الاجداد الاربعة للام اثلاثا
فثلث الثلث لابوي ام الام بالسوية وثلثاه لابوي ابيها بالسوية ايضا قالوا وذلك لاجل اعتبار النسبة في الجملة وفيه انه لو تم لاقتضى اقتسام ثلثي الثلث
بين ابوي ابيها للذكر مثل حظ الانثيين وقال الشيخ زين الدين محمد بن القاسم البرزهي باقتسام ثلثي التركة بين الاجداد الاربعة لاب الميت على النحو الذي ذكره
الاكثر وانقسام الثلث الذي للاجداد الاربعة للام اثلاثا ثلثه لابوي ام الام بالسوية وثلثاه لابوي ابيها اثلاثا وظاهر الشرايع التردد ثم انهم صرحوا بانه ليس
هنا دليل يرجح احد الاقوال ولا اشكال في تقسيم مجموع التركة بين الاجداد الثمانية اثلاثا بان يكون ثلثاها للاجداد الاربعة للاب وثلثها للاربعة للام لاقتضاء
كون كل ذي رحم بمنزلة من يتقرب به ثم الثلثان اللذان هما نصيب الاربعة للاب يلزم ان ينقسم بينهم اثلاثا الثلثان لابوي اب الاب والثلث لابوي امه لما
مر بعينه فان الاولين يتقربان بواسطة جد الميت لابيه والثانيين بواسطة جدته لامه وقد سبق ان الثلثين ينقسم بينهما اثلاثا ثم ثلثا الثلثين ينقسم
بين ابوي اب الاب للذكر مثل حظ الانثيين لانه مقتضى الاصلين المتقدمين من تفضيل الرجال على النساء وتقسيم قرابة الاب بالتفاوت وثلث الثلثين
ينقسم بين ابوي ام الاب ايضا كذلك لاول الاصلين واما تقسيم قرابة الام بالسوية فلا يفيد هنا لان دليله ان كان الاجماع فهو في محل النزاع ممنوع وان
كان النص فوجود نص معتبر دال على عموم ذلك غير ثابت ولو سلم اعتبار ما ورد في ذلك فلا يفيد ايضا لان فيه لفظ قرابة الام والمتبادر منه قرابة ام الميت بل
القواعد الاصولية ايضا لا تثبت من هذا اللفظ الا ذلك كما لا يخفى على المتدبر فيها واما الثلث الذي هو نصيب الاربعة للام يلزم ان ينقسم بينهم بالتنصيف
نصف الثلث لابوي اب الام ونصفه لابوي امها لان اب الام وامها يقتسمان الثلث كذلك وكل قريب يرث نصيب من يتقرب به ثم ابوا الاب يقتسمان نصفهما
للذكر مثل حظ الانثيين لما عرفت من تفضيل الرجال على النساء وعدم الدليل على التسوية والاجماع على تقسيم قرابة الام سوية بحيث يشمل هنا ايضا مع وجود النزاع
تم والنص المعتبر غير موجود وابوا ام الام يقتسمان نصفها سوية ان ثبت الاجماع عليه بخصوص هذه المسئلة او على اقتسام نصيب المتقرب بالام المحضة مطلقا
بالسوية ولكن لم يثبت الاجماع على شيء منها عندي فالعمل بمقتضى تفضيل الرجال على النساء اولى واظهر ومن هنا ظهر ان الاظهر في تقسيم الثلثين بين الاجداد
الاربعة للاب هو ما ذكره الشيخ والاكثر وفي تقسيم اصل الثلث بين الاربعة للام هو القول الاخر من انقسامه بينهم اثلاثا وفي تقسيم ثلثي الثلث بين ابوي
اب الام هو ما ذكره البرزهي وفي تقسيم ثلثه بين ابوي امها هو التفاوت ايضا ولا ضير في خروجه عن الاقوال الثلاثة لعدم ثبوت الاجماع المركب نعم لو ثبت الاجماع
على التسوية في خصوص هذا الثلث للثلث كان الاظهر هو قول البرزهي مطلقا ولتعلم ان المسئلة تصح عن مائة وثمانية على قول الشيخ وعن اربعة وخمسين على
قول المصري والبرزهي وعن سبعة وعشرين على ما ذكرنا ثم ان لاجتماع الاجداد الثمانية او بعضهم مسائل اخرى من وجود احد الزوجين او الكلالتين او اولاد
الكلالة وليس للتعرض لذكرها كثير فائدة لندرة وقوعه **البحث الخامس** في ميراث اولاد الكلالة وفيه مسائل **الاولى** لا يرث اولاد الاخ مع الاخ
بلا خلاف يعرف الا ما نقل عن الفضل بن شاذان انه شرك ابن الاخ من الابوين مع الاخ من الام وابن ابن الاخ منهما مع ابن الاخ منها ونحو ذلك فجعل
السدس للمتقرب بالام والباقي للمتقرب بالابوين لنا بعد ظاهر الاجماع منع الاقرب للابعد ولا شك ان الاخ وان كان من ام اقرب من ابن الاخ وان كان
من الابوين لغة وعرفا وقول الرضا في فقه من ترك واحدا ممن له سهم ينظر فان كان من بقي في درجته ممن سفل وهو ان يترك الرجل اخاه وابن اخيه
فالاخ اولى من ابن اخيه وذكر في المسالك التعليل للفضل بانه جعل الاخوة اصنافا فاعتبر الاقرب من اخوة الام فالاقرب كذلك اخوة الابوين والاب
لم يعتبر قرب احد الصنفين بالنسبة الى الاخر كما لم يعتبر قرب الاخ بالنسبة الى الجد الاعلى لتعدد الصنف ورد ذلك بما ذكر مقبله من ان المعتبر في جهات
القرب وترجيح الاقرب على الابعد باصناف الوارث فالاولاد في مرتبة الاولى صنف ذكورا كانوا ام اناثا فيمنع ابن البنت ابن ابن الابن وهكذا والاخوة صنف
واحد سواء كانوا للاب او للام او لاحدهما ام متفرقين كما ان الاجداد صنف واحد كذلك فالاقرب منهم الى الميت وان كان جدا لام يمنع الابعد وان كان جدا
لاب انتهى وهذا هو المفهوم من تقديم الاقرب فالاقرب مضافا الى النص الصحيح **اقول** مراده بالنص النص على ان المراد بالاقرب في ذلك اي هذا المعنى هو المفهوم

من الاقرب .

كتاب الفرائض والمواريث

من الاقرب مضافا الى ما لا لنا النص الصحيح عليه ولكن لم اقف على ذلك النص ويمكن ان يكون نظره الى الاخبار الصحيحة الدالة على ان ابن الابن او البنت او بنت الابن او البنت بمنزلة الابن او البنت اذا لم يكن هناك ولد للصلب فانه شامل للذكر والانثى فيدل على اعتبار الاقربية بالنسبة الى ابن الابن والبنت ايضا حيث انهما صنف واحد من الوارث مع ان مقتضى كلام الفضل عدم اعتبار دخولهما وجعلهما صنفين ويمكن ان يكون نظره ايضا الى صحيحة حماد بن عثمان قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجل ترك امه واخاه فقال يا شيخ تريد على الكتاب قال قلت نعم قال كان علي عليه السلام يعطي المال الاقرب فالاقرب قلت فالاخ لا يرث شيئا قال قد اخبرتك ان عليا كان يعطي المال الاقرب فالاقرب حيث جعل مطلق الاخ الشامل للاخ للاب ابعد من الام ومكاتبة الصفار الصحيحة الى ابي محمد عليه السلام انه كتب اليه رجل مات وترك ابنة بنته واخاه لابيه وامه لمن يكون الميراث فوقع عليه السلام في ذلك الميراث للاقرب لكن ليس شيء من هذه الاخبار نصا على ان الاخيرين انما يدلان على اعتبار الاقربية والابعدية في صنفين مختلفين فالاقرب كما صرح به صاحب الكفاية ان الاقرب لا يعتبر فيه صنف واحد ايضا بل يجري في الاصناف المختلفة ايضا كما هو مقتضى عموم قوله المال للاقرب ايضا ثم لا يخفى انه لو كان الامر كما ذكره في المسالك اي التعليل بما ذكر لزم على الفضل تشريك ابن الاخ من الام مع الاخ من الابوين مع انه لا يقول به كما صرح به بعضهم فالظاهر انه ليس تعليلا له والمحقق وجماعة نقلوا عنه التعليل بكثرة الاسباب وردوه بانها انما تؤثر مع تساوي الدرجة وهي هنا متفاوتة لان الاخ اقرب درجة من ابن الاخ مطلقا والظاهر من كلام الفضل ان حكمه ليس لهذا التعليل ايضا لانه فرق بين الاخ للام والاخ للاب فقط فحكم بتقدمه على ابن الاخ للابوين مع انه مجمع للسببين **الثانية** اولاد الاخوة والاخوات وان نزلوا يقومون مقام آبائهم في الارث فلو خلف الميت اولاد اخ الام او اخت لها خاصة كان المال كله لهم بالتسوية السدس بالفرض والباقي بالرد من غير فرق بين الذكر والانثى وان تعدد من تقربوا به من الاخوة للام او الاخوات او الجميع كان لكل فريق من الاولاد نصيب من يتقرب به فلو كان اولاد الاخوة للام ثلثة لواحد منهم ولد اخ والاخوان ولد اخ فنصف المال لولد الاخ السدس فرضا والباقي ردا او النصف الآخر لولدي الاخ كذلك وكذلك لو كان احدهم من اخت والاخوان من اخ وكذلك لو كان بنت اخت للام وابنا اخ لها فللبنت النصف وللابنين النصف ولو خلف اولاد اخ لاب وام او لاب مع عدمهم كان المال كله لهم بالتسوية مع الاتفاق وللذكر ضعف الانثى مع الاختلاف وان كانوا اولاد اخت للابوين او الاب كان النصف لهم بالفرض والباقي بالرد مع عدم غيرهم يقتسمونه بالسوية مع الاتفاق وبالاختلاف مع الاختلاف وان كانوا اولاد اختين فصاعدا كذلك كان الثلثان لهم بالفرض والثلث بالرد مع عدم غيرهم يقتسمونه بالسوية او الاختلاف ولو اجتمع اولاد الاخت للابوين او الاب مع اولاد الاخ او الاخت او الاخوة او الاخوات للام فللاول فرضا والثاني السدس مع وحدة من يتقربون به والثلث مع التعدد ويرد الباقي على الاول او عليهما على الخلاف السابق ولو اجتمعت اولاد الكلالات الثلث سقطت اولاد من يتقرب بالاب وكان لاولاد من يتقرب بالام السدس مع وحدة من يتقرب به والثلث مع التعدد ولاولاد من يتقرب بالاب الباقي مع كون من يتقرب به ذكرا او ذكرا وانثى والنصف والثلثان بالفرض ان كان انثى او اناثا ويرد الباقي عليهم او عليهما على الاختلاف المتقدم ولو دخل في هذه الفروض احد الزوجين كان له النصيب الاعلى وينقسم الباقي كما مر والدليل على ذلك كله الاجماع وعموم الاخبار المصرحة بان كل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به ويدل على المطلوب ايضا في الجملة موثقة محمد عن ابن اخت لاب وابن اخت لام قال لابن الاخت من الام السدس ولابن الاخت من الاب الباقي ورواية عن ابن اخ لاب وابن اخ لام قال لابن الاخ من الام السدس وما بقي فلابن الاخ من الاب واما رواية بنات اخ وابن اخ قال المال لابن الاخ الحديث فلا يصلح للمعارضة لضعفها بالشذوذ وحملها في التهذيبين تارة على التقية واخرى على ما اذا كان بنات الاخ للاب وابن الاخ للابوين **الثالثة** اولاده الاخوة والاخوات يقومون مقام آبائهم عند عدمهم في مقاسمة الاجداد والجدات بلا خلاف يعرف ونقل عليه الاجماع في الانتصار والسرائر والغنية وكنز العرفان ويدل عليه ايضا الصحيحان المصرحان بان بنت الاخت بمنزلة الاخت وابن الاخ بمنزلة الاخ وخصوص صحيحة محمد نشر ابو عبد الله عليه السلام صحيفة فاول ما تلقاني منها ابن اخ وجد المال بينهما نصفان فقلت جعلت فداك ان القضاة عندنا لا يقضون لابن الاخ مع الجد بشيء فقال ان هذا الكتاب خط علي عليه السلام واملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وصحيحة قال نظرت الى صحيفة ينظر فيها ابو جعفر عليه السلام قال فقرأت فيها مكتوبا ابن اخ وجد المال بينهما سواء فقلت لابي جعفر عليه السلام ان من عندنا لا يقضون بهذا القضاء ولا يجعلون لابن الاخ مع الجد شيئا فقال ابو جعفر عليه السلام اما انه املاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخط علي عليه السلام ورواية القاسم بن سليمان ان عليا كان يورث ابن الاخ مع الجد ميراث ابيه وصحيحة محمد عن ابي جعفر عليه السلام قال حدثني جابر عن رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يكن يكذب جابر ان ابن الاخ يقاسم الجد وموثقة سعد بن ابي خلف الصحيحة عن السراد المجمع على تصحيح ما يصح عنه في بنات اخت وجد قال لبنات الاخت الثلث وما بقي فللجد فاقام بنات الاخت مقام الاخت وجعل الجد بمنزلة الاخ الى غير ذلك وبهذه الاخبار وان ثبت حكم اكثر الصور ولكن يبقى صور لا بد في اثبات الحكم فيها بالتمسك بالصحيحين المتقدمين والاجماع المركب وقد يستدل ايضا في جميع هذه الصور بعمومات كل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به الا ان يكون ولد وارث اقرب منه وفيه نظر لمكان الاستثناء فان الظاهر ان الجد اقرب من ابن الاخ ثم انهم قد صرحوا باطراد الحكم في الاجداد وان علوا واولاد الاخوة وان نزلوا واستدلوا عليه بالادلة المتقدمة وفيه نظر لان ظاهر الاخبار المتقدمة فلان الحكم فيها انما هو للجد وابن الاخ وبنت الاخت وصدقها على الاجداد العليا واولاد اولاد الاخ والاخت لغة او عرفا او شرعا غير معلوم كما مر مرارا وعمومات المنزلة فلما عرفت ايضا فلا بد في اثبات الحكم فيهما من التمسك بالاجماع البسيط او المركب نعم قد يمكن التمسك بالعمومات المذكورة اذا كان علو الجد ونزول الاخ بحيث لم يكن لاحدهما اقربية بالنسبة الى الآخر ثم يمكن تعميم الحكم بالاجماع المركب ايضا وبالجملة المناط فيه كاكثر احكام الارث الاجماع

في ان اولاد الاخوة والاخوات يقومون مقام آبائهم في الميراث

في الاخبار الواردة في ان اولاد الاخوة والاخوات يقومون مقام آبائهم

في ميراث الاعمام والاخوال

البسيط والمركب **الفصل الثالث** في ميراث الاعمام والاخوال ونقدم اولا ذكر شطر من الاخبار الواردة في حكمهم وهي كثيرة منها صحيحة الكناسي
فيها وابن اخيك من ابيك اولى بك من عمك قال وعمك اخو ابيك من ابيه وامه اولى بك من عمك اخي ابيك من ابيه قال وعمك اخو ابيك لابيه اولى بك من عمك
اخي ابيك لامه قال وابن عمك اخي ابيك لابيه قال وابن عمك اخي ابيك من ابيه وامه اولى بك من ابن عمك اخي ابيك لامه قال وابن عمك اخي ابيك من ابيه اولى بك
من ابن عمك اخي ابيك لامه ومنها صحيحة ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن شيء من الفرائض فقال الا اخرج لك كتاب علي عليه السلام فقلت كتاب علي لم يدرس فقال
يا ابا محمد ان كتاب علي لا يدرس فاخرجه فاذا كتاب جليل واذا فيه رجل مات وترك عمه وخاله قال للعم الثلثان وللخال الثلث ومنها صحيحة الخزاز عنه عليه السلام قال
ان في كتاب علي عليه السلام ان العمة بمنزلة الاب والخالة بمنزلة الام وبنت الاخ بمنزلة الاخ وكل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به الا ان يكون وارث اقرب الى الميت منه
ومنها صحيحة سليمان بن خالد المتقدمة ومنها صحيحة محمد عن الرجل يموت ويترك خالته وخالته وعمه وعمته وابنته واخته فقال كل هؤلاء يرثون ويحوزون فاذا
اجتمعت العمة والخالة فللعمة الثلثان وللخالة الثلث ومثلها مرسلة ابي المغرا وصحيحة ابي بصير ورواية ابي مريم ومنها مرسلة ابن محبوب عن ابي عبد الله عليه السلام قال في
عمة وعم قال للعم الثلثان وللعمة الثلث وقال في ابن عم وخالة قال المال للخالة وقال في ابن عم وخال قال المال للخال وقال في ابن عم وابن خالة قال للذكر مثل حظ قال
الانثيين ومنها رواية الحسن بن عمارة والحارث المتقدمتان في مسئلة اجتماع المتفرقين ومنها قول الرضا عليه السلام في فقهه فان ترك خالا وخالة وعما وعمة فللخال
والخالة الثلث بينهما بالسوية وما بقي فللعم والعمة للذكر مثل حظ الانثيين وايضا قال وكذلك اذا ترك عمة وابن خالة فالعمة اولى وكذلك خالا وابن عم فالخال
اولى لان ابن العم قد ترك نظر الا ان يترك عما لاب وابن عم لاب وام فان الميراث لابن العم للاب والام لان ابن العم جمع الكلالتين كلالة الاب وكلالة الام فصار

في ميراث الاعمام والعمات وفيه مسائل

هذا يكون الميراث له وفيه ثلثة ابحاث **البحث الاول** في ميراث الاعمام والعمات وفيه مسائل **الاولى** يرث العم مع واحد من الاخوة واولادهم و
الاجداد وآبائهم بالاجماع وخلاف يونس في تشريك العم مع ابن الاخ غير قادح فيه مع انه مردود بقوله في صحيحة الكناسي وابن اخيك من ابيك اولى بك من عمك
وقد يرد ايضا بحديث الاقربية وفيه نظر **الثانية** اذا انفرد العم كان المال كله له وكذا العمة ولو تعدد العم او العمة كان المال كله لهم بالسوية اذا كانوا الاب
او لام او لهما كل ذلك بالاجماع وصحيحة محمد وكون العم والعمة بمنزلة الاب **الثالثة** لو اجتمع العم والعمة او العمومة والعمات من نوع واحد كان المال لهم
يقتسمونه للذكر ضعف الانثى ان كانوا جميعا من الابوين او الاب بالاجماع المحقق ولما مر من قاعدة تفضيل الرجال على النساء ورواية سلمة وفقه الرضا عليه السلام
وكذلك اذا كانوا جميعا الام وفاقا للفضل والمفيد والصدوق والنهاية والشرايع والنافع والغنية مدعيا عليه الاجماع الامامية وخلافا للفاضل و
الشهيدين وبعض اخر فقالوا باقتسامهم بالسوية وقال في الكفاية لا اعرف فيه خلافا لنا قاعدة التفضيل والروايتين ومرسلة المجمع المتقدمة المعتضدة
بشهرة القدماء واحتج بعض المخالفين باقتضاء شركة المتعددين في شيء تسويتهم خرج ما خرج بالدليل فيبقى الباقي وفيه منع الاقتضاء المذكور كما مر غير
مرة ولو سلمناه فانما هو اذا اطلق لفظ الشركة دون ما اذا علم الاشتراك من غير تصريح بلفظه ولو سلمناه فانما هو اذا لم يكن هناك دليل على التفضيل
وقد ذكرناه وتخصيص العم والعمة في الروايتين بالعم والعمة للابوين تخصيص بلا مخصص وتقييد اطلاق الجد في احاديث اجتماعه مع الاخوة بما اذا كان
للاب بدليل لا يرجح احتمال التخصيص هنا اصلا **الرابعة** اذا اجتمع المتفرقون من الاعمام او العمات او منهما فيسقط المتقرب بالاب مع وجود المتقرب
بالابوين لخصوص صحيحة الكناسي وسائر ما تقدم في مسئلة اجتماع الاخوة المتفرقين فالمال ينقسم بين المتقرب بالابوين وبالام او بين المتقرب بالاب خاصة
وبالام مع عدم المتقرب بالابوين والمشهور ان السدس للمتقرب بالام اذا كان واحدا والثلث اذا كان اكثر والباقي للمتقرب بالابوين او الاب ولم اقف على حجة
عليه سوى الشهرة والحاق الاعمام بالكلالة والاول مردود بعدم حجيته والثاني بكونه قياسا وظاهر الصدوق في الفقيه والهداية والفضل تسوية المتفرقين
من الاعمام والعمات مع غير المتفرقين في تقسيمهم للذكر مثل حظ الانثيين وظاهر الكفاية التردد ويدل على قول الفضل قاعدة التفضيل واطلاق الروايتين
والمرسلة فيكون هو الاقوى وان كان الاحتياط اولى فان قيل قاعدة التفضيل التي هي الحجة هنا انما هي اذا اجتمع الذكر والانثى واما اذا اجتمع الذكرين او
الانثيين كعم من الاب وعم من الام فمن اين يحكم بالتساوي قلنا يتم المطلوب بضميمة عدم القول بالفصل والتمسك بالاجماع لاثبات المشهور ضعيف لان
منقوله غير حجة والمحقق غير ثابت وههنا احتمال اخر اقرب بحسب الدليل وهو ان يكون للمتقرب بالام الثلث مطلقا وللمتقرب بالاب الثلثان وذلك لان الرحم الذي
يجر به العم او العمة للام هو ام الاب ولها الثلث والذي يجر به العم للاب او الابوين هو الاب وله الثلثان ولكن انعقاد الاجماع على تركه يضعفه ويوجب الاخذ

لا يرث ابن العم مع العم او العمة الا في صورة واحدة

باحد القولين الاولين **الخامسة** لا يرث مع العم او العمة مطلقا احد من اولاد الاعمام ولا ادم للاصل الثابت بالاجماع والاخبار من منع الاقرب للابعد الا في مسئلة
واحدة اجماعية هي ابن عم لاب وام مع عم لاب فابن العم اولى وهي مخصصة بالاجماع المحقق ونقله ايضا في النهاية والمختلف والمسالك والتنقيح والقواعد والكفاية
والمفاتيح وغيرها بل قيل بتواتر نقل الاجماع هنا ويدل عليه من الاخبار رواية ابن عمارة والحارث وقول الرضا عليه السلام وضعف المستند في بعضها بعد تحقق الاجماع
غير ضائر وفي الاقتصار في المسئلة على موضع الاجماع وهو فيما اذا انحصر الوارث في ابن عم لاب وام وعم لاب لا غير او التعدي الى غيره خلاف والخلاف في غير صورة
الاجماع وقع في مواضع منها ما اذا حصل التعدد للعم او ابن العم او لهما فذهب الشهيد الى عدم تغير الحكم بذلك لوجود المقتضي للترجيح وهو ابن العم مع العم
ولانه اذا امتنع مع اتحاده فمع تعدده اولى لتمسك السبب المرجح ولان سبب ارث العين وما زاد هو العمومة وابن العم مانع لهذا السبب فمانع احد السببين
مانع للاخر ولان ابن العم مفيد للعموم بسبب الاضافة ويرد على الاول انه يمكن ان يكون المقتضي هو ابن العم بشرط الوحدة مع العم كذلك وعلى الثاني ان جزء السبب
يمكن ان يكون مركبا من الوحدة فيكون التعدد منافيا له وعلى الثالث انه يمكن ان يكون ابن العم مانعا لهذا السبب اذا كان لا مع سبب اخر ومعه يضعف قوة المانع

وعلى الرابع

وعلى الرابع انه لا مفر بعضا فانى قول الامام في الرضوى لضعيف الخبر الثابت انجباره في المقام ويمكن ان يستدل له بالروايتين المتقدمتين المعتبرتين حيث اعيان بنى الام شاملة لصورة التعدد ايضا فمذهب الشهيدين هو الاظهر ومنها ما اذا تغيرت الذكورية بالانوثية فيهما او في احدهما كما اذا كان بدل العم عمة او بدل ابن العم بنتا او كان بدل العم عمة وبدل الابن بنتا ونسب الخلاف فيما اذا ابدل العم بالشيخ محتجا باشتراك العم والعمة في السببية وفيه ان الاشتراك في السببية لا يوجب الاشتراك في الممنوعية لجواز ان يكون لاحد المسببين مدخلية فيها لم يكن للسبب الاخر فبتغير الحكم واولى بالتغير ما اذا كان التبديل في طرف المانع و هو ظاهر والاخبار غير شاملة للاناث للتعبير فيها بالعم والابن او بنى الام وبنى العلات فقول الشيخ ساقط ومنها ما اذا تغير الموت بالهبوط كما اذا كان بدل ابن العم ابن ابنه او بدل العم للاب ابنه وعلل الاول بصدق الابن على ابن الابن حقيقة وفيه انه تم فلا يشمله الاخبار فلا يتعدى الى ذلك الموضع ومنها ما اذا انضم معهما زوج او زوجة والكلام فيه كما مر في الموضع الاول ومنها ما اذا انضم معهما خال او خالة واختلفوا على اقوال اربعة الاول حرمان ابن العم ومقاسمة العم والخال اثلاثا ونسب الى عماد بن حمزة القمى المعروف بالطبرسى وتابعه اكثر المحققين كالفاضلين والشهيدين وجمهور المتاخرين والثانى حرمان العم خاصة وجعل المال للخال وابن العم واليه ذهب القطب الراوندى ومعين الدين المصرى والثالث حرمان العم وابن العم معا واختصاص الخال بالمال ذهب اليه سديد الدين محمود الحمصى والرابع حرمان العم والخال وجعل المال كله لابن العم والحق هو الاول اما حرمان ابن العم فلوجود الخال الذى هو اقرب منه ولا مانع له كما كان للعم و عدم حرمانه مع العم الذى هو في مرتبة الخال انما كان بالاجماع فلا يتعدى الى غيره واما عدم حرمان العم فلكونه بمنزلة الاب مع عدم وارث اقرب منه والقرابة ابن المذكور عنه بالروايتين انما يفيد لو كان الاقرب وارثا واما بدونه فلا يترتب عليها اثر كما في الاقرب الكافر والقاتل والرق واما عدم حرمان الخال فلعدم المانع وحرمان من هو في مرتبته عند انفراده لا يدل على حرمانه واما مقاسمة العم والخال اثلاثا فلكون العم بمنزلة الاب والخال بمنزلة الام وهما يقتسمان المال كذلك ويدل على الاحكام الاربعة صحيحة ابى بصير ايضا اما دلالتها على حرمان ابن العم فلاطلاق الحكم بكون المال للعم والخال مع اجتماعهما سواء كان معهما ابن عم اولا واما على البواقى فظاهر احتج المخالف الاول اما على حرمان العم فبوجود ابن العم واما على عدم حرمان ابن العم فبانه لو حرم لكان بوجود الخال وهو غير صالح لذلك لان الخال لا يمنع العم وابن العم اولى منه لمنعه اياه فلا يمنع بالخال بطريق اولى وايضا الخال انما يحجب ابن العم مع عدم كل من هو في درجته من ناحية العمومة فاما مع وجود احدهم فلا يتوقف انه محجوب وانما هو محجوب بذلك الذى من قبل العم لانه ياخذ منه النصيب من الارث بخلاف الخال فان فرضه لا يتغير بوجود ابن العم ولا بعدمه والحجب انما يتحقق باخذ ما كان يستحقه المحجوب لا ما ياخذه غيره والجواب اما عن دليله على حرمان العم فبانا لا نسلم ان وجود ابن العم مانع مطلقا وانما هو مع انفراد العم ومع كونه وارثا اذ لا دليل على المنع مطلقا وليس هنا كذلك واما عن دليله الاول على عدم حرمان ابن العم فبان منع ابن العم للعم لا يوجب كونه اولى من العم مطلقا حتى يشمل عدم الممنوعية بالخال ايضا لا بد في اثباته من دليل واما عن دليله الثانى فبان اختصاص حجب الخال لابن العم بعدم كل من هو في درجته من العمومة ممنوع وتخصيص عموم ما منع الاقرب للابعد بلا مخصص واحتج الثانى بان العم محجوب بابن العم وابن العم بالخال فيختص الارث به وايد ذلك برواية سلمة الدالة على تقديم الخال على ابن العم لا يوجب تقديمه على العم بطريق اولى لان اولويته في الميراث في صورة خاصة لا يوجب اولويته منه في جميع الاحكام واحتج الثالث بان الخال مساو للعم في المرتبة وابن العم يمنع العم ومانع لاحد المتساويين من جميع الميراث مانع للاخر والا لم يكونا متساويين والجواب ان المسلم انما تساويهما في المرتبة واما في جميع الاحكام ثم ومانع احد المتساويين مانع للاخر ان اريد به احد المتساويين في جميع الاحكام فالمنع مسلم ولكن التساوى ثم وان اريد المتساويين في المرتبة فالتساوى ثم والمنع ثم

البحث الثانى في ميراث الاخوال والخالات وفيه مسائل **الاولى** الخال اذا انفرد كان المال كله له وكذا الخالة للاجماع وكونه بمنزلة الام ولو اجتمع الخالان او الاخوال او الخالتان او الخالات من نوع واحد كما اذا كانوا للاب والام او لهما كان المال كله لهم للاجماع وصحيحة محمد **الثانية** لو اجتمع الخال والخالة او الاخوال والخالات فالمعروف من مذهب الاصحاب انهم يقتسمون المال بالتسوية ايضا والذكر والانثى فيهم سواء وادعى عليه الاجماع جماعة قال السيد في المسائل الناصرية واليه يذهب اصحابنا وادعى عليه الاجماع فيه ايضا ويدل عليه ايضا مرسلة المجمع المتقدمة وعبارة فقه الرضا ع ونقل الشيخ في ف عن بعض الاصحاب انهم اذا كانوا متقربين بالابوين او الاب يقتسمون للذكر ضعف الانثى وهو ضعيف شاذ مردود بالاجماع والاخبار **الثالثة** لو اجتمع الاخوال والخالات او هما مع كونهم متفرقين فالمعروف انه يسقط المتقرب بالاب مع المتقرب بالابوين للاجماع المتقرب بهما اقرب عرفا كما مر فينقسم المال بين المتقرب بهما والمتقرب بالام او بين المتقرب بالاب والمتقرب بالام ثم المعروف في كيفية القسمة ان للمتقرب بالام السدس مع الوحدة ذكرا كان او انثى والثلث مع التعدد يقسم بينهم بالتسوية والباقى للمتقرب بالابوين او بالاب مع عدمه والمشهور انهم ايضا يقتسمون كذلك وان اختلفوا بالذكورية والانوثية فههنا حكمان احدهما القسمة اسداسا مع وحدة المتقرب بالام واثلاثا مع التعدد وثانيهما قسمة الثلث والباقى بالسوية اما الاول فلا خلاف فيه يعرف كما صرح به جماعة من الاصحاب وقال في المسالك وهذا الحكم محل وفاق والظاهر انه كذلك فهو الدليل عليه والا فرعاه قاعدة التفضيل مع انضمام عدم القول بالتفصيل يوجب الانقسام للذكر ضعف الانثى ومع ملاحظة كون المتقرب بالام بمنزلة الام والمتقرب بالابوين او الاب بمنزلة الاب ايضا يقتضى الانقسام على التسوية مطلقا واما الثانى فلا اشكال في انقسام السدس او الثلث بين المتقرب بالام سوية لمكان الاجماع وانما الاشكال في انقسام الباقى بين المتقرب بالابوين او الاب كذلك فانه نقل الشيخ في الخلاف عن بعض الاصحاب ان الخؤولة للابوين يقتسمون للذكر ضعف الانثى وحكى ذلك عن القاضى ايضا نظرا الى تقربهم بالاب في الجملة ورد بان تقربهم للخؤولة بالميت بالام مطلقا ولا عبرة بجهة قربها واعترض عليه بانه متى كان الحكم كلية وكان الاعتبار بالمتقرب بالام مطلقا فالحكم في صورة التفرق بان للمتقرب بالام السدس مع الوحدة والثلث مع الكثرة والباقى للباقى غير صحيح بل اللازم هو الحكم بالتساوى مطلقا

من شان المتقرب بالام وفيه انّ اعتبار التقرب بالام انما يقتضي اجراء حكمه في كل موضع لم يدل دليل على خلافه وحكمهم بالاختلاف في صورة التفرق بسبب دليل لا ينافي الحكم بالتساوي في غير موضع الدليل ولعل الاختلاف في صورة التفرق انما هو بسبب الاجماع المذكور ومن هنا يظهر فساد ما قيل هنا من انه ان كان الا انّا بالنظر الى تقرب هذا الوارث الى الميت فتقرب الخؤولة مطلقا انما هو بالام الموجب لانقسام من يتقرب بها بالسوية تمام من ان يكون المتقرب اليها بالابوين او احدهما خاصة فلا وجه لتخصيص المتقرب اليها بالام بالسدس او الثلث وان كان الاعتبار بالنظر الى تقرب الوارث الى الواسطة اعني الام فلا ينبغي النظر الى الام مطلقا فان لاحد ان يقولوا ان الاعتبار بالتقرب الى الميت والتخلف في موضع بالاجماع لا يوجب التخلف في غير موضعه الا انه يبقى الكلام في وجه اقتضاء اعتبار التقرب الى الميت بالام للتسوية مطلقا فانه لا دليل يدل عليه عموما او اطلاقا وانما هو في بعض الصور المخصوصة والاجماع المركب غير ثابت ونصوص اطلاق مرسلة المجمع غير جيد لان قرابة الام فيها وان كانت مطلقة الا انها مخصوصة بصورة الاجتماع مع قرابة الاب في توهم اقتضاء الشركة للتسوية فهي الاصل مردود بما مر في المسئلة محل اشكال جدا كما صرح في الكفاية ويظهر من بعض مشايخنا ايضا بل لا يبعد ترجيح قول القاضي بقاعدة تفضيل الرجال والاحتياط بالمصالحة احسن في كل حال **الرابعة** لا يرث شيء من اولاد العمومة ولا اولاد الخؤولة مع وجود خال او خالة للاجماع والاخبار خصوص رواية سلمة وعبارة فقه الرضا

في ميراث الاعمام والاخوال

البحث الثالث في ميراث الاعمام والاخوال اذا اجتمعوا اعلم انه لو اجتمع عم او عمة او اعمام مع خال او خالة او اخوال فللخال او الخالة او الاخوال الثلث وللعم او العمة او الاعمام الثلثان وفاقا للمشهور لكون الخال والخالة او الاخوال بمنزلة الام والعم او العمة او الاعمام بمنزلة الاب فلكل نوع نصيب من يتقرب به وجعل الخؤولة بمنزلة الاخت والعمومة بمنزلة الاخ كما في المسالك والكفاية لا وجه له فان نسبة الخؤولة والعمومة الى الاخت والاخ كنسبتهم الى الميت بعينه ولو صح فصحة الاحتجاج به على المطلوب غير واضحة لان مطلق الاخت ليس لها الثلث وجعل الخال مطلقا بمنزلة الاخت من الابوين محض تحكم الا ان يحمل الاخت على اخت الاخوال التي هي ام الميت والاخ على اخ الاعمام الذي هو ابوه هذا ويدل على الحكم ايضا في صورة اجتماع العم والخال صحيحة ابي بصير وفي صورة اجتماع العمة والخالة حسنة محمد وصحيحة ابي بصير ومرسلة ابي المعزاء ورواية ابي مريم وفي صورة اجتماع الخال والخالة مع العم والعمة عبارة فقه الرضا وبضميمة الاجماع المركب يمكن اثبات الحكم في غير هذه الصور ايضا وادعى السيد في المسائل الناصرية الاجماع على الحكم في صورة اجتماع العم والخال ايضا وخالف في ذلك الحكم جماعة منهم العماني والديلمي والمفيد والكيدري وابن زهرة والمصري فنزلوا الخؤولة والعمومة منزلة الكلالة الخؤولة منزلة كلالة الام والعمومة منزلة كلالة الاب فقالوا ان للخؤولة مع الوحدة السدس ومع التعدد الثلث وللعمومة الباقي بالقرابة مع وجود الذكر والثلثان بالفرض مع عدمه وثبوت التعدد والنصف مع عدمه والباقي يرد على الجميع او على العمومة او العمة بناء على الخلاف المتقدم ولم اعثر على حجتهم و القياس على الكلالة باطل هذا ثم انه على المشهور المنصور يقتسمون الاخوال ثلثهم بالسوية مع عدم التفرق سواء كانوا ذكورا ام اناثا او مع التفرق يعطى المتقرب بالام سدس الثلث مع الوحدة وثلثه بدونها يقتسمونه سوية والباقي للمتقرب بالابوين يقتسمونه سوية على المشهور وفيه ما سلف اصلا على قول القاضي وبعض الاصحاب المتقدم في البحث السابق الا ان مرسلة المجمع الشاملة لهذه المسئلة يقوي ههنا المشهور جدا والاعمام يقتسمون ثلثيهم سوية مع عدم الاختلاف في الذكورة والانوثة وعلى التفاضل معه ومع التفرق يكون تقسيم الثلثين بينهم كتقسيم جميع المال بينهم عند عدم الخؤولة والوجه في الجميع ظاهر واضح

لم ذكورا واناثا

في ميراث عمومة اب الميت

البحث الرابع في ميراث عمومة اب الميت وخؤولته وعمومة امه وخؤولتها وعمومة جده وخؤولته وهكذا متصاعدا والمتعارف الاقتصار على الاول للندرة تحقق الاعلى منه وههنا مسئلتان **الاولى** اذا اجتمع الاعمام والاخوال الثمانية اي عم الاب وعمته وخاله وخالته وعم الام وعمتها وخالها وخالتها فذهب الشيخ في النهاية بل هو المشهور كما في الايضاح والمسالك وغيرهما ان الثلث لمن يتقرب منهم بالام بالسوية والثلثين لمن يتقرب منهم بالاب ثلث الثلثين لخال الاب وخالته بينهما بالسوية وثلثاه للعم والعمة بينهما للذكر مثل حظ الانثيين والمسئلة مركبة من حكمين احدهما التقسيم بين المتقربين اثلاثا وثانيهما تقسيم كل متقرب بنصيبه على النحو المذكور وقد صرح باحتمال المخالفة في كل منهما اما في الاول فاحتمل في المسالك ان يجعل للخؤولة الاربعة الثلث يقتسمونه بالسوية وللاعمام الثلثين ثلثهما لعم الام وعمتها بالسوية وثلثاهما لعم الاب وعمته اثلاثا واما في الثاني فاحتمل افضل المحققين نصير الملة والدين الطوسي في فرائضه ان يعطي ثلث الثلث الذي للمتقرب بالام لخالها وخالتها سوية وثلثاه لعمها وعمتها كذلك وسهم الاعمام يقسم بينهم كالمشهور **اقول** الحكم الاول فالحق فيه هو المشهور لمرسلة المجمع المتقدمة المنجبرة وللعمومات الدالة على ان كل نوع من ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به فاحتمال غيره ضعيف واما الحكم الثاني فكذلك ايضا في ثلث المتقرب بالام للمرسلة المذكورة ولولاها لاحتمل فيه ما مر واحتمل ايضا ان يقسم ثلث المتقرب للام بين الاخوال والاعمام على التنصيف بان يكون نصفه للاخوال ونصفه للاعمام ويظهر وجه الفرق مع المشهور عند وحدة احد الصنفين ووجه الاحتمال التقرب بعمومة الام وخؤولتها بابيها وامها وهما يقتسمان كذلك ثم نصف الثلث يحتمل ان يقسم بينهما سوية للتقرب بالام وان يقسم اثلاثا لقاعدة التفضيل ولكن مع المرسلة المذكورة لا ينبغي الالتفات الى الاحتمال لكونها اخص من القاعدة المذكورة وعدم دليل على اعتبار التقرب الى الواسطة واما ثلثا المتقرب بالاب فيحتمل فيه القسمة للذكر مثل حظ الانثيين مطلقا مراعاة لقاعدة التفضيل ونظرا الى اطلاق المرسلة ويحتمل القسمة اثلاثا كما في المشهور لاعتبار التقرب بالواسطة ولكن مع تقسيم الخال والخالة للاب ثلثهما اثلاثا لقاعدة المذكورة وبالجملة المسئلة لخلوها عن النص محل اشكال ومراعاة الاحتياط فيها مهما امكن اولى ولو لم يكن فلا مفر من الاخذ بقاعدة التفضيل المعتضدة بالمرسلة وان خالف المشهور لعدم ثبوت الاجماع في مثل المسئلة واما احتمال تقسيم المتقرب بالاب اثلاثا فالثلثان لاعمام الاب والثلث لاخواله اخذا بقاعدة كل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به فضعيف جدا لان القدر الثابت من تلك القاعدة كون كل ذي رحم بمنزلة الرحم الجار الى الميت واما كونه بمنزلة الجار

اعمام

الى الجار

اولى من عمومة الجد والجدة وخؤلتهما واولادهم وان نزلوا

الى الجار وهكذا فلا يعلم منه فتامل ثم انه يصير الاشكال فى المسئلة اشد اذا كان كل من المتقربين منفرداً فهل الحكم ح ايضاً كما ذكر ام يراعى التسديس مع المتقرب بالام وحدها او التثليث مع الكثرة فتامل جداً **المسئلة الثانية** عمومة الميت وعماته وخؤلته وخالاته وان نزلوا اولى من عمومة ابيه وخؤلته وعمومة امه وخؤلتها واولادهم وعمومة الاب او الام وخؤلتهما واولادهم وان نزلوا وهكذا بالاجماع المحقق واحتجوا له ايضا بحديث الاقربية وعموم كل ذى رحم بمنزلة الرحم الذى يجربه ولا يخفى ان الاحتجاج بالاول انما يحسن فى اولوية عمومة الميت وخؤلته عن عمومة الاب او الام وخؤلتهما فاما اولوية عمومة الاب او الام وخؤلتهما عن عمومة الجد والجدة وخؤلتهما وهكذا واما دلالته على اولوية اولاد عمومة الميت وخؤلته عن عمومة ابيه او امه او خؤلتهما فمحل نظر لمنع الاقربية مطلقا فان كون ابن ابن العم مثلا اقرب من عم الاب غير معلوم بل المعلوم ظاهر اختلافه ولكون المرجع فى معرفة الاقربية هنا العرف او اللغة ولا يحكم شئ منهما على اقربية ابن ابن العم وكذا الاحتجاج بالثانى فانه وان دل على ان عمومة اب الميت وخؤلته مثلا بمنزلة الاب الا ان التقييد بقوله الا ان يكون وارث اقرب منه يدل على ان اعتبار المنزلة عند عدم الاقرب فلا يعتبر المنزلة فى عمومة الاب وخؤلته مع عمومة الميت وخؤلته نعم يدل بالمفهوم على ان مع الاقرب يطرح المنزلة ويؤخذ بالاقرب فيثبت به الحكم المذكور فى اجتماع عمومة الاب مثلا مع عمومة الميت ولكنه لا يفيد فى الحكم فى اجتماع عمومة الاب مع اولاد العم لان عموم المنزلة وان دل على ان اولاد عمومة الميت وخؤلته بمنزلة العمومة والخؤلة الذين هم بمنزلة الاب والام ولكنه يدل ايضا على ان عمومة الاب او الام وخؤلتهما ايضا بمنزلة اب الاب والام الذين هما ايضا بمنزلة الاب والام فيتساويان من هذه الجهة **البحث الخامس** فى ميراث اولاد العمومة والخؤلة اعلم انه اذا فقد العمومة والخؤلة جميعا فالميراث لاولادهم وان نزلوا بالاجماع وتحقق المنزلة وصحيحة ابن سنان قال اختلف امير المؤمنين عليه السلم وعثمان بن عفان فى الرجل يموت وليس له عصبة يرثونه وله ذو قرابة لا يرثون فقال على عليه السلم ميراثهم يقول الله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وكان عثمان يقول اجعله فى بيت مال المسلمين وقريب منها رواية اخرى ثم ان اولادهم يتقاسمون المال تقاسم آبائهم لان لكل ذى رحم نصيب من يتقرب به ويدل على الحكم فى الجملة ايضا قوله فى رواية سلمة فى ابن عم وابن خالة قال للذكر مثل حظ الانثيين والمراد من الذكر العم الذى ينزل ابن العم منزلته وبالانثى الخالة التى ينزل ابنها منزلتها وعلى هذا فياخذ ولد العم او العمة وان كان انثى الثلثين وولد الخال او الخالة وان كان ذكراً الثلث وابن العمة مع بنت العم الثلث ويتساوى ابن الخال وابن الخالة وبنتهما ويأخذ اولاد العم او العمة للام السدس ان كان واحداً او الثلث ان كان اكثر والباقى لاولاد العم او العمة للابوين او الاب مع عدمهم وكذا القول فى اولاد الخؤلة المتفرقين ولو اجتمعوا جميعا فلاولاد الخال الواحد او الخالة الواحدة للام سدس الثلث ولاولاد الخالين والخالتين فصاعداً او همّا ثلث الثلث والباقى للمتقرب منهم بالاب وهكذا الحكم فى البواقى ونختم الكلام فى ميراث ذوى الانساب بمسائل **الاولى** اعلم انه قد يجتمع للوارث سببان او اكثر من اسباب الارث ح فما كان مع ذى السببين من هو اقرب منه فيهما لم يرث ذو السببين باعتبار شئ من سببيه والوجه واضح وان كان معه من هو اقرب منه فى احدهما كزوج هو ابن عم مع اخ فيرث بالسبب الذى ليس معه من هو اقرب فيه ولا يرث بالسبب الاخر لانه قد ثبت ان الزوج مع الاخ مثلا له النصف فيرث والاصل عدم تاثير السبب الاخر فى رفع هذا الحكم ولان تاثير السبب الاخر فى التوريث انما هو اذا لم يكن معه من هو اقرب فى شئ منهما فاما اذا ليس معه من هو مساو له فيهما كم هو خال وهو ابن خال فالمال كله له سواء كان احد السببين مانعا عن الاخر ام لا ولا يترتب اثر على اجتماع السببين الا المفروض انحصار الوارث فيه فالمال له فان شئت قلت كله له باحد السببين او بعضه بسبب وبعضه بالاخر وان كان معه من هو مساو له فيهما فاما ما يكون احد السببين مانعا عن الاخر كاخ هو ابن عم مع اخ فيرث ذو السببين النصيب الذى يقتضيه احد سببيه وهو السبب الاقرب دون السبب الاخر لا لكون السبب الاخر ممنوعا بهذا السبب لاقربيته لان منع الاقرب للابعد انما هو مع تغايرهما واما الا اعتبار الا يتحقق الاقربية والابعدية مع التغاير الاعتبارى ثم فان هذا الشخص من حيث كونه اخا انما يكون اقرب عنه من حيث كونه ابن عم اذا اوجب الحيثيتان صيرورته شخصين متغايرين فى الواقع واما عدم صيرورته كذلك فكيف يوجب الاقربية والابعدية ومع عدم انفكاك شئ من الحيثيتين عن الاخرى وقطع النظر عن احدهما غير مفيد لانه لا غير واقعى فلا يترتب عليه امر واقعى ولا لكون السبب الاخر ممنوعا ممن يساوى ذو السببين لان المسلم ممنوعيته به اذا لم يجتمع معه السبب الاخر فان ممنوعيته به لكونه ابعد منه ولا نم كون ابن العم الذى هو اخ ابعد من الاخ بل لانه قد ثبت ان الاخوين المجتمعين مثلا يقتسمان جميع المال سوية ولم يثبت زوال هذا الحكم بكون احدهما ابن عم او لا يكون لاحد السببين نصيب كل سبب فللعم الذى هو خال ثلثا المال لكونه عما او سدس لكونه احد الخالين والسدس الاخر للخال الاخر ووجهه انه قد ثبت ان للعم مع الخال ثلثى المال سواء كان خالا ام لا وان للخال الذى معه خال نصف ما للخالين سواء كان عما ام لا وايضا كونه خالا لو لم يوجب تقوية تقربه من حيث العمية لا يوجب ضعفه وكونه عما لو لم يقو تقربه من حيث الخالية لا يضعفه وايضا قد ثبت ان كل نوع من ذى رحم بمنزلة الرحم الذى يجربه ولا شك ان العم الذى هو خال يجر بالاب فهو بمنزلته لعدم المخصص والخال الذى هو عم يجر مع الخال الاخر بالام فهما بمنزلتها لعدم المخصص هذا ويدل عليه ايضا فى الجملة صحيحة محمد بن القاسم بن الفضيل قال سالت ابا الحسن الرضا عن رجل مات وترك امرأة قرابته ليس له قرابة غيرها قال يدفع المال كله اليها ثم انهم قد ذكروا هنا اجتماع السببين او الانساب امثلة ونحن ايضا نذكر ستة منها الاول اجتماع نسبين يرث بهما كم هو خال وذلك بان يتزوج اخو الشخص من امه باخته من ابيه فهذا الشخص بالنسبة الى ولدهذين الزوجين عم لابيه وخال لامه الثانى انساب متعددة يرث بها مثل ابن ابن عم لاب هو ابن ابن خال لام هو ابن بنت عمه هو ابن بنت خالة وذلك بان يكون للشخص المذكور فى المثال الاول اخت لاب واخ لام وكان له ايضا ابن ولها بنت فتزوجا فيولد منهما ابن فهو بالنسبة الى الولد المذكور فى المثال الاول يجمع القرابات الاربع والثالث نسبان يحجب احدهما الاخر كاخ هو ابن عم وذلك بان يتزوج الرجل امرأة اخيه بعد ان ولدت منه

ولد ام اولدها الاخ الثاني لانه فهو اخ الولد الاول وابن عمه الرابع شيئا الا يحجب احدهما الاخر كالامام الذي هو معتق الثالث من نسب في سبب يحجب احدهما
الاخر كابن عم هو زوج او بنت عم هي زوجة وقد مرت صور اخرى في اول كتاب الميراث ايضا **فائدة** اعلم انه من الاقرباء الذي يجتمع فيه السببان الاخ من
الابوين والعم منهما والخال منهما فانه اخ او عم او خال للاب واخ او عم او خال للام فعلى القاعدة المذكورة يلزم انه لو اجتمع احدهم مع المتقرب بالام وحده ممن
هو في مرتبته ان يكون لاحدهم نصيب من يتقرب بالاب وحده لو اجتمع مع المتقرب بالام ويشارك ايضا المتقرب بالام في نصيبه ولكن انعقاد الاجماع على خلافه
فيهم اوجب ترك ملاحظة القاعدة المذكورة فيهم **الثانية** اذا اجتمع احد الزوجين مع الاخوال والاعمام فله نصيبه الاعلى من النصف والربع اجماعا
ويدل عليه الاخبار الكثيرة المتقدمة بعضها الدالة على انهما لا ينقصان من نصيبهما الاعلى الا مع الولد كصحيحة محمد عن ابي جعفر ع وفيها وان الزوج لا ينقص
من النصف شيئا اذا لم يكن ولد ولا ينقص الزوجة من الربع شيئا اذا لم يكن ولد ثم الباقي ينقسم بين الاخوال والاعمام للاخوال ثلث الاصل واحدا كان
او اكثر ذكرا ام انثى والباقي للاعمام كذلك فيدخل النقص عليهم والدليل عليه بعد الاجماع كون الخال والخالة بمنزلة الام ولها الثلث وكون العم والعمة
بمنزلة الاب وله الباقي بعد نصيب الام واحد الزوجين ثم كل من الفريقين اي الخؤلة والعمومة يقتسمون نصيبه على النحو الذي سبق **الثالثة** لو اجتمع
احدهما مع احد الفريقين من الاعمام والاخوال خاصة فله نصيبه الاعلى بالاجماع والباقي لاحد الفريقين وهو ان كان واحدا فلا اشكال وكذا ان
كان متعددا مع اتحاد الجهة كالاعمام من الاب خاصة او من الام كذلك او الاخوال كذلك واما مع اختلاف الجهة فان كان احد الفريقين من العمومة
فقالوا ان لمن يتقرب منهم بالام سدس الاصل مع الوحدة وثلثه مع التعدد والباقي للمتقرب بالاب ولم اعثر فيه على مخالف نعم كلام الفاضل في القواعد يحتمل المخالفة
بان يجعل للمتقرب بالام سدس الباقي كما لا يخفى وظاهر المسالك ايضا التردد وقال في المسالك ولم يذكروا هنا خلافا وان كان من الخؤلة فالمشهور بل الظاهر
من كلام الاصحاب كما في المسالك انه ايضا كالعمومة فللمتقرب بالام سدس الاصل مع الوحدة وثلثه مع التعدد والباقي للمتقرب بالاب لكن الفاضل في القواعد والتحرير
لم ينقل هذا القول واقتصر على القولين الاتيين وقال في الدروس انه قد يفهم من كلام الاصحاب ان للخال للام بعد نصيب الزوجين سدس الاصل ان اتحد و
ثلثه ان تعدد وذلك كما ترى يوجب الوهن في الشهرة ونقل في التحرير والقواعد والمسالك والدروس وغيرها قولا بان للمتقرب بالام سدس من الباقي لا غير فيجعل
حصة الزوج داخلة على الجميع وذهب الفاضل في القواعد والتحرير وولده فخر المحققين والشهيد في الدروس الى ان للمتقرب بالام سدس الثلث مع الوحدة
وثلثه مع التعدد للمشهور ان النقص لا يدخل على المتقرب بالام فيكون له نصيبه لولا احد الزوجين وفيه انه ان اريد بالمتقرب بالام المتقرب بام الميت فعكس حكم
النقص عليه مسلم ولكن هذه النسبة ثابتة لمطلق الخؤلة من غير اختصاص له بالخال للام فيتساوى الجميع وان اريد به المتقرب بام ام الميت حتى يكون الخال للام
بمنزلة الجدة للام والخال للاب بمنزلة الجد لها فلا دليل على عدم دخول النقص عليه بل يدخل عليه لان الجد والجدة للام يقتسمان المال بعد نصيب احد
الزوجين على التساوي كما مر وللقول الثاني ان للمتقرب بالام من الخؤلة سدس نصيب الخؤلة مع الوحدة وثلثه مع التعدد وفيه ان ذلك تم ولا دليل عليه و
سدس الاصل بدون احد الزوجين لو سلم للاجماع والاجماع يحتمل ان يكون على ان له سدس الاصل مطلقا او يكون مخصوصا بصورة عدم وجود احد الزوجين
على ان في تحقق الاجماع فيه ايضا كلام وللثالث ان الثلث نصيب الخؤلة وللمتقرب منهم بالام سدسه او ثلثه وضعفه ظ فان الثلث نصيبهم اذا اجتمعوا
مع العمومة مطلقا وان عرفت ضعف هذه الادلة فنقول ان مقتضى قاعدة كل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به ان تنزل المتقرب بالام بمنزلة ام الام لانها الرحم
الذي يجر به والمتقرب بالاب منزلة الاب للام وهما يقتسمان نصيبهما بالسوية فههنا ايضا كذلك واما قاعدة التفضيل فلا يعارض ذلك لكونها اعم من ذلك
ولكون الاخبار الدالة على ذلك اقوى سندا واوضح دلالة فعلى هذا الاقرب من الاخذ بهذه القاعدة الا اذا ثبت الاجماع المركب وثبوته هنا سيما بملاحظة
ان اكثر هذه المسائل لكونها غير عامة البلوى خال عن قول عن المعصوم فباتفاق جمع من العلماء لا يحصل العلم بدخول قوله وان كان ذلك الجمع ممن يحكم كلهم
بدخول قول المعصوم فيما حكموا به باتفاقهم في المسائل العامة البلوى بل نقول بمثل ذلك فيما اذا كان المجامع لاحد الزوجين الاعمام المتفرقون ايضا و
مقتضى القاعدة فيهم انقسام المال بين المتقرب بالام منهم والمتقرب بالاب اثلاثا لانه كيفية القسمة بين الجد والجدة للاب **الرابعة** لا ريب في ان حكم اولاد العمومة و
الخؤلة مع احد الزوجين حكم اباءهم وامهاتهم في الوحدة والتفصيل واتضح مما سبق **المقصد الثاني** في ميراث ذوي الاسباب والاسباب الموجبة للارث اثنان
زوجية وولاء بفتح الواو بمعنى القرب والمراد به هنا تقرب احد الشخصين بالاخر بالعتق او ضمان الجريرة او الامامة فاقسام الولاء ثلثة وههنا اربعة فصول
الفصل الاول في بعض احكام الزوجين وانما قلنا بعض احكامهما لانه قد سبق جملة من احكام ميراثهم بل سبق اصولها وقد بقيت ههنا احكام نذكرها في
مسائل **المسئلة الاولى** الزوجان يتوارثان ما دامت الزوجية في حبال الزوج وان لم يدخل بها للاجماع وصدق الزوجية ولاصالة عدم اشتراط الدخول
فيدل عليه جميع العمومات والاطلاقات المتقدمة ويدل عليه ايضا الروايات الاتية الدالة على ثبوت التوارث بين الصغيرين وخصوص صحيحة محمد في الرجل يموت و
تحته امرأة لم يدخل بها قال لها نصف المهر ولها الميراث كاملا وصحيحة عبيد بن زرارة عن رجل تزوج امرأة ولم يدخل بها قال ان هلكت او هلك او طلقها فلها
النصف وعليها العدة كاملا ولها الميراث ومثلها صحيحة الحلبي ورواية البجلي وموثقة ابن ابي يعفور في المرأة توفيت قبل ان يدخل بها ما لها من المهر وكيف ميراثها
فقال اذا كان قد فرض لها صداقا فلها نصف المهر وهو يرثها وان لم يكن فرض لها صداقا فلا صداق لها وقال في رجل توفي قبل ان يدخل بامرأته قال ان كان
قد فرض لها مهرا فلها نصف المهر وهي ترثه وموثقة عبيد بن زرارة وابي العباس قال قلنا لابي عبد الله ع ما تقول في رجل تزوج امرأة ثم مات عنها وقد
فرض لها الصداق فقال لها نصف الصداق وترثه من كل شيء وان ماتت فهي كذلك الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة ويستثنى من ذلك ما اذا كان الزوج

ربعا

في ما اذا اجتمع احد الزوجين مع ذوي الارحام فله نصيبه الاعلى

في ميراث الزوجين منها

مريضا حال التزويج ولم يبرء من مرضه ويأتي بيانه **المسئلة الثانية** اذا كانت الزوجة مطلقة رجعية فيتوارثان اذا مات احدهما في العدة بالاجماع
للاخبار العديدة كصحيحة الحلبي اذا طلق الرجل وهو صحيح لا رجعة له عليها لم ترثه ولم يرثها وقال هو يرث ويورث ما لم تر الدم من الحيضة الثالثة اذا كان
له عليها رجعة وصحيحة محمد بن قيس ايما امرءة طلقت ثم توفي عنها زوجها قبل ان ينقضي عدتها ولم يحرم عليه فانها ترثه ثم تعتد عدة المتوفى عنها زوجها وان
توفيت وهي في عدتها ولم يحرم عليه فانه يرثها وموثقته وهي قريبة منها وموثقة زرارة عن الرجل يطلق المرءة قال ترثه ويرثها ما دام له عليها رجعة وموثقة
محمد عن رجل طلق امرأته تطليقة على طهر ثم توفي عنها وهي في عدتها قال ترثه وتعتد عدة المتوفى عنها زوجها وان ماتت قبل انقضاء العدة منه ورثها
وورثته وان قتل او قتلت وهي في عدتها ورث كل واحد منهما من دية صاحبه الى غير ذلك ولا يعارض ذلك صحيحة الحلبي عن الرجل يحضره الموت فيطلق امرأته
هل يجوز طلاقه قال نعم وان مات ورثته وان ماتت لم يرثها لاطلاقها فيجب تقييدها بالطلاق البائن ولا ينافيه الحكم بارث الزوجة لما يأتي من ان الزوج
اذا كان مريضا وطلق بائنا ترثه الزوجة على انه لولا ذلك ايضا لم يضر لوجوب الحكم بشذوذها لمعارضتها للاخبار الصحاح المستفيضة المعاضدة بالاجماع
واما اذا كانت بائنة كغير المدخول بها واليائسة والمطلقة ثالثة والمختلعة والمباراة فلا توارث بينهما اجماعا لمنطوق الصحيحة الاولى ومفهوم الموثقة الثانية
وصحيحة زرارة اذا طلق الرجل امرأته توارثا ما كانت في العدة فاذا طلقها التطليقة الثالثة فليس له عليها رجعة ولا ميراث بينهما وحسنة عبد الاعلى مولى آل
سام وفي آخرها وقال ابو عبد الله عه في الرجل يطلق امرأته طلاقا لا يملك فيه الرجعة قال قد بانت منه بتطليقها ولا ميراث بينهما في العدة وصحيحة يزيد
الكناسي لا ترث المختلعة والمخيرة والمباراة والمستأمرة في طلاقها هؤلاء لا يرثن من ازواجهن شيئا في عدتهن لان العصمة قد انقطعت فيما بينهن
وبين ازواجهن من ساعتهن فلا رجعة لازواجهن ولا ميراث بينهم وغير ذلك من الاخبار واما اطلاق التطليقة في الموثقة الاخيرة وغيرها من الاخبار
فمقيدة بالرجعية لوجود المقيد واما موثقة يحيى الازرق المطلقة ثلثا ترث وتورث ما دامت في عدتها فحملها في التهذيبين على ما اذا وقعت الثلث
في مجلس واحد فتحسب بواحدة يملك معها الرجعة وهو حسن حيث اشتهر التطليق بهذا النحو بين العامة ومع قطع النظر عنه فلا يعارض ما تقدم لاصحية
اكثرية واعتضاده بالاجماع ثم انه استثني من عدم الارث مع الطلاق البائن ما لو كان المطلق مريضا فانها ترثه الى سنة ولا يرثها هو ويأتي تحقيقه **المسئلة**
الثالثة اذا كن الزوجات اكثر من واحدة فلا يزيد لهن من الربع عند عدم الولد والثمن معه بل هن مشتركات في الربع او الثمن يقتسمونه بالسوية بالاجماع والاخبار
منها صحيحة علي بن مهزيار الآتية في المسئلة الحادية عشر ومنها الرواية الآتية في المسئلة الرابعة ومنها رواية ابي عمر العبدي عن امير المؤمنين عه وفيها ولا تزاد
المرءة على الربع ولا تنقص من الثمن وان كن اربعا او دون ذلك فهن فيه سواء وهذه الرواية مما تشهد بان هذا حديث صحيح على موافقة الكتاب وقد يتأمل
في دلالته من حيث امكان ارجاع الضمير المجرور في قوله فيه الى الحكم يعني الربع او الثمن وارادة كل واحد منهن من قوله فهن ولا يخفى ما فيه فانه موقوف على
تقدير كل واحد وهو خلاف الاصل وقد يعلل ايضا بانه لو اعطيت كل زوجة ذلك لاستغرق نصيبهن التركة على بعض الوجوه او مع نصيب بعض الورثة كالابوين
فيلزم حرمان غيرهن اجمع او بعضهم وهو خلاف الاجماع بل الاخبار الكثيرة منها ما دلت على ان الام لا ينقص من السدس شيئا **المسئلة الرابعة**
اذا كان لرجل اربع نسوة فطلق احديهن بائنة وتزوج بالاخرى او رجعية وتزوج بعد العدة ثم مات واشتبهت المطلقة كان للاخيرة ربع الربع او ربع الثمن
ويقسم الباقي بين الاربعة بالسوية وفاقا للعماني والحلي وهو قال ان بعد وضع نصيب الاخيرة يقرع بين الاربع فمن اخرجتها القرعة بالطلاق منعت عن الارث وحكم
بالنصيب للباقيات بالسوية لنا رواية ابي بصير عن رجل تزوج اربع نسوة في عقد واحد او قال في مجلس واحد ومهورهن مختلفة قال جائز له ولهن قال ارأيت
ان هو خرج الى بعض البلدان فطلق واحدة من الاربع واشهد على طلاقها قوما من اهل تلك البلاد وهم لا يعرفون المرءة ثم تزوج امرءة من اهل تلك البلاد
بعد انقضاء عدة تلك المطلقة ثم مات بعد ما دخل بها كيف يقسم ميراثه قال ان كان له ولد فان للمرءة التي تزوجها اخيرا من اهل تلك البلاد بعد انقضاء عدة
تلك المطلقة ثم مات بعد ما دخل بها كيف يقسم ميراثه قال ان كان له ولد فان للمرءة التي تزوجها اخيرا من اهل تلك البلاد ربع ثمن ما ترك وان عرفت التي
طلقت من الاربع بعينها ونسبها فلا شيء لها من الميراث وليس عليها العدة قال ويقتسمن الثلث نسوة ثلثة ارباع ثمن ما ترك وعليهن العدة وان لم تعرف التي
من الاربع اقتسمن الاربع نسوة ثلثة ارباع ثمن ما ترك بينهن جميعا وعليهن جميعا العدة وهذه الرواية مع صحتها على ما وصفها به الاكثر وان كان فيه كلام لاحتمال
اشتراك ابي بصير المرادي عن ابي جعفر عليه السلم بين الثقة وغير الثقة كما حققناه في موضعه معتضدة باشتهارها بين العلماء وعملهم بمضمونها واسناد اليها
بل بظاهر الاجماع احتج الحلي بان القرعة لكل امر مشتبه اما مطلقا او في الظاهر مع كونه معينا عند الله تعالى والامر هنا كذلك لان المطلقة غير وارثة في نفس الامر
وبان الحكم بتوريث الجميع يستلزم توريث من يعلم عدم ارثه للعلم بان احدى الاربع غير وارثة والجواب عن الاول بان الاشتباه انما كان لو لم يكن الدليل قوله عليه السلم
غير وارثة قلنا المطلقة المعينة دون المشتبهة وعن الثاني بان العلم بان احدى الاربع غير وارثة ثم لو كان ذلك لو لم يكن مشتبهة نعم هذا حسن على اصله حيث لا
يعمل بالآحاد هذا ثم انه هل يتعدى الحكم الى غير المنصوص ايضا كما لو كان للمطلق دون اربع نسوة ولم يتزوج اخرى او تزوج باكثر واحدة او طلق اكثر من واحدة
او حصل الاشتباه في جملة الخمس او الاكثر او اشتبهت المطلقة في اقل من الاربع او فسخ نكاح واحدة لعيب او غيره فيه وجهان احدهما نعم لتنقيح الحكم الثابت
في جميع هذه الفروع والثاني القرعة قوى الاخير في المسالك ثم قال والصلح خير وقال في الايضاح والاقوى عندي الصلح او القرعة وتوقف فيه جمع
منهم الفاضل والشهيد وهو في موقعه لان استصحاب الحكم السابق لكل منها يقتضي الاول ولا يضر العلم بعدم زوجية الجميع كما في استصحاب الطهارة
في كل من الاواني الاربع المشتبهة وقولهم عليهم السلم القرعة لكل امر مشتبه يثبت الثاني ويمكن منع الاشتباه لمكان الاستصحاب ومنه يظهر رجحان الاول

الاول

الآن الاستحسان انما يجري فيما اذا لم ترد الزوجات التي يقسم المال بينهن عن الاربع والا فالحكم الجاري غير الحكم السابق لنقص النصيب فالرجوع الى القرعة ح اولى
والاولى منها بل منها الصلح وقد يستدل للاول ايضا بان جميع هذه الفروع مشاركة للمنصوص في المقتضي وهو اشتباه المطلقة بغيرها وبساوي الكل في
فلا ترجيح وفيها انه لا خصوصية ظاهرة في قلة المشتبه وكثرته فالنص على عين لا يفيد التخصيص بالحكم بل التنبيه على ماخذ الحكم والحاق كل ما حصل فيه الاشتباه
به وفيها ان مناطها الى قياس لا نقول به **المسئلة الخامسة** اذا زوج الصبية وليها البالغ او الصبي فليبلغا او الصبي او الصبية ولياهما وورث
كل منهما الاخر لو مات بلا خلاف ظاهر ويدل على الجميع عموما ميراث الزوج والزوجة وعلى الاخير خصوص صحيحة محمد عن ابي جعفر في الصبي تزوج الصبية
يتوارثان قال اذا كان ابواهما اللذان زوجاهما فنعم ومثلها رواية عبيد بن زرارة واما صحيحتا الحلبي والحذاء الدالتان على ثبوت الخيار للصغير بن الذي
ولياهما ونفي التوارث بينهما ان ماتا قبل البلوغ وعزل نصيب الحي ان مات احدهما الى ان يبلغ ويحلف فيرث وكانا معارضتان باقوى منهما من الاخبار
النافية للخيار ح فان قيل بطلان الخيار لا يوجب بطلان نفي التوارث فان فساد جزء من الحديث لا يوجب فساد الجزء الاخر قلنا نعم اذا لم يحتمل ترتب الحكم
المستفاد من الجزء الثاني على الحكم المستفاد من الاول فان علم ذلك او احتمل يخرج الثاني ايضا عن الحجية فان قيل الاصل عدم الترتب قلنا نعم كما بينا في
موضعه فان الحكم معلول لعلة وهي كما يمكن ان يكون غير ذلك الجزء وحده يمكن ان يكون مع ذلك الجزء او مجرد ذلك الجزء مع ان الترتب فيما نحن فيه معلوم
لتعليل نفي ميراث الزوج في الصحيحة بثبوت الخيار لها على انهما لا يعارضان الاولين لموافقة الاولين لعموم الكتاب بل معاضدتهما الظاهر الاجماع وعموم
الروايات هذا كله اذا سلمنا ان المراد بالولي في صحيحة الحذاء هو الاب او الجد واما اذا قلنا بكونه غيره كما هو الظاهر كما ياتي فالامر اسهل هذا اذا كان
من كفو وبمهر المثل ولو تخلف احدهما او كلاهما فان قلنا بصحة العقد وعدم الخيار فكذلك ايضا بلا اشكال وكذا ان قلنا في صورة تخلف مهر المثل
بالخيار بين المسمى والرجوع الى مهر المثل وان قلنا بالبطلان فلا توارث بلا اشكال ايضا وان قلنا بالخيار في العقد فجعله في المسالك كالاول ايضا اصد
الزوجية ولا ينافيه ثبوت الخيار كما لا ينافي ثبوته في الملكية سيما اذا لم يكن الخيار ثابتا الا بعد زمان وعدم التوارث في العقد الفضولي لو ماتا قبل البلوغ
لا يوجب عدمه هنا لقيام الفارق فان المقتضي التام للزوجية هنا متحقق والفسخ رافع له بخلاف الفضولي فانه لا يتم المقتضي الا بعد الاجازة ولذا يحتاج انتفاء الزوجية
هنا الى امر هو الفسخ ويحتاج ثبوتها في الفضولي الى امر هو الاجازة وهو كان حسنا لولا التعليل الاتي في صحيحة الحذاء لنفي التوارث بالخيار ولكنه ينفي
التوريث عن ذي الخيار لا عن الجانبين فهو الاقوى كما هو الحكم ثم لو قلنا بكونه ح كالفضولي فانه ح لا ينتفي التوارث من الجانبين بل ينظر الى من له الخيار والميت
فيحكم بمقتضيه ولو زوجهما غير الولي فضولا ولم يكن لهما ولي يجيز العقد او يرده فلو مات احدهما او كلاهما قبل البلوغ بطل العقد ولا ميراث لشيء منهما ولو
بلغ احدهما واجاز العقد ثم مات قبل بلوغ الاخر عزل للاخر نصيبه فان مات او رد بعد البلوغ لم يرث وان اجاز حلف على عدم سببية الرغبة في الميراث او المهر للاجازة
وورث ويدل على الحكم صحيحة الحذاء عن غلام وجارية زوجهما وليان لهما وهما غير مدركين فقال النكاح جائز وايهما ادرك كان له الخيار وان ماتا قبل ان يدركا
فلا ميراث بينهما ولا مهر الا ان يكونا قد ادركا ورضيا قلت فان ادرك احدهما قبل الاخر قال يجوز ذلك عليه هو ان رضي قلت فان كان الرجل الذي ادرك قبل الجارية
ورضي النكاح ثم مات قبل ان تدرك الجارية اترثه قال نعم يعزل ميراثها منه حتى تدرك فتحلف بالله ما دعاها الى اخذ الميراث الا رضاها بالتزويج ثم يدفع اليها
الميراث ونصف المهر قلت فان ماتت الجارية ولم تكن ادركت ايرثها الزوج المدرك قال لا لان لها الخيار اذا ادركت قلت فان كان ابوها هو الذي زوجها
قبل ان تدرك قال يجوز عليها تزويج الاب ويجوز على الغلام والمهر على الاب للجارية وجه الاستدلال ان المراد بالوليين غير الاب والجد من الوصي لاحدهما او الحاكم
او مطلق الامر كما يرد كثيرا في الاخبار بقرينة قوله في اخر الحديث فان كان ابوها وايضا لم يثبت الحقيقة الشرعية ولا العرفية العامة في الولي وانما يحمل على الاب
والجد بمعونة القرائن ولا قرينة هناك بل القرينة موجودة على خلافه ودلالتها على عدم التوارث ان ماتا معا قبل البلوغ بقوله وان ماتا الخ وعلى عدمه ان مات احدهما
بقوله الا ان يكونا الخ وبقوله فان ماتت الجارية وعلى الحلف والتوريث مع موت احدهما بعد الاجازة وحياة الاخر الى البلوغ بقوله فان كان الرجل الخ ثم ان
هذه وان كانت مخصوصة بما اذا مات الرجل بعد البلوغ والرضا الا ان الاصحاب حملوها عليه ايضا للاشتراك في العلة والاصل يقتضي انتفاء الحلف والتوريث
الا ان الظاهر عدم الخلاف فيه فتامل وهل يثبت الحكم لو كان تزوج بالغ بغير بالغة فضولا او زوجه وليه بها ثم مات فيه وجهان العدم خصوصية ظاهرة لوقوع
العقد من الطرفين فضوليا ورواية عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال في الرجل تزوج ابنه يتيمة في حجره وابنه مدرك واليتيمة غير مدركة قال نكاحه
جائز على ابنه وان مات عزل ميراثها منه حتى تدرك فاذا ادركت حلفت بالله ما دعاها الى اخذ الميراث الا رضاها بالنكاح ثم يدفع اليها الميراث ونصف المهر
قال وان ماتت هي قبل ان تدرك وقبل ان يموت الزوج لم يرثها الزوج لان لها الخيار عليه اذا ادركت ولا خيار له عليها ثم انه فيما اذا وقع العقد فضوليا من الجانبين
او من احدهما وقلنا باتحاد الحكم لو مات المجيز بعد الاجازة وقبل الحلف فالظاهر انتفاء الارث لكونه موقوفا على اليمين ولم يتحقق فيعمل بمقتضى الاصل وكذا لو نكل
ولو جن عزل نصيبه الى ان يفيق فيحلف ويرث او يموت وحصل الياس من افاقته فيرد الى سائر الورثة وهل يكون حكم المجنون من حكم الصغير بن فيه ثم وهو غير مجبر
لاشتهيت الا بالقياس وهو باطل وهل ينسحب الحكم الى البالغين اذا زوجهما الفضولي الاقرب لا والوجه ظاهر **المسئلة السادسة** اعلم انه انعقد الاجماع
من علمائنا الا الاسكافي على حرمان الزوجة عن شيء من ميراث الزوج في الجملة وعن نكت الارشاد وشرح يع للصيمري دعوى الاجماع عليه وعن الانتصار والسرائر
وظاهر الغنية وغيرها انه من منفردات الامامية ولكن وقع الخلاف في ذلك في بعض المواضع ونحن نذكر اولا الاخبار الواردة في هذا المقام ثم نتبعه بتفصيل
المراد فنقول الاخبار في هذا المضمار كثيرة جدا الاول رواية محمد النساء لا يرثن من الارض ولا من العقار شيئا والثاني صحيحة زرارة ان المرأة لا ترث

في ان الزوجين اذا كانا صغيرين وعقدهما الوليان ثم مات احدهما [illegible]

في بيان حرمان الزوجة عن متروكات الزوج وعدمه على اقوال

تمام شد

كتاب الفرائض والمواريث

تمما ترك زوجها من القرى والدور والسلاح والدواب شيئا وترث من المال والفرش والثياب ومتاع البيت مما ترك ويقوم النقض والابواب والجذوع والقصب فتعطى حقها منه والثالث موثقة وهو مثل الصحيحة الا انه قال الرقيق بدل الفرش ولم يذكر الابواب الرابع رواية طربال وهو مثل الموثقة الا انه قال ويقوم نقض الاجذاع والقصب والابواب الخامس صحيحة الفضلاء الخمسة المرءة لا ترث من تركة زوجها من تربة دار او ارض الا ان يقوم الطوب والخشب قيمة فتعطى ربعها او ثمنها ان كان له ولد من قيمة الطوب والجذوع والخشب السادس حسنة زرارة ومحمد لا ترث النساء من عقار الارض شيئا السابع رواية عبد الملك بن اعين ليس للنساء من الدور والعقار شيء الثامن رواية يزيد الصائغ عن النساء هل يرثن الارض فقال لا ولكن يرثن قيمة البناء قال قلت فان الناس لا يرضون بذا فقال اذا ولينا ولم يرض الناس ضربناهم بالسوط فان لم يستقيموا ضربناهم بالسيف التاسع رواية ابن ابى يعفور ان النساء لا يرثن من رباع الارض شيئا ولكن لهن قيمة الطوب والخشب الحديث العاشر صحيحة مؤمن الطاق لا يرثن النساء من العقار شيئا ولهن قيمة البناء والشجر والنخل يعنى بالبناء الدور وانما اعطي النساء الزوجة الحادى عشر رواية ميسر بياع الزطي عن النساء ما لهن من الميراث قال لهن قيمة الطوب والبناء والخشب والقصب فاما الارض والعقارات فلا ميراث لهن فيه قال قلت فالثياب قال الثياب لهن نصيبهن الثانى عشر رواية محمد ترث المرءة الطوب ولا ترث من الرباع شيئا الحديث الثالث عشر صحيحة زرارة او محمد لا ترث النساء من عقار الدور شيئا ولكن يقوم البناء والطوب وتعطى ثمنها او ربعها الحديث الرابع عشر حسنة حماد بن عثمان انما جعل للمرءة قيمة الخشب والطوب لئلا يتزوجن فيدخل عليهم الخامس عشر رواية محمد وزرارة ان النساء لا يرثن من الدور ولا من الضياع شيئا الا ان يكون احدث بناء فيرثن ذلك البناء السادس عشر ما كتب الرضا الى محمد بن سنان علة المرءة انها لا ترث من العقار شيئا الا قيمة الطوب والنقض لان العقار لا يمكن تغييره وقلبه الحديث السابع عشر رواية موسى بن بكر قال قلت لزرارة ان بكيرا حدثنى عن ابى جعفر ان النساء لا ترث امرءة مما ترك زوجها من تربة دار ولا ارض الا ان يقوم البناء والجذوع والخشب فتعطى نصيبها من قيمة البناء واما التربة فلا تعطى من الارض ولا تربة دار قال زرارة هذا مما لا شك فيه الثامن عشر شيئا

ما رواه الصفار فى بصائر الدرجات باسناده عن عبد الملك قال دعا ابو جعفر بكتاب علي فجاء به جعفر مثل فخذ الرجل مطويا فاذا فيه ان النساء ليس لهن من عقار الرجل اذا توفى عنهن شيء فقال ابو جعفر ع هذا والله خط علي ع بيده واملاء رسول الله ص التاسع عشر ما رواه الصدوق فى الصحيح عن ابن اذينة فى النساء اذا كان لهن ولد اعطين من الرباع العشرون صحيحة البقباق وابن ابى يعفور عن ابى عبد الله ع قال سألته عن الرجل هل يرث من دار امرأته او ارضها من التربة شيئا او يكون فى ذلك بمنزلة المرءة فلا يرث من ذلك شيئا فقال يرثها وترثه كل شيء ترك وتركت الحادى والعشرون موثقة زرارة والبقباق المتقدمة فى المسئلة الاولى ولنعقب ذلك ببيان بعض الالفاظ المذكورة فى تلك الاخبار من العقار والضياع وغيرهما فنقول اما العقار فقال فى الصحاح العقار بالفتح الارض والضياع والنخل ومنه قولهم ماله دار ولا عقار وقال فى القاموس العقار الضيعة كالعقرى بالضم الى ان قال والنخل وقال فى النهاية لابن الاثير العقار الضيعة والنخل والارض وقال فى مصباح المنير العقار مثل سلام كل ملك ثابت له اصل كالدار والنخل وقال فى مجمع البحرين وفى الحديث ذكر العقار بالفتح كسلام وهو كل ملك ثابت له اصل كالدار والارض والنخل والضياع وقال فى المسالك والشجر من جملة العقار وقال الهروي العقار الاصل وهذه العبارات كما ترى متطابقة فى الدلالة على كون العقار حقيقة فى مطلق الارض والضيعة من تخصيص له بالدار ويؤيده عطفه على الدار فى الرواية السابعة وكذا يؤيده ما وقع فى بعض كتب الاحاديث من انهم يعنونون باب ما يذكرون فيه الترغيب فى شراء الارض المغلة والماء وكراهة بيعها بباب شراء العقارات وبيعها وكذا رواية هشام بن احمر عن ابى ابرهيم قال ثمن العقار ممحوق الا ان يجعل فى عقار مثله فانه شامل لجميع الاراضى وكذا يؤيده بل يثبته تفسير الجميع الضيعة بالعقار فقال فى الصحاح الضيعة العقار وفى القاموس والمجمع الضيعة العقار والارض المغلة والدار حقيقة فما يفهم من كلام المحقق فى النافع من اختصاصه بالدار لا وجه له ثم هو اما حقيقة فى الضيعة او مطلق الارض مجاز فى غيره او مطلق الارض مجاز فى غيره من النخل ومثلها او مشترك معنوى بينها اى موضوع لكل غيره منقول كما هو الظاهر من المصباح والمجمع او مشترك لفظى واصالة عدم الاشتراك واولوية المجاز منه يؤيد احد الاولين بل تفسيرهم الضياع بالعقار يثبت الاول مع ان القرينة على ارادة الاراضى فى اكثر الاحاديث موجودة ومن هنا ظهر انه لا مفر من حمل العقار فى الاخبار اما على مطلق الارض الشامل للضيعة او على الضيعة ثم النقض بكسر النون المنقوض من البناء والطوب بالضم الاجر والرباع جمع الربع وهو المنزل ودار الاقامة وفى القاموس الربع الدار بعينها او فسره بالمحلة والمنزل ايضا والجذع بالكسر ساق النخلة اذا عرفت ذلك فاعلم انه كما سبق قد وقع الاتفاق من اصحابنا سوى الاسكافى على حرمان الزوجة من شيء فى الجملة ونقل الاتفاق على ذلك متكرر قال الشهيد فى النكت اهل البيت اجمعوا على حرمانها من شيء ما ولا يخالف فى هذا علماؤنا الامامية الا ابن الجنيد وقال فى المسالك قد وقع الاتفاق بين علمائنا الا ابن الجنيد على حرمان الزوجة فى الجملة من شيء من اعيان التركة انتهى وقد وقع الخلاف هنا فى موضعين الاول فيما يحرم منه الزوجة والثانى فى الزوجة التى تحرم اما الموضع الاول فقد اختلفوا فيه على اقوال الاول حرمانها من نفس الارض مطلقا سواء كانت بياضا ام مشغولة بزرع او شجر او بناء او غيرها عينا وقيمة وحرمانها من عين الالات كالابواب والشباك والاجر واللبن ومن عين الابنية دون قيمتها فتعطى نصيبها من قيمتها نسب ذلك الى الشيخ والقاضى وابن حمزة والحلبى واختاره المحقق فى الشرايع والفاضل فى المختلف وشيخنا الشهيد فى اللمعة وقواه فى المسالك والمفاتيح وادعى عليه الشهرة جماعة فى كتبهم كالتحرير وغاية المراد والايضاح ونكت الارشاد وح يع للصيمري وح شا للاردبيلى والمفاتيح والكفاية وعن ف الاجماع عليه وظاهر هذا القول عدم حرمانها من الاشجار عينا لعدم صدق الارض عليها والثانى حرمانها من جميع ما ذكر وزيادة اعيان الاشجار فيعطى قيمتها كالالات والابنية جعله فى القواعد والايضاح وغيرهما هو المشهور واختاره فى الايضاح ونسبه الى والده ايضا ونسبه الى اكثر المتأخرين

في حرمان الزوجة من اعيان التركة في الجملة

في بيان حرمان الزوجة من عين الرباع وارض المزارع من بين المتروكات منه

بل لم ينقلوا الاول كما لم ينقل بعضهم الثاني واتحاد القولين بعيد والظاهر تغايرهما واشتهار الاول عند القدماء والثاني عند المتاخرين والثالث حرمانها
من اراضي الرباع وهي الدور والمساكن خاصة دون اراضي المزارع والقرى والبساتين وتعطى قيمة الالات والابنية من الدور والمساكن ولا يعطى عينها
اختاره المحقق في النافع ونسب الى المفيد والحلي وصاحب كشف الرموز ومال اليه في المختلف بعض الميل وقال في الكفاية انه بعد قول السيد لا يخ عن قوة و
الرابع حرمانها من عين الرباع خاصة لا من قيمتها وهو قول السيد المرتضى وجعله في الكفاية اقوى واستحسنه في المختلف وان استقر رايه اخيرا على الاول
الخامس قول الاسكافي وهو عدم حرمانها من شيء اصلا والحق عندك هو الثاني وهو مركب من امور احدها حرمانها من عين اراضي الرباع والثاني حرمانها
من عين اراضي الزرع والبستان والقرى الدكاكين والخانات والطواحين والحمامات وغيرها والثالث حرمانها من قيمة الاراضي مطلقا ايضا والرابع من عين
الاشجار والخامس حرمانها من عين الالات والابنية والسادس عدم حرمانها من قيمة الاشجار والالات والابنية اما الاول فالدليل عليه بعد الاجماع
المحقق والمنقول في الانتصار والسرائر وغيرهما غير الثلثة الاخيرة من الاخبار المتقدمة باجمعها ودلالة غير السادس والثالث عشر والرابع عشر ظاهرة واما
دلالة السادس فلان العقار فيه لا يصلح من معانيه الا الاصيل فيكون المعنى ان المنشأ الا يرث من اصل الارض شيئا فيشمل اراضي الرباع ايض ويمكن ان يكون اضافة
العقار الى الارض بيانية واما الثالث عشر فلان المراد بالعقار فيه الارض لعدم صلاحية غيره من معانيه ويؤيده قوله ولكن يقوم البناء الى اخره واما الرابع
عشر فلجريانا العلة فيما نحن فيه واما الحكم الثاني اي حرمانها من جميع سائر الاراضي مطلقا سواء كان ارض زرع او بستان او طاحونة او دكان او غير او فندق و
بالجملة كل ما يصدق عليه الارض فيدل على الجميع غير التاسع والثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر والثلثة الاخيرة اما دلالة غير الثاني والثالث والرابع فظاهرة
واما دلالة انها فبضميمة الاجماع المركب حيث تدل على عدم ارثها من القرى ولا قائل بالفصل وعدم صحة سند بعضها مع كون الباقي صحيحا او موثقا او حسنا واغنى
الجميع بعمل الاكثر والشهرة المحكية متواترا والاجماع المنقول لغيرها غير ضائر مع ان صحة السند عندنا غير معتبرة بعد وجود الخبر في اصل معتبر واما الحكم الثالث اي حرمانها
من قيمة مطلق الاراضي فالدليل عليه بعد ظاهر الاجماع وجوه منها الاصل فان توريثها من القيمة امر مخالف للاصل فلا يصار اليه الا بدليل وهو مفقود فان قيل على
وتيرة ما سبق منافي الحبوة ان الدليل عليه موجود وهو العمومات الدالة على ان لها الربع او الثمن من جميع ما ترك فانها عامة فلا يخصص الا بمخصص ولا شيء يصلح
للتخصيص سوى هذه الاخبار وهي لا يدل الا على عدم التوريث من الاراضي وهو كما يكون مع عدم التوريث من القيمة يكون معه ايض فوجود المخصص غير معلوم فيجب
ابقاء العام على عمومه قلنا اولا ان الفرق بين هذا وما سبق واضح فان فيما سبق كان هناك حكمان اختصاص الحبوة بالاكبر واختصاص الربع من التركة بالزوجة
ليس بينهما منافاة بخلاف ما نحن فيه فان الحكمين وهو التوريث من جميع التركة وعدم التوريث من الاراضي متنافيان متعارضان وثانيا ان عموم ما ترث الربع او الثمن
لها انما هو من عين جميع ما ترك لا من قيمته ولذا لو اراد سائر الورثة بذل القيمة لم يجبر المرأة على قبولها وعلى هذا فعدم التوريث من عين الاراضي ايض يوجب تخصيص
تلك العمومات قطعا ويبقى بذل القيمة بلا دليل وثالثا انه انما يصدق على توريث القيمة انه ورث عن الاراضي اولا فان صدق فيجب نفيه بتلك الاخبار والا فلا يفيد لابقاء
العمومات على عمومها التخصيص بغير الاراضي حيث انها لا تورث عنها ومنها ان قوله في كثير من الاحاديث لا يرث شيئا نكرة في سياق النفي فيفيد العموم اي لا
يرث عينا ولا قيمة ومنها انه ذكر التفصيل في كثير منها كصحيحة الفضلاء وصحيحتي زرارة ومؤمن الطاق وغيرها بقوله لا يورث من العقار والارض شيء
من الثياب والفرش ويقوم الطوب والخشب والشجر وهو ظاهر في انه لا يقوم العقار والارض فان التفصيل قاطع للشركة ومنها ان المتبادر ممن لا يرث من شيء
انه لا حق له فيه لا عينا ولا قيمة وقد يستدل ايض بعدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو لا يخ عن نظر لان كونه وقت الحاجة غير معلوم واما
الحكم الرابع اي الحرمان من عين الاشجار فيستدل عليه بصدق العقار عليها وشموله لها والاولى الاستدلال بقوله في صحيحة مؤمن الطاق ولهن قيمة الشجر و
البناء والنخل فان كون قيمتها لها صريح في حرمانها عن العين بل يدل عليه ما في طائفة من الاخبار الاخر من التصريح بالحرمان عن اعيان الجذوع ويدل عليه
ايض العلة المذكورة في بعضها بقوله لئلا يتزوجن وقوله لا يمكن قلبه وتغييره ويؤيده لفظ القرى في بعضها ايض واما الحكم الخامس فماخذه واضح كالسادس
ثم انه قد يضعف دلالة بعض هذه الاخبار على بعض هذه الاحكام باحتمالات ضعيفة وتاويلات سخيفة لا يقبلها العقول والاوهام وفتح بابها موجب لسد باب
شريعة الملك العلام كما يضعف دلالة صحيحة الفضلاء على الحرمان من مطلق الاراضي باحتمال كون الترديد في قوله تربة دار او ارض من الراوي فلا يلزم شمول
الحكم لجميع الاراضي واحتمال ان يكون الالف زائدا سهوا ويكون المراد بالارض ارض الدار ايض ويكون ذكره تعميما بعد التخصيص او عطفا تفسيريا واحتمال
كون قوله لا ترث لانشاء المرجوحية دون الاخبار عن حكم الشريعة وارجاع الضمير في ربعها وثمنها الى المرأة وجعل ان كان بمعنى ان وصلية ويكون المراد انه يعطى
المرأة ربعها او ثمنها من جميع المتروكات من قيمة الطوب والخشب ان وفي القيمة بالحد الامرين مجانا بعد امكان ارجاع المستتر فيه الى احد الامرين ولا الى الثمن
وانت خبير بفساد هذه الاحتمالات اما الاول فلان المصير الى السهو او الترديد بدون دليل خلاف الاصل والظاهر سيما اذا رواه خمسة من الفضلاء
وجه المصير اليه مع ان في اكثر النسخ التي عندنا وارض بدون الترديد وكيف كان فالارض عطف على تربة الدار فيكون تعميما بعد تخصيص ويكون الاستثناء
منقطعا اذ الارض التي هي نفس ارض الدار ولا يضر كونه خلاف الاصل بعد دلالة القرينة عليه ويكون متصلا اذ اجعلت كناية عن مجموع الدار واما
الثالث فظهر واما الرابع فلانه لا يلزم ارجاع المستتر الى احد الامرين او الثمن بل هو راجع الى الطوب وغيره يعني ان وجد الطوب والخشب فيقومان ويعطى
ربع المرأة او ثمنها من الطوب والخشب اي ربع قيمتها او ثمنها ولا تعطى من عينها وهذا ظاهر مع انه يلزم على ما ذكره لزوم اعطاء ربعها او ثمنها من جميع المتروكات
من قيمة الطوب والخشب مع انه لم يقل به احد بل يخالف كلمات الارث ورواياتها حيث تدل على ان لها ربع عين ما ترث منه هذا مع ان عبارة الحديث على النسخ

معتمد

في ان الزوجة ترث من قيمة الارض

في انه هل المراد [illegible] الارض [illegible] او ارض الدار خاصة

الذي

التي عندنا هكذا فمعطي بعينها او قيمتها ان كان له ولد حتى يكون شرطا الاعطاء الثمن فيرتفع الاشكال راسا وكما يضعف دلالة الثاني والثالث والرابع بانتمام
على ما لم يقل باحد من الاصحاب من حرمانها من السلاح ونحوه وفيه ان ترك بعض الحديث لدليل لا يخرج الباقي عن الحجية كما بيناه في موضعه بل لا يوجب نقصانها في مقام
التعارض ايضا مع انه لا معارض لها سوى العمومات التي فيها ايضا بعض من جهة نقص تخصيصها مع ان عدم قول احد بالحرمان من السلاح والدواب ثم فانه قد جعلها بعضهم
من الحبوة فيحتمل ان يكون حرمانها من هذه الجهة واحتمل بعضهم ايضا كون السلاح او الدابة موصى بها او موقوفة او نحو ذلك وهذا وان كان بعيدا الا انه بابعد مما
ذكره المضعف من الاحتمالات لتوجيهها حجة القول الاول عدم التعرض للاشجار في اكثر الاحاديث واستضعاف الرواية لا وجه له فانه رواها الصدوق عن
الحسن بن محبوب عن مؤمن الطاق ومكانهما من الجلالة اظهر من ان يخفى وطريق الصدوق الى الحسن صحيح كما صرح به في الخلاصة ويظهر من مشيخته ايضا حيث
قال ان ما كان فيه عن الحسن بن محبوب فقد رويته عن محمد بن موسى المتوكل عن سعد بن عبد الله وعبد الله بن جعفر الحميري عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن
محبوب وكلهم عدول ثقات كما يظهر من تتبع احوالهم فوصف بعضهم الرواية بالحسن لابرهيم بن هاشم لا وجه له على انا بينا انه لا يقدح في الحجية بل في الصحة ايضا على انه
حجة المفيد ومن تابعه عموم الايات والروايات الدالة على ارثها خرج منه ما اتفقت عليه الاخبار وهو اراضي الرباع والمساكن عينا وقيمة والالات عينا لا قيمة
فيبقى الباقي وايضا يقتصر فيما خالف الاصل على موضع الوفاق وايضا وقع الاقتصار في كثير من الاخبار على الرباع والدور خاصة فلو كان حكم غيرها كحكمها ايضا لم
يقتصر عليها والجواب عن الاول انه ان لم نقل بجواز تخصيص الكتاب بالاحاد فلا فرق فيه بين ما اتفق عليه الاخبار وما ورد في بعضها بعد كون ذلك البعض حجة
وان قلنا به فالخبر الواحد يخصصه وان لم يكن متكثرا وبالجملة لا تاثير لكثرة الاخبار وعدمها بعد اشتراك الجميع في كونه خبرا واحدا وعن الثاني ان الاولى الاقتصار
فيما خالف الاصل على موضع الدليل دون الوفاق والدليل على تخصيص غير الرباع ايضا موجود وعن الثالث انه لا يلزم بيان كل حكم في كل رواية فقول صاحب العقار
على غير الرباع غير مسلم كما هو ظاهر المحقق في النافع ولا دليل على تخصيص غير الدار من عموما ارث الزوجة سيما الرواية العشرين الصحيحة وصحيحة البقباق وابن ابي يعفور
سوى صحيحة الفضلاء وبعض الروايات الضعيفة وغير الصحيحة لا حجية فيه وهو وان كانت حجة الا ان من رجالها ابرهيم بن هاشم وفي حاله كلام مشهور ولذا عدت رواياته
عند الاكثر من الحسان فيكون هذه حسنة فصحيحة البقباق مقدمة عليها عند التعارض للاعدلية وموافقة الكتاب وترجح الحسنة بالشهرة ثم لتساويهما في
الاشتهار بين ارباب الحديث واشتهار المضمون غير كاف للترجيح على انه ايضا مختص بغير ذات الولد لعدم اشتهار الحرمان في ذات الولد فيجب ترجيح الصحيحة نعم يجب تخصيص
الدار لدلالة الاخبار الصحيحة عليه ولا يمكن ان يقال ان تعارض الحسنة والصحيحة من باب تعارض العام والخاص فيقدم الخاص قطعا وهو الحسنة لان تقديم الخاص
لكونه قرينة على ارادة غيره من العام وهذه لا يتمشى في الصحيحة حيث ان السؤال وقع عن دار المرأة وارضها فلا معنى لارادة غيرها في الجواب فيكون من
باب تعارض المتساويين والجواب بعد ما ذكرنا في تحقيق معنى العقار واضح لو سلم اختصاص العقار بالدار نقول يدل على حكم غير الدار بعض الاخبار الصحيحة
والموثقة ايضا كالثاني والثالث واختصاصهما بالقرى غير ضائر لعدم القول بالفصل ولو لم يكن الا حسنة الفضلاء ايضا لكفى لكونها صحيحة على الصحيح ولو
سلم كونها من الحسان ايضا يكون لمنع كون الاعدلية من المرجحات كما بيناه في موضعه وموافقة الكتاب معارضة بمخالفة العامة فانها للحسنة فلا يكون ترجيح
من هذه الجهة مع ان ملاحظة الترجيح انما هو في التعارض بالتساوي او العموم من وجه واما الخاص المطلق فيقدم على العام بعد كونه حجة مطلقا والحسنة
خاصة بالنسبة الى الصحيحة لمنع ايجاب السؤال عن شيء خاص لخصاص الجواب العام فيه بل لا خصوصية فيه ايضا على ان وقوع السؤال عن مطلق الارض
غير معلوم حتى يكون نصا فيه لاحتمال ارجاع الضمير في ارضها في الصحيحة الى الدار دون المرأة فيكون المراد من الدار مجموع الارض والبناء والالات ومن
الارض نفس التربة حجة السيد ارادة الجمع بين عموم ايات الارث واخباره وما اجمع عليه الاصحاب ودل عليه الروايات من الحرمان والجواب عنه ان الجمع
انما يصح لو كان له شاهد معتبر واعتبار القيمة لا دليل عليه بل لا يوجب الجمع كما عرفت لانك قد عرفت ان مقتضى ايات الارث ان لها الربع من الاعيان فاعطاء
قيمة البعض لا يوجب ابقاؤها على عمومها فان قلت التوريث من العين يلزم التوريث من القيمة فان كل ما كان عين لشخص فقيمته له ايضا فالعمومات يدل على ان
لها الربع من العين والقيمة وروايات الحرمان يدل على المنع منهما فيخص الروايات بالعين تقليلا للتخصيص قلنا لو سلمنا ذلك فانما يكون توريثها من القيمة
لاجل ترتبها على العين فاذا امتنع من الاصل منع من الفرع ايضا الا ان يكون هناك شيئان تورث منهما حتى جاز تخصيص احدهما وابقاء الاخر وايضا الجمع انما
يصح لو لم يكن دليل على خلافه وقد عرفت ان التفصيل المذكور في كثير من الاخبار دليل على عدم اعطائها قيمة الاراضي فان قيل هذا لا يرد على السيد
حيث لا يقول بحجية الاحاد ونظره في المنع والحرمان الى الاجماع فيصح له ان يقول انه ثبت توريثها الربع من جميع ما ترك وخرج عين بعضها بالاجماع
فيبقى القيمة قلنا اولا ان كون تلك الاخبار اخبار احاد ممنوع بل هي كما قيل متواترة معنى ولو سلم فالقرينة على صحتها من فتاوى الاصحاب موجودة فهي
من الاحاد المحفوفة بالقرائن ومثلها عنده حجة ولعمومات الكتاب مخصص وثانيا انا لا نسلم اختصاص الاجماع بالحرمان من العين خاصة بل هو شامل للعين
والقيمة كما صرح في المسالك ويظهر لمن تتبع فتاوى الاصحاب وثالثا ان هذا انما يفيد لو كان التوريث من القيمة امرا وراء التوريث من العين وقد
عرفت انه ليس كذلك بل هو مترتب عليه فلم يثبت هنا امران وقع الاجماع على خلافه في احدهما فيبقى الاخر بل يذهب احدهما بذهاب الاخر ايضا وفي اعطاء
القيمة يقول به السيد امر اخر غيرهما وهو ان نصيبها كان ثابتا اولا فان هذا حكم وضعي مترتب على الموت بجعل الشارع غير متحقق قبل الموت والاول حكم مترتب
على مالكية العين سواء كانت بالتوريث او غيره متاخر قبل موت المورث ايضا فلا يحصل بذلك جمع بين الايات والاجماع بل هذا امر اخر يخالف الاصل حجة
ابن الجنيد عموم الايات والاخبار من الروايات مضافا الى سائر العمومات والجواب ان العام يخص مع وجود المخصص وهو موجود من الاجماع والاخبار

بينهما
الخبر الصحيحة ولو قيل بكون الاخيرتين ظاهرتين في عدم الارث من الاراضي غير قابلتين للتخصيص بمعناه كما مر ولو سلمنا فنقول يتحقق التعارض ح
وبين روايات الحرمان ولا شك انها راجحة مقدمة عليها لاعتضادها بالاجماع ومخالفتها للعامة واما الموضع الثاني اي من يحرم من الزوجات فاختلفوا
فيه على قولين احدهما الفرق بين ذات الولد من الزوج وغيرها فتخص الحرمان بغير ذات الولد ذهب اليه المحقق في الشرائع والفاضل ونفى عنه البأس في
المسالك ونسب الى المشهور بين المتأخرين وثانيهما التعميم اي حرمان الزوجة مطلقا من غير فرق بين ذات الولد وغيرها ذهب اليه الكليني والمفيد
في الاستبصار السيد والشيخ والحلبي والحلي والمحقق في النافع وابن زهرة وجعله في المسالك اقوى واختاره جماعة من المتأخرين وفي الخلاف والسرائر الاجماع عليه
وهو الحق لاطلاق جميع الروايات بل عموم كثير منها باعتبار الاتيان بصيغة الجمع وترك الاستفصال وعموم التعليل ووجه الحكمة واظهر منها دلالة الخامس والثالث
عشر حيث ذكر فيها الربع والثمن فان استحقاق الثمن قد يكون من جهة كون الزوج ذا ولد من هذه الزوجة فقط احتجوا بان في هذا التفصيل تقليلا للتخصيص في
الاية وبالثامن عشر من الاخبار وبالجمع بين روايات الحرمان والاخيرتين والجواب اما عن الاول فبان بعد وجود المخصص ولزوم التخصيص بهذا الوجه
لتقليله وعموم المخصص او اطلاقه بالنظر الى افراد الخاص غير ضائر لانه بالنظر الى اصل العموم خاص فيقدم عليها على ان هذا لا يوجب تقليلا في نفسه
لانه موجب لتخصيصين احدهما في عموم ارثها وثانيهما في روايات حرمانها واما عن الثاني فبان الخبر مقطوع غير مسند الى امام بتصريح او اضمار او
نحو ذلك بل الظاهر انه كلام ابن اذينة وفتواه وليس شانه شان سائر المرسلات والمقطوعات والمضمرات التي يقال فيها ان الظاهر ان نقل مثلها
انما هو عن الامام او بجبر ضعفه بالشهرة ونحوها واما عن الثالث فبان الجمع لا دليل عليه ومجرد الجمع لا يصير دليلا على ان الجمع بغير ذلك من حمل الاخيرتين
على التقية والجمع الشاهد عليه موجود وبالجملة الظاهر ان المسئلة لا خفاء فيها وههنا فروع ينبغي الاشارة اليها أ لا فرق في الدور التي يمنع
الزوجة من ارضها وتورث من قيمة بنائها او الانهار بين ما كان يسكنه الزوج او موجره او لا يسكنه احد للعموم او الاطلاق وعدم القول بالفصل ب
لا فرق في الارض بين ارض الدار والزرع والدكاكين والحمامات والخانات والقرى والطواحين والمساكن البائرة ومغارس الاشجار وغيرها مما
يصدق عليه اسم الارض او العقار كما مر لصدق الاسم ج يدخل في الالات الاجر سواء كان في الحائط او الارض والاخشاب المستدخلة في البناء والمنائر
واللبن والابواب والشبابك المعمولة من الخشب او الجص او الحديد وكذا يدخل فيه الحيطان المعمولة من الطين وكذا الطين الواقع بين اللبن اي يقوم مجموع
الجدار والسقف لصدق البناء والطوب والخشب وبالجملة المعتبر المدخلية في البناء وهل يدخل فيها مثل المزايا المنقوشة الظاهرة لا لعدم صدق البناء عليها
وصدقها الالات ولو سلم لا يفيد لخلو الاخبار عن ذكر الالات نعم لو بني بيت من الزجاجة فالظاهر دخوله فيها وفي دخول المزايا المستدخلة في الشبابك
اشكال ولا يبعد ترجيح العدم لعدم صدق الاسم عرفا وكذا الاشكال في دخول الجذوع المنصوبة لحمل الكروم عليها فان الظاهر من الجذوع في الاخبار جذوع
البناء لا مطلقا وعدم الدخول اظهر الا ان يدخل امثال ذلك بدليل اخر وهو نفي الضرر عن سائر الورثة وله وجه وفي الذهب والفضة المحلول بهما على
الجدران تردد والاظهر التقويم لعدم امكان تفكيكهما الا بابطال المحل وفي دخول الظروف المثبتة في الحمامات والدكاكين اللازمة لها كالظرف الذي يجمع
في الحمام فيها الماء تامل وعدم الدخول اظهر الا ان يدخل بنفي الضرر او بصدق ابنية الحمام مثلا عليه والظاهر عدم دخول حجر الطاحونة لعدم صدق الاسم والظا
عدم دخول السلم المثبت ومثله واما الحياض المعمولة من قطعة واحدة من الحجر ففيها اشكال والدخول اظهر لظهور دخولها في البناء واما الالات المعدة للبناء
قبل اثباتها من الحجر والاجر واللبن والجذوع وامثالها فلا يدخل فيها وجهه ظ واما ما كان من هذه الالات مثبتة ثم انتقضت فمقتضى الاصل عدم
الدخول ولكن التصريح في الاخبار بدخول النقض يدخلها والاحتياط في كثير من هذه مطلوب ك يدخل في الاشجار الكبير منها والصغير والكروم منها
ترث الزوجة من الزرع والثمار ح ولما الزرع الذي لم يحصد والثمر الذي لم يجن والعلف والبذر المزروع فلا يدخل فيها والزوجة ترث من اعيانها للاصل وعدم صدق الاسم وعلى هذا
فاذا كان الثمر غير منضوج والزرع غير بالغ حد الحصاد فهل يجب على الورثة ابقاؤها الى اوان بلوغها ام لا بل لهم امرها باخذ حصتها او الابقاء مع اخذ اجرة
وليس الاقوى ان لها الابقاء واعطاء اجرة الارض محمد الارض والشجر اختار في المسالك الاول والظاهر هو الثاني لان الارض والشجر صار ملكا للورثة والناس مسلطون على اموالهم ولا ينافيه نفي
الضرر اذ لا يحصل بذلك ضرر عليها الان مالها من الثمر والزرع انما هو على هذا النحو ح فلو فصلت مدة بين موت المورث والتقسيم وكانت الثمار او
الزروع كائنة على حالها فيكون للورثة مطالبة اجرة المثل هـ تحرم الزوجة من اراضي الانهار والقنوات والابار لصدق الاسم واما مياهها فان خرجت
بعد الموت فلا ترث منها لتبعيتها للارض وعدم كونها من متروكات الميت وما خرجت قبله وبقيت فيها فترث من عينها لعدم دخولها في شيء مما
تحرم من عينها وقيمتها او من عينها و لو كان للزوج بيت فوقاني وكان تحته من غيره فالظاهر توريثها من قيمة جميع البيت حيطانه وسقفه وارضه
لكونه بناء محضا ولو خرب البيت الفوقاني وبقي هواؤه فالظاهر توريثها من عين الهواء لعدم صدق الارض والبناء وعدم توريثها من الهواء اذا
كان هواء دار لكونه تابعا للارض ولا ارض هنا ز لو استاجر الزوج دارا او ارضا ومات قبل تمام المدة وقلنا بعدم بطلان الاجارة فالزوجة شريكة
مع سائر الورثة في الانتفاع لان المخلف من الزوج ليس نفس الارض ح بل الانتفاع بها فلا دليل على حرمانها ح هل يقوم الابنية والطواحين وامثالها
حال كونها مجتمعة باقية على هيئاتها البنائية ام يقدر انفكاكها فيقوم الاجر منفردا والجص كذلك واللبن كذلك الظاهر هو الاول كما صرح به بعضهم بل هو
الظاهر من كلام الاصحاب في بيان كيفية التقويم والحاصل ان البناء يقوم على حاله والدليل عليه تصريح كثير من الاخبار كالثامن والعاشر والحادي
عشر والثالث عشر والخامس عشر والسابع عشر بان لهن قيمة البناء والبناء هو الهيئة الاجتماعية الكائنة في الارض والظاهر ان الشجر ايضا كذلك

في بيان عدم الفرق بين ما يكون الارض مسكونا ام لا

في ان ارث الزوجة منفعة عين الارض مع سائر الورثة

كذلك

في تعيين القيمة كيفية التقويم

كما صرح في المسالك والكفاية فيقوم مستحقا لكونه قائما في الارض لان الشجرة انما هو ح وعلى هذا لو فرض ان الارض لم يكن لها بدون الشجر قيمة لم ينقص عن قيمة
الشجر شيء مطلقا بل يقوم البناء والشجر الكائن في الارض مع الكون فيها كذلك مع ملاحظة اجرة للارض ويقومان كذلك بدون ملاحظتها بل يقوم مستحق
البقاء في الارض مجانا الى ان يفنى صرح جمع بالثاني وهو ظاهر المسالك واستحسنه في الكفاية وهو الاظهر لاطلاق الاخبار ولانه الظاهر المتبادر من قيمة
البناء والشجر بالان الاول يوجب نقصانا في القيمة فلا يكون ما يعطى ربع قيمة البناء والشجر ثم الطريق في كيفية التقويم ان يقوم ارض فارغة ثم يفرض اشتغالها
بما يريد تقويمه من الشجر والبناء ثانيا وتعطى المرءة الربع او الثمن من قيمته ما عدا الارض من ذلك او يقوم الارض التي فيها الشجر والبناء على تقدير فراغها ثم
يقوم المجموع ويطرح القيمة الاولى عن الثانية ويعطى الربع او الثمن من الباقي و هل اعطاء الورثة القيمة على سبيل الرخصة ام لا بل يجب عليهم اعطائها و تظهر
الفائدة فيما لو امتنعت الزوجة الا من اخذ القيمة واراد الوارث اعطاء العين ذهب الشهيد الثاني في المسالك والروضة والصيمري والمحقق الثاني الى الثاني
واستقربه في الكفاية الاول واختاره جمع من المتاخرين والحق هو الثاني لانه المستفاد من اللام الظاهرة في الاختصاص والتمليك سيما في المواريث
المذكورة في قوله لهن كما في التاسع والعاشر والحادي عشر او في قوله للمرءة كما في الرابع عشر ولانه مقتضى كون القيمة ارثا لها كما في الثامن والخامس عشر والسادس
عشر ولانه المفهوم من الحصر بالاستثناء في قوله الا ان يقوم او الا قيمته فلان كما في الخامس والسادس عشر والسابع ولانه مدلول الجمل المصرح بنفي الرابع عشر
بل هو الظاهر من قوله يقوم او لكن يقوم كما في باقي الاخبار ولو منع ظهوره فيكون محتملا للامرين مجملا فيجب حمله على المبين احتجوا بان العلة المذكورة في الاخبار
لذلك انما هو لئلا تضرر الورثة فاذا رضي الوارث بالضرر او كان ضرره في القيمة فلا يستفاد حكمه من الاخبار وبان ورود اخبار الحرمان في مقام توهم تعين
العين فلا يفيد سوى اباحة القيمة وسبيلها سبيل الاوامر الواردة مورد توهم الحظر وبان ذلك يوجب بقاء عمومات ارثها على عمومها بالنسبة الى الابنية
والالات والاشجار من دون ارتكاب تخصيص فيها بل يكون الرخصة في التقويم حكما اخر غير مناف للاول ثابتا بالاخبار وذلك كرخصة مالك النصاب
في الغلات في شراء قدر الزكاة منها واعطاء القيمة فانه لا ينافي تعلق حق الفقراء بالعين ولا يوجب التخصيص فيما يدل عليه والحاصل انه يكون
العين مختصة بها ولكن جوز الشارع الابتياع القهري و اعطاء القيمة والجواب اما عن الاول فبان اكثر الاخبار الصحيحة خالية عن ذكر التعليل مع ان التعليل
كما يصلح علة للوجوب ايض وتخلف العلة في النادر بان لا يتضرر الورثة غير ضائر لان الحكم على الغالب وعن الثاني بانه تم بل نقول ورود الاخبار في مقام بيان الحكم
بل الظاهر ورودها في مقام توهم الحرمان عن القيمة ايضا وعن الثالث انا لو سلمنا ان الرخصة لا يوجب التخصيص في العمومات المذكورة لكنها يوجب خلاف اصل
اخر هو الابتياع القهري اذ بدونه لا معنى لعدم ارتكاب التخصيص في العمومات على انا لو قلنا بوجوب الابتياع القهري لا ينفي التخصيص على المختار ايض هذا
كله مع ان ارتكاب التخصيص في العمومات مما لا مفر منه ايض باعتبار قوله في الاحاديث المتكثرة لا يرثن من العقار وعلى الابنية فتامل ب لو لم يملك الوارث
شيئا سوى الارض والابنية المخلفة يجب عليه اعطاء قيمة الابنية ومثلها من نفسها او نفس الاراضي او بيعها بغير الزوجة وباخذ الثمن ويعطيها اياها او
الوجه واضح واخذ البناء والارض ح لا ينافي عموم توريثها لعدم كون الاخذ من باب التوريث ج لو تلف البناء او الشجر بعد الموت قبل التقسيم و
التقويم فهل يسقط من قيمته حق الزوجة او لا الظاهر هو الثاني لان بمجرد الموت انتقل العين الى الوارث واستحقت الزوجة القيمة وتلف مال لاحد
لا يوجب سقوط حق الاخر مع ان الاصل بقاؤه وهكذا لو غصبه غاصب بل الظاهر من الاخبار تعلق القيمة بذمة الورثة دون التركة بمعنى انه يجب عليهم اعطاء
القيمة من اينما ارادوا و شاؤا ويدل عليه ايض عدم تسلط الزوجة على المطالبة من اموال الخاصة من التركة او غيرها وايض مدلول الاخبار وجوب اعطاء
القيمة ولا وجوب الا متعلقا بمكلف وليس هنا احد يتعلق به الا الورثة اجماعا والاصل عدم وجوب الاعطاء من مال العين فيجب عليهم اصل الاعطاء
وهو المطلوب د يظهر من هذين الفرعين انه لو لم يخلف الميت سوى اشجار او ابنية بان يكون اراضيها موقوفة او ملكا للغير وتلفت تلك الاشجار و
الابنية بعد موته ولو بساعة او غصبت كان للزوجة مطالبة حقها من القيمة من الورثة لو كانوا موسرين وبعد الايسار ان كانوا معسرين وهو كذلك
ه لو قلنا بالفرق بين ذات الولد وغيرها واجتمعتا فظاهر كلام جماعة بل صريحه ان ذات الولد ترث كمال الثمن من الاراضي والابنية والاشجار و
يعطى الاخرى نصف ثمن قيمة الابنية والاشجار ويجب الاعطاء على ذات الولد دون غيرها من الورثة وفيه تامل والظاهر ان ثمن غير الاراضي والابنية
والاشجار لهما معا و كمال الثمن من الاراضي والابنية والاشجار لذات الولد وكمال الثمن من قيمة الابنية والاشجار لغير ذات الولد والقيمة على الورثة
الذين منهم ذات الولد وما استدلوا به على ان لذات الولد كمال الثمن يدل مثله على ان لغيرها كمال القيمة فلا وجه للفرق والحاصل انه ثبت بايات ارث
الزوجة ورواياته ان لها الثمن من غير العقار مع الولد ولها ثمن قيمة الابنية والاشجار مطلقا واذا لم يكن ذات ولد ومقتضاها ثبوته لكل واحدة
من الزوجات المتعددة ولكن دل الاجماع والروايات المتقدمة على ان الزوجات المتعددة شركاء في الثمن وثبوت الاجماع ودلالة الروايات فيما نحن فيه ثم
فيكون على اصل المقتضى فلا يكون فيه شركة بل يكون لذات الولد ثمن اعيان الابنية والاشجار ولغير ذات الولد ثمن قيمتها واما وجدان القيمة على
جميع الورثة دون ذات الولد خاصة فلعدم الدليل على الاختصاص وتبادر تعلق القيمة على من يجوز التقويم والكائن له هو جميع الورثة دون ذات
الولد خاصة وانما هي تجويز نصيبها فقط بل من هذا يظهر وجه لانها على غير ذات الولد من سائر الورثة فتامل **المسألة السابعة**
قد عرفت ان ثبوت التوارث بين الزوجين غير مشروط بالدخول وقد استثني من ذلك صورة واحدة وهي ما لو تزوجها مريضا ولم يدخل بها فمات
في مرضه فالحق المعروف من مذهب الاصحاب كما في الكفاية انها لا ترث وفي المسالك جزم الاكثر بالحكم من غير ان يذكروا فيه خلافا ولا اشكالا وظاهر

فيقوم؟

وانه هل اعطاء الورثة للقيمة على سبيل الرخصة ام لا

في انه لو تلف البناء او الشجر بعد الموت وقبل التقسيم فهل يسقط حق الزوجة ام لا

في شرط ثبوت التوارث بين الزوجين

في بيان الاخبار الواردة في عدم اشتراط التوارث بين الزوجين بالدخول

السرائر كصريح التذكرة دعوى الاجماع عليه وقيل بل لا يكاد يتحقق فيه خلاف ونسبه في الشرائع الى الرواية وفي الدروس الى المشهور وهما مشعران بالتردد
ولكنهما صرحا بالنفي في فع واللمعة المتاخرين عن الاولين فهو رجوع وجزم منهما بالحكم نعم ظاهر الفرائض النصيرية التردد وعن ح الايضاح استظهار امكان
ان يراد بالدخول ان يدخل عليه ليتخذ مهره ويتصاحبه وتمرضه وان لم يطأها لنا بعد ظاهر الاجماع صحيحة الحناط عن رجل تزوج في مرضه فقال اذا دخل بها
فمات في مرضه ورثته وان لم يدخل بها لم ترثه ونكاحه باطل وصحيحة زرارة ليس للمريض ان يطلق وله ان يتزوج فان هو تزوج ودخل بها فهو جائز وان
لم يدخل بها حتى مات في مرضه فنكاحه باطل ولا مهر لها ولا ميراث وموثقة عبيد بن زرارة وابن بكير المجمع على تصحيح ما يصح عنه عن المريض اله ان يطلق
امرأته في تلك الحال قال لا ولكن له ان يتزوج ان شاء فان دخل بها ورثته وان لم يدخل بها فنكاحه بط وظاهر ان المراد ببطلان العقد في تلك الاخبار
طريان المزيل عليه فيكون في حكم المتزلزل المشروط لزومه بالدخول او البرء بل في حكم اللازم الطاري عليه الفسخ لا البطلان وعدم صحة العقد حقيقة
كما حكي عن ح الايضاح لتصريح صدور الاخيرين بالجواز مضافا الى روايات عديدة اخرى دالة على جواز نكاح المريض ولانه لولا الصحة لزم عدم جواز وطيه
لها في المرض بل بعد البرء ايضا بذلك العقد مع انه خلاف المجمع عليه المصرح به في تلك الاخبار وغيرها وح فلا ينافي ذلك موثقة محمد عن الرجل يحضره
الموت فيبعث الى جاره فيزوجه ابنته على الف درهم ايجوز نكاحه قال نعم على انه يمكن ارجاع البارز في يزوجه الى الجار ثم لكون هذه الاخبار صحيحة خاصة
معمولا بها بل معتضدا بالاجماع يجب تقديمها على عمومات ارث الزوجة من الكتاب والسنة فلا وجه لقول صاحب الكفاية بعد ذكر ان هذه الاخبار
معارضة بعموم الاخبار الكثيرة فللتامل طريق الى الحكم المذكور واما عمومات جواز نكاح المريض فلا ينافي تلك الاخبار مطلقا وقد عرفت وجهه واما ما تقدم
من ح الايضاح فهو ضعيف غايته ولا يحمله الاخبار بالمرة وهو لم يفرق بين دخل بها ودخلت به والمصرح به في الاخبار الاول فروع ا لو برء من هذا
المرض ومات بمرض اخر قبل الدخول ففي عدم توريثها اشكال من حيث مخالفته للاصل والاستصحاب والعمومات ومن اطلاق الموثقة والظاهر المصرح به في
كلام جماعة بل المراعي على مصرح بخلافه هو التوريث لان المتبادر من الموثقة ايض هو الموت في هذا المرض وايض قوله فيها وان لم يدخل بها فنكاحه بط
محتاج الى تقدير لقطعا لعدم البطلان بمجرد عدم الدخول وان كان حيا لجواز الدخول كلما كان حيا والمقدر اما هو الموت مطلقا او الموت في هذا
المرض والاول وان كان اقل تقديرا ولكن في التقدير يتبع القرينة والتقييد في الصحيحين قرينة ظاهرة على ان المقدر على هو المفيد دون المطلق ب لو مات
في هذا المرض ولكن لا بسببه بل بمرض اخر او بسبب غير المرض كغرق او حرق او الهدم عليه ففي توريثها وعدمه احتمالان من اطلاق الاخبار وكون لفظة في
حقيقة في الظرفية فيصدق الموت في المرض وان كان بسبب اخر ومن مخالفة الحكم للاصل وتبادر ارادة السببية هنا ولكل وجه والمسئلة محل اشكال
ج هل يشترط ان يكون المرض مهلكا عادة ام لا فيه وجهان وقد مر تفصيله في كتاب الوصايا وكذا بيان ما لو حصل مرض اخر واشتركا في الهلاك او انجر هذا
المرض الى مرض اخر ومات بالاخر او زاد هذا المرض ومات بالازدياد او مات وحصل الشك في برئه قبل الموت من المرض الاول وساير ما يتعلق
بالمقام د لا يلحق بالعقد الزوجة في مرض الموت وان وقع الطلاق في المرض اذا كان قد برء منه للاصل وبطلان القياس ه لو ماتت هي في مرضه قبل
الدخول فاستشكل في المسالك والكفاية وظ القواعد والايضاح التردد والحق انه يرثها للاصل والاستصحاب والعمومات قيل العقد متزلزل ولو كان
بحيث يترتب جملة الاحكام عليه موقوفة على الدخول او البرء قلنا التزلزل مم بل هو عقد لازم ينفسخ فلا ينفسخ الا بما نص عليه الشارع فان الاصل في
عقد النكاح اللزوم والاصل في العقد الصحيح اللازم ترتب جميع اثاره عليه ولو سلم التزلزل فانما هو باعتبار موت الزوج في مرضه قبل الزوجة لا مطلقا وهو منفي فيما نحن فيه
بل تحققه مستحيل لتحقق موت الزوجة اولا فيلزم وفائدته ترتب الاثار اللاحقة بعد الموت عليه المسئلة الثامنة قد عرفت ان المطلقة بالطلاق البائن لا
ترث الزوج وقد استثني من ذلك صورة واحدة وهي ما اذا كان الزوج حين الطلاق مريضا فانها ترثه الى سنة ولا يرثها والاصل في ذلك الاجماع والروايات
المستفيضة وقد تقدم الكلام في هذه المسئلة في كتاب الطلاق في مسئلة طلاق المريض المسئلة التاسعة في ثبوت التوارث بين الزوج والمتمتع بها
اقوال اربعة احدها التوارث مطلقا حتى لو شرط اسقوطه بطل الشرط وثانيها عدم التوارث مطلقا شرطا ام لم يشترط او شرط العدم وثالثها انهما يتوارثان ما لم
يشترط العدم ورابعها ان اصل العقد لا يقتضي التوارث مطلقا بل مع اشتراطه فاذا اشترط ثبت تبعا للشرط وقد تقدم تفصيل المسئلة في كتاب النكاح
في احكام عقد التمتع المسئلة العاشرة اذا ماتت الزوجة عن زوج ولم يكن هناك مناسب ولا مسابب كان المال كله له نصفه بالفرض ونصفه بالرد
ولا اعرف في ذلك خلافا ونقل عليه الاجماع الشيخان في الاعلام والايجاز والاستبصار والمبسوط والسيدان في الغنية والانتصار والحلي والفاضل في السرائر و
المختلف والشهيد الثاني في المسالك وفي المهذب نفي الخلاف عنه ويدل عليه مضافا الى الاجماع الاخبار المستفيضة من الصحاح وغيرها كصحيحة محمد بن
قيس في امرأة توفيت ولم يعلم لها احد ولها زوج قال الميراث كله لزوجها وصحيحة ابي بصير قال كنت عند ابي عبد الله فدعى بالجامعة فنظر فيها فاذا فيها
امرأة هلكت وتركت زوجها لا وارث لها غيره فله المال كله وموثقته قال قرء على ابو عبد الله فرائض علي ع فاذا فيها الزوج يحوز المال اذا لم يكن غيره وصحيحة
الاخرى رجل مات وترك امرأته قال المال لها قلت امرأة ماتت وتركت زوجها قال المال له وروايته قال قرء على ابو جعفر ع في الفرائض امرأة توفيت
وتركت زوجها قال المال للزوج ورجل توفي وترك امرأته قال للمرأة الربع وما بقي فللامام والثالثة في امرأة توفيت وتركت زوجها قال المال للزوج يعني
اذا لم يكن لها وارث غيره والرابعة عن المرأة تموت ولا تترك وارثا غير زوجها قال الميراث كله له والخامسة امرأة هلكت وتركت زوجها قال المال كله للزوج
وموثقته مثلي امرأة تركت زوجها قال المال كله له اذا لم يكن لها وارث غيره والطعن في الاربعة الاولى باشتراك محمد بن قيس وابي بصير ضعيف لعدم الاعتبار بالاشتراك

ما لو كان المرض مهلكا ام مرضا اخر

الصحيح

ذلك

كتاب الفرائض والمواريث

ذلك بعد وجود الخبر في الاصول المعتبرة عند اصحابنا انهما ليسا ضعيفين ايضا اما الاول فلانه روى عنه عاصم وكلما كان هو الراوي عن محمد بن قيس فهو ابو عبد الله
البجلي الثقة واما الثاني فلان اشتراك ابي بصير بين الثقة وغيره انما هو في غير ما كان راويا عن ابي عبد الله كما بينا في موضعه وقد نسب الى ظاهر الديلمي عدم
الرد عليه بل هو للامام وظاهر الايضاح القول به من غير ايضا ويحتج له بظاهر الاية الدالة على ان له النصف مع عدم الولد الشامل لوجود وارث اخر وعدمه
وباصالة عدم الرد فان الاصل فيما زاد اولى الارحام والرحم منتفية عن الزوج من حيث هو زوج وبموثقة جميل عن الصادق ع قال لا يكون رد على زوج ولا
على زوجة والجواب ان العمل بالاصل والاطلاق والعموم عند عدم الرافع والمقيد والمخصص وهي هنا موجودة فيها يدفع الاصل ويقيد اطلاق ظاهر الاية
بوجود وارث اخر ويخصص عموم الموثقة مع انها لا يقاوم الاخبار المتقدمة لوجوه عديدة على ان حملها على التقية ممكن لموافقته لمذهب العامة كما صرح
به في الانتصار ٢ **الحادية عشر** اذا مات عن زوجة كذلك فقيل بعدم الرد عليها مطلقا بل لها الربع خاصة والباقي للامام ذهب اليه السيد — المسئلة
والشيخ في الايجاز والصدوقان في الرسالة والمقنع والديلمي والحلبي والقاضي والحلي والمحقق والفاضل في المختلف وولده ومعظم الطبقة الثالثة ودعوى
الشهرة عليه متكررة وظاهر الانتصار والسرائر دعوى الاجماع عليه والرد عليها كذلك نسب الى ظاهر المفيد حيث قال اذا لم يوجد مع الازواج قريب ولا
نسيب للميت رد باقي التركة على الازواج وهو غير ظاهر فيما نسب اليه لاحتمال ان يريد بالازواج الرجال وتاكيد هذا الاحتمال بان لفظ المشترك لا يجوز استعماله
في جميع معانيه حقيقة بل مجازا والاصل عدمه كما في التنقيح باطل كما لا يخفى والتفصيل بالرد عليها حال الغيبة دون الحضور اختاره في الفقيه والجامع والتحرير
واللمعة وفي النهاية انه قريب من الصواب ونسب الى ظاهر التهذيب ايضا وليس كذلك وظاهر القواعد والارشاد والدروس التردد واستشكل في الكفاية وان
رجح الاول والحق هو الاول للاصل والمستفيضة من الاخبار المعتضدة بالشهرة العظيمة والاجماعات المنقولة وبرواية العبدي التي شهد الفضل بصحتها
المتضمنة لقوله ع ولا تزاد المرأة على الربع ولا تنقص من الثمن فمن تلك الاخبار رواية موسى بن بكر عن زرارة الطويلة وفيها ولا يرد على المرأة شيء وقول
الصادق ع في موثقة جميل المتقدمة لا يكون رد على زوج ولا على زوجة ورواية ابي بصير الاوليين المتقدمتين ورواية الاخرى في رجل توفي وترك
امرأته قال للمرأة الربع وما بقي فللامام ورواية محمد بن مروان في رجل مات وترك امرأته قال للمرأة الربع وما بقي فللامام ورواية محمد بن نعيم الصحاف قال
مات محمد بن ابي عمير بياع السابري واوصى الي وترك امرأة لم يترك وارثا غيرها فكتبنا الى العبد الصالح عليه السلام فكتب الي اعط المرأة الربع و
احمل الباقي الينا وقول الرضا ع في فقهه فاذا ترك الرجل امرأته فللمرأة الربع وما بقي فللقرابة ان كان له قرابة وان لم يكن احد جعل ما بقي لامام المسلمين
وتوهم الاختصاص بحال الحضور في غير الاوليين لوقوع السؤال في اكثرها بلفظ الماضي باطل جدا لانها ظاهرة في السؤال عن الوقائع الفرضية ويراد
القواعد الكلية مع ان الجواب فيها عام وخصوص السؤال لو كان لا يدل على خصوص الجواب مع ان رواية ابي بصير المتقدمة اولا حكايتها الحكم المذكور
عن صحيفة الفرائض التي تضمنت الاحكام على سبيل القاعدة الكلية قطعا بل عبارة فقه الرضا صريح فيه حيث اتى باداة الشرط المفيدة للعموم وقيل
يستدل له ايضا بصحيحة علي بن مهزيار قال كتب محمد بن حمزة العلوي الى ابي جعفر الثاني ع مولى لك اوصى الي بمائة درهم وكنت اسمعه يقول كل شيء هو لي فهو لمولاي
فمات وتركها ولم يأمر فيها بشيء وله امرأتان اما واحدة فلا اعرف لها موضعا الساعة والاخرى بقم ما الذي تأمر في هذه المائة درهم فكتب الي انظر ان تدفع هذه
الدراهم الى زوجتي الرجل وحقهما من ذلك الثمن ان كان له ولد وان لم يكن له ولد فالربع وتصدق بالباقي على من تعرف ان له اليه حاجة ورد بان الظاهر
من اقراره ان المائة له ع فحكم فيه بما يشاء وامره باعطاء الزوجتين لا يدل على انه لارث وفيه ان ظاهر قوله وحقهما مع ضميمة التفصيل الذي هو مقتضى
الارث ان الاعطاء على سبيل الارث والاستحقاق وعدم الاخذ باقراره يمكن ان يكون لاجل عدم ثبوته عنده او لعلمه بانه ليس من ماله فمن يرد ان الكلام انما
هو فيما اذا لم يكن على الامام وارث سوى الزوجة وصريح الصحيحة ان الامام كان مولى الميت فهي خارجة عن محل النزاع وللثاني صحيحة ابي بصير الثانية المتقدمة
ورواها في الفقيه بطريق موثق عن ابي عبد الله ع بادنى تغيير وفيها في امرأة ماتت وتركت زوجها قال المال كله له قلت فالرجل يموت ويترك
امرأته قال المال لها وفيها مع كونها اعم مطلقا بما مر لاطلاق الامرأة بالنسبة الى ذات القرابة وغيرها والمال بالنسبة الى الربع وغيره واحتمال كون اللام
في المال للعهد ورد بما ليس انس له لفظ كله مع ذكره في جانب الزوج متعارضة مع الاخبار المتقدمة الراجحة عليها بموافقة الاصل والكتاب وعمل
الاصحاب شاذة جدا كما في الـ ... وعن الانتصار والسرائر لا حجية فيها اصلا والثالث الجمع بين الاخبار بحمل الصحيحة على حال الغيبة والسابقة على حال الحضور
وقد يؤيد ذلك بما مر من التعبير في اكثر الاخبار عدم الرد بلفظ الماضي الدال على وقوع حال السؤال الذي هو حال الحضور وفيه ان كل جمع ليس مما يمكن
القول به بل لا بد فيه من شاهد شرعي وهو هنا مفقود والاتيان بلفظ الماضي مشترك مع انه لا ماضي في رواية موسى وموثقة جميل بل الرضوي ايضا و
لذا قال الحلي ما قرره شيخنا ابعد مما بين المشرق والمغرب وهو كذلك سيما مع امكان الجمع بنوع اخر له شاهد كما فعله الشيخ وهو جمع بحمل الصحيحة على كون المرأة
ذات قرابة مستشهدا بصحيحة الفضل في رجل مات وترك امرأة قرابة ليس له قرابة غيرها قال يدفع المال كله اليها مع ان السؤال في الصحيحة انما وقع عن الـ...
فيكفيه ترك الجواب فيما يحتاج اليه عاجلا او يجيء على حال الغيبة الامام المتأخرة عن الجواب بازيد من مائة وخمسين سنة من دون اشعار بالاختصاص

الفصل الثاني في ولاء العتق وفيه مسائل المسئلة الاولى ولاء العتق من اسباب الارث في الجملة باجماع الامة والسنة المستفيضة
بل كادت المتواترة من طرق العامة والخاصة منها رواية السكوني الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب وصحيحتا الحلبي ومحمد والعيص وفيهما الولاء لمن اعتق
وموثقة العيص وفيها فان الولاء لمن اعتق وصحيحة هشام اذا والى الرجل الرجل فله ميراثه وعليه معقلته والمعقلة دية جناية الخطأ وصحيحة الكافي في

في ولاء العتق

امراة اعتقت رجلا لمن ولاؤه ولمن ميراثه قال للذي اعتقه الا ان يكون له وارث غيرها ونحوها صحيحة الحلبي الى غير ذلك مما ياتي جملة منها في طي المسائل
الاتية والاستدلال بالحسنة الاولى وان كان موقوفا على ثبوت ترتب الارث على الولاء مطلقا او تضمن الولاء مطلقا للتوريث وفي الاولى على عموم التشبيه
ايضا وكلاهما غير معلوم من حقيقة لغوية او شرعية الا ان اطباق الاصحاب على الاستدلال بها وفهمهم ذلك منها يكفي قرينة لارادة ذلك المعنى مضافا
الى الاحتجاج عمر بن يزيد في صحيحته بقول النبي صلى الله عليه وآله الولاء لمن اعتق على التوريث وتقرير الامام له بل ربما يستفاد ذلك من موثقة العيص
المذكورة ايضا بل يدل عليه صحيحة **الثانية** يختص التوريث بولاء العتق بالمعتق بكسر التاء المعبر عنه بالمنعم والمولى دون المعتق بالفتح المعبر عنه بالمنعم

في انه يختص التوريث بولاء العتق بالمعتق

عليه والعتيق ويستعمل فيه المولى ايضا بمعنى انه لا يتوارث بذلك السبب بين الجانبين كما كان في النسب بل يختص باحد الجانبين وهو المنعم فيرثه المنعم له دون
العكس على الحق المشهور كما صرح به جماعة بل عن قد والتنقيح الاجماع عليه وجعل في لك خلافه شاذا فالمحكي عن الاسكافي والصدوق في يه فقالا
بالتوارث من الجانبين لما بعد اصالة عدم توريث العتيق لانه امر شرعي يحتاج الى الدليل ولا دليل لاختصاص النصوص المثبتة لذلك الارث بارث المولى و
الحصر المستفاد من قوله في المستفيضة من الصحاح وغيرها الولاء لمن اعتق وانما الولاء لمن اعتق والتعليل المصرح به في رواية ثابت بن دينار عن السجاد ع
في حديث الحقوق فقال واما حق مولاك الذي انعمت عليه فان تعلم ان الله جعل عتقك له وسيلة اليه وحجابا لك من النار وان ثوابك في العاجل ميراثه اذا لم
يكن له رحم مكافاة لما انفقته من مالك وفي الآجل الجنة ولعل مستند المخالف ما قيل رواية السكوني المتقدمة وفيه ما اشير اليه من ان المشابهة لا يستلزم
اتحاد حكم المتشابهين في جميع الامور نعم لو دار الولاء بينهما توارثا لوجود السبب ومثل بعضهم له بما لو اشترى العتيق اب المولى فاعتقه فانطباقه على
المثل له نظر فان العتيق يرث اب مولاه دون نفسه ومثاله المطابق ما لو اسلم كافر اصلي فاشترى عبدا واعتقه ثم ارتد ولحق بدار الكفر فسبي واشتراه

في شرائط توارث المولى عن عتيقه وهي ثلثة

عتيقه واعتقه **الثالثة** يشترط ارث المولى عن عتيقه بشروط ثلثة **الشرط الاول** ان يكون العتق تبرعا فلا ولاء على من اعتقه لامر واجب ككفارة
او نذر او شبههما او انعتق لمثلة او تنكيل او عمى او اقعاد ونحوها او لولد لها عن المولى او لقرابة موجبة للعتق بلا خلاف فيه يعلم كما في لك وعن السرائر نفي الخلاف
فيه وعن الانتصار والغنية الاجماع عليه واستدل له بالاصل لظهور مثل قوله لمن اعتق وساير اخبار الباب المتضمنة للفظ الاعتاق في مباشرة العتق
وهو حسن لاخراج الانعتاق القهري دون المعتق لوجوبه ويدل على اشتراط التبرع وعدم حصول الولاء بالواجب منه صحيحة ابن رئاب عن السائبة
فقال انظروا في القرآن فما كان فيه فتحرير رقبة فتلك السائبة التي لا ولاء لاحد عليها الا الله فما كان ولاؤه لله فهو لرسول الله ص وما كان ولاؤه لرسول
الله ص فان ولاءه للامام وجنايته على الامام وميراثه له ومثلها رواية عمار بن ابي الاحوص وصحيحة العجلي عن رجل كان عليه عتق رقبة فمات من قبل ان
يعتق رقبة فانطلق ابنه فابتاع رجلا من كسبه فاعتقه عن ابيه وان المعتق اصاب بعد ذلك مالا ثم مات وتركه لمن يكون ميراثه فقال ان كانت
الرقبة التي كانت على ابيه في ظهار او شكر واجب عليه فان المعتق سائبة لا سبيل لاحد عليه وان كان توالى قبل ان يموت الى احد من المسلمين فضمن جنايته
وحدثه كان مولاه ووارثه ان لم يكن له وارث قريب يرثه قال وان لم يكن له توالى الى احد من المسلمين حتى مات فان ميراثه للامام امام المسلمين ان لم يكن له قريب
يرثه من المسلمين وان كانت الرقبة على ابيه تطوعا وقد كان ابوه امره ان يعتق عنه نسمة فان ولاء العتق هو ميراث لجميع ولد الميت من الرجال قال ويكون الذي
اشتراه واعتقه بامر ابيه كواحد من الورثة اذا لم يكن للمعتق قرابة من المسلمين احرار يرثونه قال وان كان ابنه الذي اشترى الرقبة واعتقها عن ابيه من ماله بعد
موت ابيه تطوعا منه من غير ان يكون ابوه امره بذلك فان ولاءه وميراثه للذي اشتراه من ماله فاعتقه عن ابيه اذا لم يكن للمعتق وارث من قرابته وقد يستدل ايضا
لذلك الحكم بالاخبار المتضمنة لان السائبة لا ولاء لاحد او لمولاه عليه وهو انما يتم لو كان معنى السائبة من اعتق في واجب ونحوه مقابل المعتق تطوعا واما اذا
كان معناها من لا ولاء لاحد عليها ولو بشرط او تبرع او غيرها فلا اذ يكون الاستدلال بها حينئذ مصادرة للمطلوب ويدل على اشتراط الاعتاق وعدم حصوله بالانعتاق
مضافا الى الاصل المتقدم ذكره صحيحة ابي بصير فيمن نكل بمملوكه انه حر ولا سبيل له عليه سائبة فيتولى الى من احب فاذا ضمن جريرته فهو يرثه خلافا في الاول للمحكي
عن الشيخ فاثبت الولاء في منذور العتق ايضا وله ايضا في فصل الكفارات من ط فاثبته للمعتق في الكفارات مع انه وافق المشهور في مواضع اخر منه ولعله
لعموم الولاء لمن اعتق وخصوص صحيحة ابن سنان عن الرجل يعتق الرجل في كفارة يمين او ظهار لمن يكون الولاء قال للذي يعتق والعموم مخصوص بما مر والخصوص
معارض لما مر ويجاب عنه بالشذوذ الموجب للاطراح وبمخالفة الاصل وموافقة العامة كما يستفاد عن الانتصار حيث نسب خلافها الى الفقهاء الاربعة مع
للمحكي عنه انها لا تنهض حجة عن عمومها ايضا وفي الثاني عن ط وابن حمزة في ام الولد فاثبتا الولاء لورثة مولاها بعد انعتاقها من نصيب ولدها وفيمن اعتق بالقرابة فاوجبا
الولاء لمن ملك احد اقربائه فانعتق عليه سواء ملكه باختيار او اضطرار واستدل الشيخ للاول بالاجماع واحتجا للثاني بموثقة سماعة في رجل يملك ذا رحمه
هل يصلح له ان يبيعه او يستعبده قال لا يصلح ان يبيعه ولا يتخذه عبدا وهو مولاه واخوه في الدين وايهما مات ورثه صاحبه الا ان يكون له وارث اقرب اليه
منه والاجماع مردود بالمنع والمعارضة مع الاكثر والموثقة بعدم الدلالة لان الظاهر ان المراد بالارث فيه الارث الحاصل بالقرابة دون الولاء والا لم

في انه اذا حصل الشك في العتق يعمل بالاصل في هذا المقام

يحكم بالتوارث **فرع** لو حصل الشك في العتق انه سائبة او مولى عليه ولم يكن طريق الى ثبوت احد الطرفين يعمل فيه بالاصل والاستصحاب وبعده
الاستصحاب المزيل لو تعارض الاستصحابان فلو شك في انه تبرع او في امر واجب مع عدم العلم بوجوب عتق على المنعم فالاصل عدم الوجوب ولو علم وجوبه
لم يعلم انه اعتق لذلك الواجب ام تبرع فالاصل عدم ملاحظة الوجوب في قصد العتق فانه امر زائد على اصله والاصل عدمه ولو شك في انه لمثلة او تنكيل
مع صدوره من المولى وشك في تقديم العتق عليه ام حصوله فالاصل عدم تحقق عتق قبله ولو كان العتيق اعمى او مقعدا وشك في حصوله حال الرقية حتى

كتاب الفرائض في المواريث

يكون سائبة او بعد عتقه تبرعا حتى يكون مولى عليه فالاصل عدم تحقق عتق سابق وهكذا **الشرط الثاني** ان لا يتبرء المنعم من ضمان جريرته وجنايته
فلو تبرء منه وشرط سقوط الضمان انتفى الولاء والميراث بالاجماع كما ذكره جماعة والمستفيضة من الاخبار كصحيح ابن سنان من اعتق رجلا سائبة فليس عليه من
جريرته شيء وليس له من ميراثه شيء وليشهد على ذلك وقريبة منها الاخرى والثالثة من اعتق عبدا سائبة انه لا ولاء لموالية عليه فان شاء توالى الى رجل
من المسلمين فليشهد انه ضمن جريرته وكل حدث يلزمه فاذا فعل ذلك يرثه وان لم يفعل ذلك كان ميراثه يرد على امام المسلمين والرابعة وفيها اذا اعتق
المملوك سائبة انه لا ولاء عليه لاحد ان كره ذلك ولا يرثه الا من احب ان يرثه فان احب ان يرثه ولي نعمته او غيره فليشهد رجلين بضمان ما ينوبه لكل جريرة
جرها او حدث فان لم يفعل السيد ذلك ولا يتوالى الى احد فان ميراثه يرد الى امام المسلمين وموثقة ابي بصير السائبة ليس لاحد عليها سبيل فان والى احد
فميراثه له وجريرته عليه واما صيرورة العبد سائبة بالتبري المذكور فيدل عليه حسنة ابي الربيع عن السائبة فقال هو الرجل يعتق غلامه ثم يقول له اذهب حيث
شئت ليس لي من ميراثك شيء ولا علي من جريرتك شيء وليشهد على ذلك شاهدين ومقتضى الحسنة توقف صيرورته سائبة على ذكر عدم الميراث وعدم ضمان
الجريرة معا المذكور في كلام الاصحاب هو الاخير فقط وهل يشترط كون التبري حال الاعتاق او يكفي وقوعه بعده ظاهر الاكثر وصريح جماعة الاول اقتصارا
في تخصيص عموم الولاء لمن اعتق على مورد اليقين ويشعر عبارة التحرير بوجود قول بالثاني ويستأنس له باطلاق التبري في الحسنة سيما مع عطفه على
يعتق بلفظة ثم فتدبر ويمكن ان يق ان مقتضى اطلاقها لو سلم ان مطلق السائبة يتحقق بذلك ومجرد ذلك لا يفيد الا اذا نفي الارث عن السائبة مطلقا
واكثر الاخبار المتقدمة على الحسنة النافية للارث انما يدل على نفي الارث عمن اعتق سائبة والمتبادر منه ان يجعل سائبة حال الاعتاق بل لا يتحقق العتق سائبة
الا ان يجعل كذلك حال الاعتاق كما لا يخفى ومقتضى عموم مفهوم الشرط فيها انه لو لم يجعل كذلك بل اعتق غير سائبة يورث منه وبه يقيد اطلاق موثقة ابي
بصير ايض وهل يشترط الاشهاد في التبري في سقوط الولاء فيه قولان والاكثر على العدم للاصل والشيخ والصدوق والاسكافي على الاشتراط للامر به في الروايات
المتقدمة وفيه انه لا دلالة للامر على الاشتراط اصلا فان هذا الامر ليس للوجوب الشرعي قطعا للانتفاء فهو اما للارشاد او للوجوب الشرطي فكما يمكن ان
يكون للارشاد لطريقة السقوط او اشتراطه حصول السقوط يمكن ان يكون للارشاد لطريقة الثبوت عند الحاكم او اشتراط ثبوته عنده بذلك **الشرط الثالث**
ان لا يكون للعتيق وارث مناسب فلو كان له وارث بسبب قريب او بعيد ذو فرض او غيره لم يرثه المنعم بالاجماع والمتواترة معنى من الاخبار وما يخالفه منها محمول
على التقية فان العامة في ذلك مخالفة كما يظهر من الاخبار المستفيضة ولو كان للعتيق زوج او زوجة فله نصيبه الاعلى بالاجماع للعمومات والباقي للمنعم مطلقا
على المشهور بل لا يعلم فيه مخالف سوى الحلبي في الزوج فرد عليه الباقي ومنع المنعم عن الارث معه خاصة ورد عليه بعمومات الولاء لمن اعتق وعمومات توريث المنعم
ولا يخفى انها معارضة بعمومات ارث الزوج كصحيح ابي بصير امرءة ماتت وتركت زوجها قال المال له ورواية امرءة هلكت وتركت زوجها قال المال كله للزوج
وغير ذلك فان قيل هي مقيدة بما اذا لم يكن وارث غيره بالتكثرة من الاخبار قلنا كذلك عمومات الولاء فانها ايض مقيدة بذلك كما مر في صحيحي الكناني والحلبي و
يمكن ان يقال ان الوارث المانع للمنعم مقيد في صحيحة الحلبي المتقدمة بالقرابة وبها يقيد سائر المطلقات وليس كذلك في طرف الزوج الا ان يقول ان اختصاص
القرابة بالنسبية غير معلومة فان الزوج ايضا من الاقرباء عرفا او يقول بان المتبادر الشايع من الوارث المنفي في طرف الزوج ايض هو غير المنعم من الاقرباء و
بالجملة لولا شذوذ قول الحلبي الظاهر في الاجماع على خلافه لكانت المسئلة محل الكلام والابرام **المسئلة الرابعة** اذا اجتمعت الشرائط ورث
المنعم المنعم له واختص بتمام تركته او الباقي عن نصيب احد الزوجين ان كان واحدا واشتركوا في المال ان كانوا اكثر يقتسمونه بينهم بالسوية مطلقا ذكورا كانوا
او اناثا او مختلفين بلا خلاف لان السبب في الارث هو الاعتاق فيتبع الحصة ولا ينظر الى الذكورة والانوثة ويدل على الحكم موثقة الساباطي في مكاتبة بين
شريكين يعتق احدهما نصيبه كيف يصنع الخادم قال يخدم الباقي يوما ويخدم نفسها يوما قلت فان ماتت وتركت مالا قال المال بينهما نصفان بين
الذي اعتق وبين الذي امسك **الخامسة** اذا فقد المنعم للعتيق ففي تعيين وارثه اقوال الاول انه يرثه اولاده مطلقا من غير فرق بين الذكر والانثى
رجلا كان المنعم او امرءة حكي عن الصدوق واستحسنه في يع ونسبه في اللمعة الى الشهرة واعجبه في ضه والثاني انه يرثه وارث المال مطلقا نقل عن العماني وجعله
مشهورا في المسالك والثالث انه يرثه اولاده الذكور دون الاناث رجلا كان المنعم او امرءة فان لم يكن له ذكور ورثه عصبته اي عاقلته الذين عليهم دية الجناية
خطاء نسب الى المفيد والرابع انه ان كان المنعم رجلا يرث الولاء اولاده مطلقا ذكورا كانوا او اناثا بل يرثه جميع ذوي انسابه على ترتيب النسب سوى
المتقربين بالام وان كان امرءة يرثه عصبتها دون اولاده مطلقا اختاره الشيخ في ف مدعيا عليه اجماع الفرقة وحكى ذلك عن السرائر ايضا و
استقربه في الكفاية ومال اليه بعض مشايخنا المعاصرين الا انهم بعضهم لم يذكروا سائر ذوي الانساب بعد الاولاد فيمكن ان يكونوا موافقين للمفيد
ايضا وان يكونوا مقتصرين على الاولاد فيكون هذا قولا اخر الخامس ان المنعم ان كان رجلا كان الولاء لاولاده الذكور خاصة ومع فقدهم لعصبته و
ان كان امرءة فلعصبتها وهو المحكي عن الشيخ في النهاية والايجاز والقاضي وابن حمزة وموضع من ف ولك وجماعة من المتأخرين بل عن التحرير وشرح يع للصيمري
انها الشهرة عليه **اقول** لا ينبغي الريب في اختصاص العصبة بالولاء اذا كان المنعم امرءة كما في القولين الاخيرين وهو المشهور لدلالة المعتبرة
كصحيحة محمد بن قيس قضى امير المؤمنين عليه السلام على امرءة اعتقت رجلا واشترطت ولائه ولها ابن فالحق ولائه لعصبتها الذين يعقلون عنه دون ولدها و
صحيحة يعقوب عن امرءة اعتقت مملوكا ثم ماتت قال يرجع الولاء الى بني ابيها وصحيحة ابي ولاد عن رجل اعتق جارية صغيرة لم تدرك وكانت امه قبل ان
تموت سألته ان يعتق عنها رقبة من مالها فاشتراها فاعتقها بعد ما ماتت امه لمن يكون ولاء المعتق قال يكون ولاؤها لاقرباء امه من قبل ابيها الخبر

في اشتراط ان لا يكون للعتيق وارث مناسب

في بيان اختصاص العصبة بالولاء

ان قال ولا يكون للذي اعتقها عن امه من ولائها شيء وهذه الاخبار صحيحة خالية عما يصلح للمعارضة موافقة للشهرة العظيمة بل في الاستبصار وعن ف

انه لا اختلاف فيه بين الطائفة وعن السرائر الاجماع عليه فلا اشكال فيها منفي بالمرة واما اذا كان المنعم رجلا فاختلف فيه الروايات فاستدل لمن خص الولاء

بالذكور وعلى اختصاصه بالذكور من اولاده دون الاناث بصحيحة العجلي المتقدمة في الشرط الاول من المسئلة الثالثة وبمكاتبة محمد بن عمر عن رجل مات وكان مولى

لرجل وقد مات مولاه قبله وللمولى ابن وبنات فسالته عن ميراث المولى فقال هو للرجال دون النساء وصحيحة محمد بن قيس في رجل حر رجلا فاشترط ولاءه فتوفى

الذي اعتق وليس له ولد الا النساء ثم توفي المولى وترك مالا وله عصبة فاحتق في ميراثه بنات مولاه والعصبة فقضى بميراثه للعصبة الذين يعقلون عنه اذا

احدث حدثا يكون فيه عقل واحتج من جعل الذكور والاناث شركاء فيه بموثقة العجلي مات مولى لحمزة بن عبد المطلب فدفع رسول الله صلى الله عليه وآله ميراثه الى بنت حمزة وحملها

على الصحاح المتقدمة بموافقتها العموم اولا ولمخالفتها للعامة كما صرح به شيخ الطائفة والحسن بن محمد بن سماعة الذي احد رواة الموثقة ويقول على بن الحسن

فضال ان تخصيص الرجال خلاف ما عليه اصحابنا وضعفه لا الاختصاص اما الصحيحة فلان الاستدلال بها انما يتم لو كان قوله من الرجال قيدا للولد مع انه يحتمل

ان يكون قيدا للميت واما المكاتبة فلكونها ضعيفة واما الصحيحة الاخيرة فلان العصبة المذكورة فيها يحتمل ان يكون للعتيق لا المنعم كما هو المدعى بل هو الظاهر

والاختلاف انما وقع بين بنات المنعم وعصبة العبد فخرج عما نحن فيه اقول كان ذلك حسنا لو كانت الموثقة في المطلوب صريحة ولكن صراحتها ممنوعة لكونها قضية

في واقعة فيمكن ان يكون دفع رسول الله صلى الله عليه وآله لانه مع فقد الذكور كان الولاء او الميراث للرسول فاعطاه من حقه او للعصبة ودفعه الرسول باذنهم واما الزعم

الاول معارضة باصالة عدم توريث بنت حمزة او يكون ذلك قبل نزول الفرائض كما احتمله في الفقيه وياتي في حديث اخر من احاديث بنت حمزة وعموم الولاء

لحمة ... بل الظاهر من قوله الاجماع ولا يوهب في اخر الرواية ان المشابهة في عدم قبول البيع والهبة وعلى هذا فيكون الحكم بتوريث النساء خاليا عن الدليل ولا ينفي عدم

دلالة الصحيحين جيدا لالة المكاتبة لانها ايضا حجة سيما مع اعتضادها بالشهرة بين المحققة والمحكية مع ان ما ذكروه احتمالا في الصحيحة الاولى خلاف الظاهر سيما

على ما في بعض النسخ حيث ان فيه بدل قوله فان ولاء المعتق هو ميراث لجميع ولد الميت من الرجال وظهر من ذلك ان الترجيح للقول الخامس من الاختصاص بالاولاد

الذكور واذا كان المنعم رجلا او بالعصبة اذا كان امرءة الا ان ما ذكر ارباب القول من اختصاص عصبة الرجال اذا فقد الذكور فلم يذكر له دليلا سوى صحيحة محمد

بن قيس الاخيرة وقد عرفت حالها ولذا احكم به جماعة منهم صاحب الكفاية فشركا الاخوات مع الاخوة بعد فقد الولد بل المتقرب بالام ايضا نعم لو قلنا باختصاص الرجال

بالارث بالولاء مطلقا دون النساء حتى الام كما قاله الاسكافي وله قوة يظهر دليل اختصاص العصبة مع فقد الولد كما استندوا السادسة المحكي عن توريث

النساء بالولاء مطلقا حتى الام وفاقا لابن الجنيد لصريح المكاتبة وقيل لظاهر صحيحة العجلي وتوهم عدم حجيتها للشذوذ وهذا القول غير جيد اذ ليست المسئلة مما

ثبت فيها الشذوذ وقولها للاجماع مركب غاية ما يمكن ادعاه نوع اشتهار وصر دفيه مع ان ظاهر من جعل الولاء للولد الذكور ثم العصبة ولم يتعرض للام كما في نفي عدم

توريث غير الولد والعصبة والاستدلال على توريث النساء بحديث اللحمة مردود بما مر من عدم ثبوت عموم المشابهة بل ظهورها في عدم البيع والهبة نعم قال

العماني ويروى عن امير المؤمنين عليه السلام والائمة من ولده انهم قالوا يقسم الدية على من احرز الميراث احرز الولاء وهذا مشهور متعالم انتهى وهذا حديث مرسل شامل

للنساء ولكنه عام بالنسبة الى ما ذكرنا فيجب تخصيصه ومنه يظهر وجه اخر للجواب عن حديث اللحمة وكذا يظهر الجواب عن عموم ما ارث النساء من الام والاخوات مما

يمكن تعميمه للمورد ايضا ان وجد ومن ذلك يظهر دليل الاختصاص بالعصبة بعد فقد الولد اذ لا يبقى غير العصبة لان كل من يتقرب بالام يمنع لان كل ذي رحم

بمنزلة الرحم الذي يجربه ولان لكل قريب نصيب من يتقرب به وكل انثى من المتقرب بالاب ايضا كذلك لعدم توريث النساء بالولاء فلم يبق الا العصبة السابعة

لا يرث بالولاء زوج ولا زوجة اما الاول فلما عرفت من ان ولاء المرءة مخصوص بعصبتها واما الثاني فلما مر من اختصاص الولاء بالرجال والمشهور كما قيل ان

الابوين يرثان بالولاء وقد عرفت ان الحق عدم توريث الام واما الاب فيرث على الاقوى لمرسلة العماني المتقدمة المنجبرة بقوله وهو مشهور ولعموم اخبار

في المكاتبة وبعض عمومات ارث الاب على ما قيل الخالية جميعا عن المعارض سوى ما ذكره في الكفاية في صورة وجود الولد الذكور من صحيحة العجلي المتقدمة

بقوله فان ولاء المعتق هو ميراث لجميع ولد الميت ونفي البعد عن العمل بها وفي دلالتها على التخصيص نظر لان كونه ميراثا لهم لا ينافي ارث غيرهم ايضا ولا يدل

على ان الوارث ينحصر فيهم الا بمفهوم اللقب ويظهر مما ذكر انه يشارك ايضا الولد غيره كما هو المشهور ولم يتعرض جماعة لكيفية التقسيم نعم صرح طائفة منهم شارح

المفاتيح بان له السدس مع الولد ولم اعثر على وجه له الا حديث اللحمة وقد عرفت ان دلالته غير تامة ولم اظفر في عمومات ارث الاب مع الولد بما يتم به هذا

ايضا ومقتضى ما ذكره بعضهم ان الاصل في الشركة التساوي كونها كذلك هنا ايضا وهو ايضا ضعيف كما مر فان ثبت اجماع مركب على التسديس فهو والا

فالمسئلة مشكلة جدا الثامنة يقوم اولاد الاولاد مقام الاولاد ولكن اذا اعدم اباؤهم وكذا قالوا من يرث الولاء من الجد والعصبات كثر بينهم

الارث بالنسب واستدل عليه بحديث اللحمة وقد مر عدم دلالته واستدل في الكفاية للحكم الاول بصحيحة العجلي ولعله مبني على صدق الولد على ولد الولد وفيه منع

فلو ثبت الاولى الاستدلال للحكمين بمرسلة العماني اما الاول فظاهر واما الثاني فلان المتاخر في الارث النسبي لا يحرز الميراث مع وجود المتقدم فكذلك

الولاء ويمكن الاستدلال له ايضا باطلاق صحيحة الكناسي المثبتة لمن هو اولى بالميت حيث قال ابنك اولى بك من ابن ابنك وابن ابنك اولى بك من اخيك الحديث

وظاهر جماعة كصريح المفاتيح ان التقسيم في هذه المراتب ايضا كتقسيم الارث النسبي وفيه الاشكال المتقدم ذكره التاسعة هل يورث الولاء

كما يورث به ام لا والمشهور الثاني لانه ليس مما يقبل النقل ولذا ورد في الاخبار انه لا يصح بيعه ولا هبته ولا شرطه في بيع فكذا ما يشبههما وفيه انه لا يلزم

من عدم صحة ما ذكر عدم توريثه كما في حق الشفعة والخيار وظاهر فخر وبعض والكفاية وبعض مشايخنا المعاصرين والمحكي عن فخر بل عن جماعة الاول وهو

في انه هل يورث الولاء كما يورث به ام لا

الاقرب

كتاب الفرائض والمواريث

الاقرب لظاهر الاخبار المستفيضة كصحيحة الحلبي والصحاح الثلث الواردة في اختصاص العصبة بولاء المرأة ومرسلة العماني المتقدمة جميعا ويظهر الفائدة فيما لو مات المنعم قبل العتيق وخلف وارثا تغير الوارث بعد موت العتيق كما لو مات المنعم عن ولدين ثم مات احدهما عن اولاد ثم العتيق فعلى المشهور يختص الارث بالولد الباقي وعلى الاقرب يشاركه اولاد الولد الميت **العاشرة** كما يرث المنعم ويورثه من عتيقه مع فقد النسب كذلك يرثون من اولاد عتيقه مع فقد النسب بلا خلاف فيه يعرف بل مطلقا كما قيل للصحاح المستفيضة منها صحيحة العيص عن رجل اشترى عبدا له اولاد من امرأة حرة فاعتقه قال ولاء ولده لمن اعتقه وغيرها من الاخبار وعلى هذا فلو مات رجل ولم يكن له وارث نسبي فميراثه لمن اعتقه وان لم يكن عتيقا فلمن اعتق اباه قبل وان لم يكن ابوه عتيقا فلمن اعتق جده وهكذا وحكم منعم الجد غير معلوم من النص فان ثبت اجماع والا ففيه كلام ولا ينافي ما ذكرنا ما في بعض الصحاح من نفي لفظ المولى عمن اعتق ابوه لانا نسلم انه ليس مولى حقيقيا وانما يجري عليه حكم الولاء بالنص فلو مات رجل لم يكن عتيقا وكان ابوه عتيقا لرجل وامه لآخر فالمشهور ان ارثه هو المنعم على ابيه دون من اعتق امه لصحيحة محمد بن قيس قضى امير المؤمنين عليه السلام في مكاتب اشترط عليه ولاؤه اذا اعتق فنكح وليدة لرجل آخر فولدت له ولدا فحرر ولده ثم توفي المكاتب فورثه ولده فاختلفوا في ولده من يرثه فالحق ولده بموالي ابيه **الحادية عشرة** المشهور بين الاصحاب بل كما قيل من غير خلاف يعرف بينهم انه اذا فقد المنعم وقرابته الوارثون للولاء يرثه منعم المنعم لو كان فان عدم فقرابة منعم المنعم على تفصيل قرابة المنعم فان فقد الجميع فمنعم اب المنعم ثم منعم هذا المنعم وهكذا كالاول ولم اعثر على نص فيه بل قيل ولا نص فيه وكانهم استنبطوه من حديث اللحمة وقد عرفت ما فيه

الفصل الثالث في ارث ولاء ضمان الجريرة اي الجناية فان من توالى غيره بان يضمن جنايات ذلك الغير ويثبت له ولاؤه يثبت له ميراثه قال في الكنز وهذا عقد كانت الجاهلية يتوارثون به دون الاقارب فاقرهم الله في صدر الاسلام ثم نسخ بالاسلام والهجرة فاذا كان للمسلم ولد لم يهاجر ورثه المهاجرون دون ولده ثم نسخ بالتوارث بالرحم والقرابة وعند الشافعي ان الارث لضمان الجريرة منسوخ مطلقا وعندنا انه باق على بعض الوجوه انتهى وظاهره دعوى الاجماع على الارث به في الجملة وقد ادعى الاجماع عليه كثير من الاصحاب منهم ابن زهرة والشهيد الثاني بل هو اجماع محقق فهو الدليل عليه مضافا الى الاخبار المستفيضة من الصحاح وغيرها وقد يستدل على جوازه ومشروعيته بل لزومه باية اوفوا بالعقود وفيه نظر ولذا ذهب الشيخ وابن حمزة وبعض من تأخر الى انه عقد جائز الا ان يعقل عنه ويختص الارث به بالضامن دون المضمون له بل يورث عنه الا ان يتحقق الضمان من الجانبين فيتوارثان ولا يتعدى الارث بهذا الولاء من الضامن الى اقاربه وورثته على الحق المشهور بل المدعى عليه الاجماع خلافا للمحكي عن العماني فسوى بينه وبين ولاء العتق في جميع الاحكام وهو شاذ ضعيف ولا يصح ضمان الجريرة الا عن سائبة او عمن كان حرا في الاصل ولكن لا ولد له مطلقا ولو معتقا فهذا الارث متأخر عن الارث بالنسب والعتق بلا خلاف يعرف بل بالاجماع كما قيل فلا يرث الضامن الا مع فقد كل مناسب ووارث منعم كذلك ويرث معه الزوج والزوجة نصيبهما الاعلى وهو مقدم على ولاء الامامة فاذا فقد ذلك ايضا يرث الامام عليه الصلوة والسلم

الفصل الرابع في ولاء الامامة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان من مات وليس له وارث نسبي خال عن موانع الارث من قتل او كفر مع اسلام الميت ونحوهما ولا سببي يحاز به الارث من الزوج والمنعم وضامن الجريرة فالامام وارثه وميراثه له حاضرا كان الامام او غائبا على الحق المشهور بل المدعى عليه الاجماع في كتب الاصحاب مستفيضا كالخلاف والغنية والسرائر والمنتهى والمسالك وغيرها بل بالاجماع المحقق لشذوذ من يخالف في ذلك كما يظهر وجهه وللنصوص المستفيضة كصحيحتي ابن رئاب والحلبي المتقدمتين في الشرط الاول من المسئلة الثالثة من الفصل الثاني ورواية عمار بن ابي الاحوص المتقدمة فيها ايضا وصحيحة ابن سنان المتقدمة في الشرط الثاني ومنها صحيحة ابي بصير المتقدمة في بحث ميراث الكافر وفيها وان لم يسلم من قرابته احد فميراثه للامام والصحاح الثلث لمحمد والحلبي ومحمد الحلبي الاولى من مات وليس له وارث من قبل قرابته ولا مولى عتاقة قد ضمن جريرته فماله من الانفال والثانية ومن مات وليس له موالي فماله من الانفال والثالثة من مات وليس له مولى فماله من الانفال وبمعناها رواية ابان بن تغلب خلافا للصدوق في الفقيه ففرق بين حال الحضور والغيبة فجعله في الاول للامام وفي الثاني لاهل بلد الميت جمعا بين ما مر وبين اخبار اخر كمرسلة داود مات رجل على عهد امير المؤمنين عليه السلام لم يكن له وارث فدفع امير المؤمنين عليه السلام ميراثه الى همشهريجه ومرفوعة السكري في الرجل يموت ويترك مالا ليس له وارث قال فقال امير المؤمنين عليه السلام اعط همشاريجه ورواية السندي كان علي عليه السلام يقول في الرجل يموت ويترك مالا وليس له احد اعط المال همشاريجه ويضعف بانه جمع لا شاهد عليه اصلا بل هو كما قاله الصدوق في حق جمع ذكره غيره هو ابعد ما بين المشرق والمغرب فان فعل امير المؤمنين عليه السلام في عهده الشريف كما في المرسلة الاولى كيف يحتمل الحمل على حال الغيبة وكذا حكمه بالاعطاء كما في الاخيرتين مضافا الى انه لا دلالة لفعله وامره على انهما لهم فان له ان يفعل او يامر فيما له ما شاء ولذا حملها الشيخ في صا على ذلك ولو قطع النظر عن جميع ذلك فلا يصلح هذه الاخبار لمعارضة ما مر لشذوذها كما ذكره الشيخ في التهذيبين واشهرية اخبارنا رواية فان هذه الاخبار الاخيرة تنتهيان الى روايتين لان راوي الاخيرتين هو خلاد السندي بل يحتمل رواية واحدة لجواز كون المرسل عنه في الاولى ايضا خلادا والاخبار الاولى كثيرة صحاح ومع ذلك كله نسبة الحكم في هذه الاخبار الثلثة الى امير المؤمنين عليه السلام يشعر بنوع تقية في الحكم وقد حكى بعض المحدثين عن بعض النسخ همشيريجه بالياء بعد الشين فالمراد به نحو الاخ الرضاعي فيخرج عن محل البحث ويكون مما لم يعمل به احد وان ورد مثله في بعض الاخبار فضعف هذا القول ظاهر جدا والمحكي عن ظاهر الشيخ في الاستبصار والاسكافي انه لبيت مال المسلمين لا للامام لصحيحة ابي بصير عن المملوك يعتق سائبة قال يتولى من شاء وعلى من يتولى جريرته وله ميراثه قلت فان سكت حتى يموت ولم

توال احدا قال يجعل ماله في بيت مال المسلمين ونحوها صحيحة سليمان بن خالد الا ان يموتا ويجعل ميراثه لبيت مال المسلمين ع ورواية ابن عمار وفيها
فان سكت حتى يموت اخذ ميراثه وجعل في بيت مال المسلمين وصحيحة اخرى لسليمان في رجل مسلم قتل وله اب نصراني لمن يكون ديته قال تؤخذ وتجعل
في بيت مال المسلمين وفيه انه يمكن ان يكون المراد ببيت مال المسلمين بيت الامام لانه لما كان ولي المسلمين فبيته بيت مال المسلمين او بيت مالهم بيته
انظر كلام الشيخ في التهذيبين يقول بعد نقل صحيحة ابي بصير المتضمنة لان ميراث السائبة التي لم يوال بعد المولا هذا الخبر غير معمول به لان الاخبار كلها
وردت في انه متى لم يوال السائبة احدا كان ميراثه لبيت مال المسلمين ويقول بعد نقل روايتي الهيثم هاتان الروايتان مرسلتان شاذتان لا يعارض
ما قدمناه من الاخبار المسندة مع انه ليس فيهما ما ينافي ما تقدم لان الذي تضمناه حكاية فعل ولعله ع فعل لبعض الاستصلاح لانه اذا كان المال له
خاصة على ما قدمناه جاز له ان يعمل به ما شاء ويعطي من شاء انتهى فانه جعل المال له خاصة مع جعله اولا لبيت مال المسلمين فيظهر منه اتحادهما او ظهر منه
كلامه في قال ميراث من لا وارث له ينتقل الى بيت المال وهو للامام خاصة وعند جميع الفقهاء ينتقل الى بيت المال ويكون للمسلمين انتهى ولو سلم
ارادة بيت المسلمين في تلك الاخبار ايضا فلا يقاوم ما مر من اخبارنا لوجوه كثيرة معظمها موافقتها للعامة ومخالفة اخبارنا لهم والمحكي عن عمر فان فيها مال ع
من مات وخلف تركة في يد انسان لا يعرف له وارثا جعلها في الفقراء والمساكين ولم اعثر له على دليل الا ما نذكره من ان امير المؤمنين ع كان يفعل ذلك
ولكن يظهر كما هو الظاهر ايضا انه ليس مخالفا للمشهور بل غرضه انه يجعل كذلك في زمان الغيبة لانه من مال الامام كما يقول بمثله كثير من القائلين بانه
مال الامام ويدل عليه قوله في ذلك الكتاب قبل ذلك فان مات انسان لا يعرف له قرابة من العصبة ولا الموالي ولا ذوي الارحام كان ميراثه لامام المسلمين
خاصة يضعه فيهم حيث يرى وكان امير المؤمنين ع يعطي تركة من لا وارث له من قريب ولا نسب ولا مولى فقراء اهل بلده وضعفاء جيرانه وخلطائه تبرعا عليهم
بما يستحقه من ذلك واستصلاحا للرعية حيث ما كان يراه في الحال من صواب الراي لانه من الانفال انتهى **الثانية** واذ عرفت ان ميراث من لا وارث له
للامام ع ففي حضوره يحمل اليه يصنع به ما يشاء واما مع غيبته فقيل يحفظ له بالوصايا او الدفن الى زمان ظهوره وعن ظاهر الاجماع عليه وعن الصدوق كما
مر لزوم الدفع الى اهل بلد الميت فقيرا كان او غنيا وعن اللمعة وبحث الانفال من شرح صرفه في فقراء اهل بلده وربما يقال بكونه حلالا للشيعة مطلقا
وذهب الاكثر كما صرح به بعض من تاخر الى تخصيص الصرف في الفقراء والمساكين من شيعته وهو المحكي عن المفيد والديلمي وابن زهرة والحلي والقاضي والكيدري
وبع وقع والتحرير وشا وس ولك وغيرها وهو الاقوى لما اشير اليه في كتاب الخمس من الاذن الحاصل من شاهد الحال من جهة استغناء الامام وحاجة
مواليه وشيعته الذين هم من عياله حقيقة فيعلم بذلك قطعا رضاء الامام بصرف ماله اليهم ودفع ذلتهم واحتياجهم سيما مع ما ورد منهم من تحليل الانفال
لهم والامر في بعض الاخبار بصرف ما يختص بهم من الاموال المجهول مالكها المسئول عنها عند حضورهم في الصدقة ونحوها وما ورد من الامر بصلة الشيعة
وادخال السرور عليهم ودفع حاجتهم ونعلم قطعا انه لو كان حاضرا مستغنيا لفعل ذلك وانه لا يرضى بالحفظ الموروث للتلف غالبا ومن هذا يظهر ما في
قيل يجوز الصرف الى الفقراء من ان الاحتياط في الحفظ فانه غير موافق للاحتياط جزما وهل يتعين الصرف الى الهاشميين ام لا ظاهر الاصحاب الثاني و بعد الحكم
هو كذلك لعدم دليل على الاول اصلا ومال بعض سادة مشايخنا المعاصرين طاب ثراه الى التخصيص للسادات لما ورد من انهم عياله يجب جبر نقصهم عليه ع
من حصته في الخمس عن ماله وآية اولي الارحام ولا يخفى ان المستفاد من اخبارهم واضافة لهم ان شيعتهم كلهم عياله وتعين وجوب جبر نقص السادات
بخصوصهم عن حصة الخمس غير معلوم وآية اولي الارحام في الارث ولو سلم العموم فالمراد الرحم العرفي وبعد طول الدهور وبهذا القدر لا يبقى رحم عرفا
ولو قيل بالبقاء لجرى في جميع بني ادم وهو لو لم يختص ايضا بالهاشمي من الاب ثم انه يجب ان يكون المتولي للصرف النائب العام لانه اعرف بوجوه المصالح
بل لا شاهد حال لتصرف غيره مع وجوده هذا ولو صرفه احد في اهل الشرف من الفقراء الذين لا يرضون بسؤال وامثالها رجال سيما الارامل والايتام
والمحرم ثم منهم باهل بلد الميت ثم منهم بالهاشميين لكان غاية الاحتياط **الثالثة** قد عرفت ان ارث الامام انما هو مع فقد كل وارث نسبي و
سببي حتى الزوج واما الزوجة فهي لا تمنع الامام على الاقوى كما مر بل يشاركه ولها نصيبها الاعلى **الرابعة** لو اوصى من لا وارث له بالثلث
فلا كلام في نفوذه ووجوب العمل به ولو اوصى بالزائد عليه فمقتضى اطلاق اخبار رد الزائد الى الثلث الرد هنا ايضا ويظهر من بعضهم نفوذ الجميع ولعله
لرواية السكوني عن الرجل يموت ولا وارث له ولا عصبة قال يوصي بماله حيث شاء في المسلمين والمساكين وابن السبيل وفي دلالتها نظر لاحتمال
ان يكون لفظة ما موصولة واللام في له مفتوحة ويكون اشارة الى الثلث وايضا المأذون فيه الوصية في المسلمين والمساكين وابن السبيل فلا يتم
غيرها من المصارف ايضا يحتمل ان يكون ذلك اجازة له منه في حقه لمن يموت في عهده لا حكما شرعيا واشباع الكلام في هذه المسئلة يطلب من
كتاب الوصية

المقصد الثالث

في بعض الاحكام المتفرقة المتعلقة بهذا الباب وفيه مسائل **المسئلة الاولى** ولد
الزنا لا يرث من والده الزاني ولا من اقربائه والده ولا يورثون منه بلا خلاف فيه يعرف بل اجماعا محققا ومحكيا عن لف والايضاح ولك و
ح يع للصيمري له ولصحيحة الحلبي ايما رجل وقع على وليدة قوم حراما ثم اشتراها وادعى ولدها فانه لا يورث منه شيء فان رسول الله ص قال الولد للفراش
وللعاهر الحجر ولا يورث ولد الزنا الا رجل يدعي ابن وليدته وروي قريب منها بطرق اخر ايضا صحيحة وموثقة وغيرهما ورواية محمد بن الحسن الاشعري عن رجل
فجر بامرأة فحملت ثم انه تزوجها بعد الحمل فجاءت بولد هو اشبه خلق الله به فكتب بخطه وخاتمه الولد لغية لا يورث وصحيحة ابن سنان في ولد الزنا قلت
فانه مات وله مال من يرثه قال الامام وهذه الاخبار كما ترى نافية للارث منه ولعل مستند نفي التوارث من الجانبين الاجماع وربما يقال بل

في انه ميراث من لا وارث له مختص بالامام ع

في بعض الاحكام المتعلقة بالمواريث

الاصل

الاصل ايض فانه يقتضى عدم التوارث بخروج النسب الصحيح ويبقى غيره وفيه نظر سيظهر وجهه والمشهور عدم التوارث بينه وبين امه وقرابتها بل ايض
ونقل الشهرة عليه مستفيضة بل جعل جماعة كالشيخ في ف و صا والمحقق في يع وشيخنا الشهيد الثاني في شرحه والفاضل في عد الرواية المخالفة له شاذة
او مطروحة للاطلاق او العموم المتقدمين في الاخبار المذكورة خلافا للمحكي عن الصدوق في المقنع والاسكافي والحلبي ويونس بن عبد الرحمن على احتمال في توقفاتهم لو
انه ترث امه واقاربها ويرثونهم ونسبه في المسالك الى قوم من اصحابنا وقال ابو الصلاح يختلف فيه اصحابنا وظاهر بعض متأخري المتأخرين لعموم ما ارث الوالد والولد
عن الولد والوالدين وكذا سائر الاقارب في رواية اسحق بن عمار ولد الزنا وابن الملاعنة يرثه امه واخوته لامه او عصبتها ومرسلة يونس ان دية ولد الزنا ثمانمائة
درهم وميراثه كميراث ابن الملاعنة ورواية يونس على احتمال الخبر ميراث ولد الزنا لقرابته من قبل امه نحو ميراث ابن الملاعنة وردت تارة بضعف السند و
اخرى بالشذوذ وثالثة باحتمال الوهم في الاولى فزاد ولد الزنا اشتباها واحتمال عدم كونه رواية بل يكون رايا في الاخيرة واحتمال عدم كون الام زانية في الجميع
بل ربما يقال بان صدق الام على الزانية غير معلوم فلا يعلم شمول تلك الاخبار لمحل النزاع والاول عندي مردود بعدم اعتبار السند بعد حجية الحديث في الاصول
المعتبرة والثاني بمنع الشذوذ مع مخالفة جماعة من اجلة القدماء والثالث بكون الاحتمال الاول مما لا يصغى اليه في مقام الاستدلال والثاني غير مضر
بعد وجود خبرين اخرين والثالث وان كان محتملا ولكن التخصيص به تخصيص بلا مخصص ونفي صدق الام على الزانية مما يكذبه العرف واللغة بل الاستعمالات
الشرعية ويؤيد الحكم ايض رواية داود بن فرقد اتى رجل رسول الله ص فقال يا رسول الله اني خرجت وامرأتي حائض فرجعت وهي حبلى فقال له رسول الله ص
من تتهم قال اتهم رجلين قال ائت بهما فجاء بهما فقال رسول الله ص ان يك ابن هذا فيخرج قططا كذا وكذا فخرج كما قال رسول الله ص فجعل معقلته على قومه
لمه وميراثهم ولو ان انسانا قال له يا ابن الزانية لجلد الحد وقد يضعف تلك الاخبار بمرجوحيتها بالنسبة الى المتقدمة بموافقة العامة كما في المسالك وفيه ان
الرجوع الى التراجيح عند المعارضة بالعموم من وجه او التساوي دون ما اذا كان بالعموم والخصوص المطلقين كما في المسئلة والمسئلة عندي مشكلة وان كان قول
الصدوق لا يخ من قرب وقوة هذا بالنسبة الى الابوين ومن يتقرب بهما واما بالنسبة الى الولد وان نزل فالتوارث متحقق بلا خلاف لتحقق النسبة الشرعية بينهما
العموم بلا معارض وكذا الزوج والزوجة والمنعم والمنعم له وضامن الجريرة لعموم الادلة ولو عدم الجميع فميراثه للامام كالزائد عن نصيب الفرقة الثانية ولد الشبهة
يرث ويورث منه بلا خلاف فيه كما صرح به في يع وشرحه ايض لصدق النسبة فيشمله عموم الاخبار بلا معارض اصلا ولو كان شبهة من احد الابوين زنا من الاخر
يرث ويورث من جانب الشبهة ولا يضر انكشاف الشبهة في صحة الانتساب لان الاشتباه ايض احد الاسباب المحللة ما دام الاشتباه المثبتة للنسب شرعا فالنسب
صحيح شرعا وان ظهر فساد سببه فالنسب صحيح وان كان سببه فاسدا في نفس الامر لاعتبار الشارع تلك النسبة واما النسب الفاسد بنفسه فهو لو يظهر عدم النسبة
وقيل ذلك لا يوجب توارثا واما ما قاله في عد من ان الانساب الفاسدة ينفي التوارث اجماعا والانساب الفاسدة لا ينفيه فمراده من النسب الفاسد النسب الحاصلة
شرعا بالسبب الفاسد واضافة كنسبة ولد الشبهة والمراد بالسبب الفاسد مثل ما لو تزوج احد امه الرضاعية جهلا ثم انكشف الحال فلا يرث الزوجة
بالزوجية ولكن يرث ولدها بالولدية **الثالثة** الخنثى اما واضح او مشكل والاول من يمكن استعلام حاله انه ذكر او انثى اما بعلامات ظاهرة كاللحية
والجماع والحيض والثدي والحبل او نحوها او بما ورد الامتياز به في الشرع والثاني من لم يمكن ويظهر من السيد في الانتصار ان من يحتاج في التميز الى ما
به الامتياز الشرعي فهو ايض مشكل والامر في ذلك هين ثم الاول فحكمه ظاهر لانه يرث ارث من يلحق به من الذكر او الانثى وانما المهم بيان كيفية الاستعلام
والتشخيص ان لم يتشخص من العلامات الظاهرة وطريقه ان يعتبر ببوله فان بال من فرج الرجال فيلحق بهم وله ما لهم وان بال من فرج النساء فهي امرأة ولها
ما لهن بلا خلاف فيه ولا يتوهم من عدم تعرض العماني لاصل البول حيث قال لو لم يظهر من العلامات ما يورث من المبال فان سلسل البول على فخذه فهو
امرأة وان زرق كما يزرق الرجل فهو رجل انه لم يعتبر اصل البول لانه ذكره لا انه اذا علم بالعلامات كالحيض والاحتلام واللحية وما اشبه ذلك فلا اشكال
ومن البين ان اختصاص البول من العلامات الظاهرة فهو داخل فيما اشبه ذلك فالمسئلة اجماعية فيدل عليها الاجماع والمستفيضة من الاخبار كصحيحة
داود بن فرقد عن مولود ولد له قبل وذكر كيف يورث قال ان كان يبول من ذكره فله ميراث الذكر وان كان يبول من القبل فله ميراث الانثى ومرسلة
ابن بكير في مولود له ما للذكر وما للانثى قال يورث من الموضع الذي يبول ان بال من الذكر ورث ميراث الذكر وان بال من موضع الانثى ورث ميراث الانثى
ورواية طلحة بن زيد كان امير المؤمنين ع يورث الخنثى من حيث يبول ونحوها المروي في العيون وقول ابي الحسن الثالث ع في رواية موسى بن محمد لما قول
علي ع في الخنثى انه يورث من المبال فهو كما قال والمروي عن ابرهيم بن محمد الثقفي في كتاب الغارات وفيه فانظروا الى مسيل البول فان خرج من ذكره فله ميراث
الرجل وان خرج من غير ذلك فورثوه مع النساء الى غير ذلك مما يأتي وان لم يتشخص من ذلك بان يبول من الفرجين اعتبر ابتداء بوله وسبقه فمن ايهما سبق
يلحق باهله وفاقا للاكثر منهم المفيد في الاعلام وشرحه والحلي والشيخ في ية وف وط والاسكافي وعلي بن بابويه والقاضي في المهذب والكامل وابن حمزة و... في
... ما للرجال وله ما للنساء قال يورث من حيث سبق بوله فان خرج سواء فمن حيث ينبعث فان كان سواء ورث ميراث الرجال والنساء والاخرى
قضى علي عليه السلم في الخنثى له ما للرجال وله ما للنساء قال يورث من حيث يبول فان خرج منهما جميعا فمن حيث سبق الحديث ورواية اسحق بن عمار
الخنثى يورث من حيث يبول فان بال منهما جميعا فمن ايهما سبق البول ورث منه فان مات ولم يبل فنصف عقل المرأة ونصف عقل الرجل ومرسلة ... في
المولود له ما للرجال وله ما للنساء يبول منهما جميعا قال من ايهما سبق قيل فان خرج منهما جميعا قال فمن ايهما استدر قيل فان استدرا جميعا قال فمن ابعدهما
خلافا لظاهر العماني والصدوق والسيد في المفيد في عد والديلمي فلم يذكروا السبق اصلا بل اعتبر الاول ما مر من تسلسل البول وزرقه والثاني لم يعتبر بعد اصل البول

شيئا والثالث رجح بعده الى الاغلب والاكثر دون شئ لغو والاخبار اعتبر القطع لخبر بعده عن غيره هذا ما يستفاد من عبارتهم المنقولة في آف ومنهم من
نسب الى الاخير اعتبار الغلبة والكثرة ايضا ومنهم من نسب الى الصدوقين والاسكافي عدم اعتبار شئ من ذلك والى المهذب في الاصباح ويحتمل آه و
النهاية اعتبار القطع اخيرا بعد التساوي في اصل البول وكيف كان فلا وجه لشئ مما ذكر بعد دلالة الاخبار المتضمنة بجهة الصحيحة المنجبرة على اعتبار السبق بعد الاصل
وعدم دليل على اعتبار الغلبة والكثرة ولا علم القطع اخيرا او توجيه الغلبة والكثرة بان السبق ملازم لها المولاة ممنوع فانه غير معلوم ولو لم يتشخص من ذلك بان يدر منهما
دفعة واحدة فذهب جماعة كالشيخ في ف وط وبه والقاضي وابن حمزة والحلي وابن زهرة والمحقق في يع والفاضل والشهيدين وغيرهما من المتاخرين على ما قيل
بل الديلمي ولكن من غير اعتبار السبق انه يورث على ما ينقطع عنه اخيرا وعن الحلي نفي الخلاف فيه واستدل له بقوله من حيث ينبعث في صحيحة هشام وقوله
يستدر وقوله ابعدهما في مرسلة في المتقدمين ولا ارى له وجها فان الظاهر من الانبعاث والاستدرار الاقتضاء والدفع عنه وان منع ارادة ذلك لكونه
امرا خفيا لا يظهر لغير صاحبه الذي لا يقبل قوله هنا لجلبه النفع لنفسه فيحصل الاجمال في المراد من الابعد الابعد من المثال كما ورد في بعض اخبار اخر وارده
فيمن ليس له ما للرجال والنساء بلفظ النحي والقول بان المنقطع اخيرا يكون اشد انبعاثا ودرا في حيز المنع ولذا تردد في فع في اعتبار القطع ولم يعتبره جماعة لما
مع اعتبار السبق كالاسكافي ووالد الصدوق او بدونه اعتباره ايضا كالعماني والصدوق والسيد وهو الاقوى لعدم دليل على اعتباره اصلا فيصير من الثاني
اي الخنثى المشكل واختلفوا في حكمه على اقوال الاول الرجوع الى القرعة ذهب اليه الشيخ في ف مدعيا عليه اجماع الفرقة ومال اليه بعض الاجلة ولعله بات
لم يستعلم حاله نفى عن القرعة التي الشبهة والثاني انه يعد اضلاعه فان اختلف احد الجانبين فذكر وان تساويا بعددا فانثى وهو مختار المفيد في الاعلام
والسيد في الانتصار والحلي في السرائر والاسكافي وادعى الاولان الاجماع عليه والثالث نسبه الى الاكثر بين المحصلين بل اعتضد له بالاجماع والخبر المتفق عليه
والثالث انه يعطى نصف ميراث رجل ونصف ميراث امرأة وهو مذهب الصدوقين والمفيد في عه والشيخ في به والايجاز وط والديلمي والقاضي وابني زهرة
وحمزة واكثر المتاخرين بل عامتهم ونسبه المعاصرين عن بعض معاصريه التفصيل باختيار الثاني اذا علم عدد اضلاعه قبل موته والثالث اذا لم يعلم ذلك دليل
الاول ما ورد عنهم ع ان القرعة لكل امر مشتبه وبعض المستفيضة الامرة بالقرعة في توريث من ليس له فرج الرجال ولا النساء وللثاني صحيحة محمد بن قيس ورواية
ميسرة بن شريح الطويلتين المتضمنتين لعد امير المؤمنين ع الاضلاع والالحاق بالرجل بعد الاختلاف وان اختلفت الروايتان في عدد الاضلاع ويوافق
الاولى رواية المفيد ايضا في ارشاده ولكن اتفق الجميع في اعتبار اصل الاختلاف وروى اعتبار ذلك الشيخ في ف والعماني وادعى الحلي الخبر المتفق عليه فيه وقد
قد يستدل له ايضا برواية السكوني فيعد اضلاعه فان كانت ناقصة عن اضلاع النساء بضلع ورث ميراث الرجال لان الرجل ينقص اضلاعه عن ضلع المرأة
بضلع وحجة الثالث صحيحة هشام وبرواية اسحق المتقدمتين والمروي في قرب الاسناد للحميري ان عليا عليه السلم قضى في الخنثى الذي له ذكر وفرج انه يرث من
حيث يبول فان بال منهما جميعا فمن ايهما سبق فان لم يبل من واحد حتى يموت فنصف ميراث المرأة ونصف ميراث الرجل **اقول** دليل الاول انما يتم لو لم يتم
دليل الاخيرين وبقيت الواقعة على الشبهة فاللازم التكلم فيهما فنقول اما دليل الثاني فغاية ما يقال عليه هو ضعف السند ولا يخفى ضعفه فان بعد
وجود الرواية في الاصول المعتبرة ويكون فيها الصحيح ومع ذلك كانت بدعوى الاجماع المتعددة وشهادة الاتفاق على الرواية منجبرة فاي ضرر في ضعف سند
بعض اخبار المسئلة ولعل قول العماني من انه لم يصح عندي خبر عد الاضلاع فهو غير موهن له لانه لم ينف الصحة وانما نفى ثبوتها عنده مع انه لا يوهن بنفيه الصحة
ايضا وقد يرد عليه ايضا باختلاف العدد الوارد في الاخبار ففي بعضها ان تعداد العدد كان عدد الايمن اثنى عشر والايسر احد عشر وفي بعضها ان الايمن كان
تسعة والايسر ثمانية وفيه انه لا يضر بعد الاتفاق على اعتبار اصل الاختلاف مع انه يمكن ان يكونا في واقعتين واختلفت اضلاع الشخصين ولا يضر ايضا
دلالة اكثر الروايات على ان المعتبر اختلاف اعداد ضلعي الرجل ودلالة رواية السكوني على ان المعتبر نقصان عدد اضلاع الرجل عن اضلاع المرأة بضلع
لان الامرين متلازمان اذ بعد تساوي اعداد ضلعي المرأة يكون اعدادها زوجا فبعد نقص واحد منها يكون الباقي فردا فاذا قسم العدد الفرد على ضلعي الرجل
يختلف عددهما ولا يضر ايضا ما قيل من ان الموافق للحس والتشريح تساوي اضلاع الرجال والنساء عددا لانه يمكن ان يكون العلة المذكورة في الاخبار
من خلقة حواء من ضلع ادم موجبة لحصول الاختلاف ولو في الاكثر او في الجملة دون الكلية ولاجل ذلك قرر الشارع مناط حكم الخنثى على ذلك واما دليل
الثالث فهو وان كان متضمنا للصحيح الا ان دلالته على هذا القول غير واضحة لان الصحيحين دلا على ان له ميراث الرجال والنساء وهو غير المطلوب وتاويله اليه
لامتناع ما دلا عليه لعدم قول به وصحيح اذا كان الامتناع معينا للارادة ذلك وليس كذلك لجواز ارادة معنى اخر لا نعلمه او التعبير بذلك لجهة
لا نعلمها فان الاجمال في الاخبار ليس بعزيز وطرح الاجبار المثل ذلك ليس بحسن وكذا رواية اسحق لان ارادة الارث من العقل ليست بدلالة لغوية
او عرفية او شرعية ثابتة ولو سلم فغايته ما يدل عليه انما هو بعد الموت وكذا رواية الحميري بدلالة بالمفهوم على انتفاء ذلك الحكم لو بال قبل الموت
مطلقا وبالجملة الروايات المعتبرة غير صريحة والصريحة منها ضعيفة ولو قيل بانجبارها بالشهرة فيما بعد الموت مخصوصة ودعوى الاجماع المركب
في امثال تلك المسئلة لا تخرج عن مجازفة ثم لو قطع النظر عن جميع ذلك فلا ارى وجها مقبولا لترجيح هذه الاخبار على اخبار عد الاضلاع فالمسئلة
لوضوحها مشكلة وان كان القول الثاني اقرب بحسب العمل والله اعلم **الرابعة** من له راسان او بدنان على حقو واحد يوقظ احدهما او يصاح به
فان انتبه احدهما خاصة فهو اثنان وله ميراثان والا فواحد بلا اختلاف فيه كما قيل لرواية حريز المنجبرة ولو ترك كذلك حيا ثم مات قبل الاستعلام واشتغل
ميراثه الى امر فيحصل الاشكال والعمل باصالة عدم تولد الاثنين وعدم انتقال ارث الاثنين الى الام ممكن **الخامسة** من ليس له فرج الرجال

في بيان حكم من له راسان او بدنان

ولا النساء

ولا انثى يورث بالقرعة لدلالة المعتبرة المستفيضة المعتضدة بعمل جل الطائفة عليه ولو قيل بالاعتبار ولا بتبعي البول وعدمه فالاول ذكر وكذا الثاني انثى كما في مرسلتي ابن بكير ومع التساوي يرجع الى القرعة امكن **السادسة** تبرئ الوالد عن جريرة ولده وميراثه لا يؤثر على الاظهر الاشهر والخبران الدالان على تاثيره مع عدم صراحة احدهما شاذان كما صرح به الشيخ في الحائريات والشهيدان والمحقق وادعى بعضهم اجماع اصحابنا بل المسلمين كافة على خلافه **السابعة** شرط ارث شخص عن آخر العلم بحيوة الوارث بعد المورث ولو بطرفة عين فلو لم يعلم ذلك فله صور خمس لان عدم العلم بذلك اما لاجل العلم بالاقتران بموتهما او لاجل عدم العلم بالاقتران او تقدم احدهما فيشتبه المعية والتقدم او لاجل عدم العلم بالمتقدم مع العلم بعدم المعية والاقتران ثم كل من الاخيرين على قسمين احدهما ان لا يتعين زمان موت احدهما ايضا وثانيهما ان يتعين ذلك وكان الشك لاجل عدم العلم بزمان موت الاخر والظاهر عدم الاشكال في القسمين الاخيرين وهما اللذان يعلم فيهما زمان موت احدهما فيعمل في الاخر باصالة تاخر الحادث ولعله لا خلاف فيه ايضا الا مامر في مسئلة ميراث المفقود عن التحرير ورده وكذا لا اشكال في الاول لان بعد العلم بالمعية يعلم عدم حيوة الوارث بعده التي هي شرط الارث ولا خلاف فيه بل هو اجماعي محققا ومحكيا انه هو الدليل عليه مضافا الى ما مر من ثبوت اشتراط التوريث الذي هو مخالف للاصل بتحقق حيوة الوارث بعد المورث والى رواية القداح ماتت ام كلثوم بنت علي عليه السلم وابنها زيد بن عمر بن الخطاب في ساعة واحدة لا يدرى ايهما هلك قبل فلم يورث احدهما عن الاخر وصلى عليهما جميعا والى مفهوم العلة في رواية قابوس عن ابيه عن علي عليه السلم انه قضى في رجل وامرءة ماتا جميعا في الطاعون ماتا على فراش واحد ويد الرجل ورجله على المرءة فجعل الميراث للرجل وقال انه مات بعدها وكذلك الصورة الثانية بلا خلاف يعرف فيها ايضا ونسبه بعضهم الى تصريح الاصحاب في ذلك وصريح الاجماع عليه ويدل عليه بعد ظاهر الاجماع رواية القداح المنجبرة ضعفها لو كان بما مر ويدل عليه ايضا ان ارث شخص عن آخر موقوف بالعلم بوارثيته الاول للثاني لا بمجرد وجود المنتسب الواقعي وان لم يعلمه احد فان المراد بارثه عنه حلية تصرف الوارث في ماله تصرفا ملكيا ووجوب اجتناب الابعد منه عنه وحرمته عليه ووجوب الاعطاء من المال بيده اليه وحكم الحاكم به ونحو ذلك فانه اذا كان ولد الشخص لا يعلم احد ولد بعينه كما اذا تمتع بامرءة وولد له ولد ولم يعلم به الوالد ولم يعرف الولد والده او الحق بوالد اخر بوجه شرعي لا يترتب آثار التوريث فما له ولا يحرم على الابعد منه اخذ مال المورث ولا على سائر من يساوي اخذ حصته وبالجملة المراد بالتوريث ترتب آثاره الظاهرية ولا شك انه موقوف على العلم بوجود الوارث وارثيته فشرط التوريث ليس بمجرد الوجود والانتساب الواقعي لانه تكليف بما لا يطاق ولغواء بالجهل بل هو العلم بهما او لو بدليل شرعي كاستصحاب بلا معارض ونحوه وعلى هذا فنقول ان شرط توريث احد المشتبهين عن الاخر العلم ببقاء حيوته بعد الاخر وهو منتف فكذلك المشروط ومما ذكرنا يندفع ما ذكره صاحب الكف بعد الاستدلال بالمشروط بان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط بقوله ولقائل ان يقول ثبوت الارث لاي لغير هذا المشكوك فيه ممن هو ابعد منه مشروط بعدم وجود الاقرب عند موت المورث وثبوت الجميع له مشروط بعدم مشارك له في مرتبته عند موت المورث والشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط فانا نقول ان ثبوت الارث للغير او المساوي مشروط بعدم العلم بوجود الاقرب او المساوي عند موت المورث وهو حاصل كما ان الحكم بثبوت الارث لهذا المشكوك فيه مشروط بالعلم بوجوده وهو غير حاصل ومما ذكر يظهر الحكم في الصورة الثالثة ايضا وهي ما اذا علم عدم المعية ولكن لم يعلم المتقدم موته منهما عن المتاخر فلا يورث احدهما عن الاخر ايضا لما ذكر اخيرا بل لرواية القداح ايضا فان ظاهر قوله فلا يدرى ايهما هلك قبل ان التشكيك في المتقدم والمتاخر دون التقدم وعدمه بل هو الظاهر من القرينة الحالية ايضا لبعد فرض المعية الحقيقية البتة والظاهر انه لا خلاف في ذلك ايضا وان وقع التعبير في كلام كثير بمثل قولهم ولو اشتبه المتقدم الظاهر في ان الشك في التقدم والمعية ولكن مرادهم ما يشمل الشك في المتقدم والمتاخر ايضا كما في كلام بعض آخر ثم ان هذا هو الاصل والقاعدة وقد يستثنى منه بعض الصور كما ياتي **الثامنة** استثنى من القاعدة المذكورة الغرقى والمهدوم عليهم فانه يورث بعض الغرقين بعضا وبعض المهدوم من بعض مع اشتباه المتقدم والمتاخر بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا وقال العماني يورث الغرقى والهدمى عند الرسول صلى الله عليه واله ودليل الاستثناء الاجماع والنصوص المتكثرة منها صحيحة الحلبي عن القوم يغرقون في السفينة او يقع عليهم البيت فيموتون ولا يعلم ايهم قبل صاحبه فقال يورث بعضهم من بعض ونحوها الاخرى والثالثة عن بيت وقع على قوم مجتمعين فلا يدرى ايهم مات قبل قال فقال يورث بعضهم من بعض قلت فان ابا حنيفة ادخل فيها شيئا قال وما ادخل قلت رجلين اخوين احدهما مولاي والاخر مولى لرجل لاحدهما مائة الف درهم والاخر ليس له شئ ركبا في السفينة فغرقا فلم يدر ايهما مات اولا كان المال لورثة الذي ليس له شئ ولم يكن لورثة الذي له المال شئ قال فقال ابو عبد الله عليه السلم لقد سمعها وهو هكذا قلت ولو ان مملوكين اعتقت انا احدهما واعتق انت الاخر لاحدهما مائة الف والاخر ليس له شئ فقال مثله والرابعة رجل مات وامراة سقط عليهما البيت فماتا قال يورث الرجل من المرءة والمرءة من الرجل قال قلت فان ابا حنيفة قد ادخل عليهم في هذا شيئا قال فاي شئ ادخل عليهم قلت رجلين اخوين اعجميين ليس لهما وارث الا مواليهما احدهما له مائة الف درهم معروفة والاخر ليس له شئ ركبا سفينة فغرقا فاخرجت المائة الف كيف يصنع بها قال تدفع الى مولى الذي ليس له شئ فقال ما ادخل فيها صدق هو هكذا ثم قال يدفع المال الى مولى الذي ليس له شئ ولم يكن للاخر مال يرثه مولى الاخر فلا شئ لورثته وصحيحة محمد في الرجل يسقط عليه وعلى امراته بيت قال تورث المرءة من الرجل ويورث الرجل من المرءة معناه يورث بعضهم من بعض من صلب اموالهم لا يورثون مما يورث

في ميراث الغرقى والمهدوم عليهم

بعضهم بعضا شيئا والاخرى عن رجل سقط عليه وعلى امرأته بيت فقال تورث المرأة من الرجل ثم يورث الرجل من المرأة ومثلهما موثقة البقباق
ورواية عبيد بن زرارة ايضا او صحيحة وصحيحة محمد بن قيس قضى امير المؤمنين عليه السلام في رجل وامرأة انهدم عليهما بيت فماتا ولا يدرى ايهما مات
قبل صاحبه فقال يرث كل واحد منهما زوجه كما فرض الله لورثتهما ورواية البصري عن القوم يغرقون او يقع عليهم البيت قال يورث بعضهم من بعض وقريبة
منها موثقة البقباق ومرسلة ابان عن قوم سقط عليهم سقف كيف مواريثهم فقال يورث بعضهم من بعض ... حمران في قوم غرقوا جميعا اهل البيت قال
يورث هؤلاء من هؤلاء وهؤلاء لا يورث هؤلاء مما ورثوا من هؤلاء شيئا ولا يورث هؤلاء من هؤلاء شيئا ثم انه يشترط الحكم بتوريث بعضهم من بعض شروط
اربعة الاول ان يشتبه الحال في تقدم موت احدهما على الآخر وتأخره عنه فلو علم اقترانه فلا ارث ولو علم المتقدم ورثه المتأخر من غير عكس اجماعا له ولاختصاص
اكثر النصوص المتقدمة بما كان كذلك وظهور البواقي فيه ايضا لان بعد الغرق او الهدم يشتبه الحال غالبا ويخصص بالاجماع لو لم يكتف فيه بالظهور المذكور
والثاني ان يكون لجميع المهلكين او لواحد منهم مال لان التوريث فرع تحقق المال ولو كان المال لواحد يرثه من لا مال له ثم ينتقل الى وارثه الحي والثالث
ان يتحقق سبب الارث بينهم اما مقدما على جميع من سواهم او يكون شريكا فلو انتفى السبب كلا او لم يكن استحقاق ارث بالكلية اما لعدم النسب والسبب او
لوجود مانع من كفر او رق او وجود وارث حي لكل منهم او لاحدهم حاجب للميت الآخر لم يثبت الحكم بالنسبة الى ذي المانع فلو غرق اخوان ولكل منهما ولد فلا
توارث بينهما بل كل منهما يحوز ميراثه ولده وذلك ايضا اجماعي ووجهه ايضا ظاهر ويدل عليه ايضا عموم ما منع الاقرب والحجب وعموم موانع الارث والرابع
ان يكون الموارثة ثابتة من الطرفين فلو ثبت لاحدهما سقط هذا الحكم كاخوين غرقا ولاحدهما ولد دون الآخر فلا يرثه الاخ الآخر ولا يرثه هو الآخر وادعى
على ذلك الاجماع ايضا الا انه نقل المحقق الطوسي في الفرائض النصيرية انه قال قوم بل يورث من الطرف الممكن ومال اليه المحقق الاردبيلي واستشكل
صاحب الكفاية ايضا وهو غير جيد بل الاقوى هو المشهور لان الحكم ثابت على خلاف الاصل فيقتصر فيه على اليقين المنصوص من التوارث وقال في الكفاية عموم
قول الصادق عليه السلام يورث بعضهم من بعض في اخبار متعددة يقتضي ثبوت الارث هنا من جانب واحد انتهى وفيه ان مقتضى اطلاق قوله عليه السلام انه
يرث كل بعض من كل بعض كما في آية اولى الارحام ولما لم يمكن ذلك في المفروض فلا بد من ارتكاب احد التخصيصين اما البعض بالبعض الوارث الخالي عن
المانع او المهلكين بالمتوارثين كما هو مورد كثير من الروايات واذ لا مرجح فيدخل الاجمال ولا يتحقق الخروج عن القاعدة والاصل هنا دليل بل المرجح في
الجملة للاخير ثابت وهو التصريح بالتوارث من الجانبين في مرسلة حمران المتقدمة مع اطلاق المهلكين ثم كيفية التوريث اذا اجتمعت الشرائط انه يرث كل
منهما عن الآخر تلاد ماله دون طارقه اي قديمه دون جديده وبعبارة اخرى من صلب تركته لا مما ورث عمن مات معه على الاشهر الاظهر بل عليه عامة من تأخر
وعن ظاهر الغنية الاجماع عليه لصحيحتي الحلبي الثالثة والرابعة المصرحتين بعدم شيء لورثة الذي له مال ولمرسلة حمران المتقدمة المنجبر ضعفها لو كان
بعمل الاكثر والاجماع المنقول والمعاضد بالتفسير المذكور في صحيحة محمد الاولى وقد يستدل بوجوه اخر عقلية قابلة للخدش ايضا خلافا للمفيد والديلمي فورثا
كلا من الكل حتى مما ورث من الآخر لاطلاق الارث في الاخبار المتقدمة ولانه لولاه انتفت الفائدة فيما ورد في الاخبار كما يأتي من وجوب تقديم
الاضعف نصيبا ولان بعد فرض موت الاول واعطاء ماله للثاني يصير ماله للثاني ايضا فيرثه بعد فرض موته وارثه الذي هو الاول ويضعف
الاول بمنع وجود اطلاق يشمل محل البحث ولو سلمنا يجب تقييده بما مر والثاني بمنع وجوب تقديم الاضعف كما يأتي ولو سلم فبمنع انحصار الفائدة
فيما ذكر لامكان كونه تعبدا محضا وللشرع علل خفية لا يكاد يصلها عقولنا القاصرة والثالث بما مر من لزوم التخصيص بما مر مع ان هذا التوريث على خلاف
الاصل فلا يمكن حمله على سائر المواريث والحكم عليه بمقتضى ادلة الباقي بل يجب الاقتصار على المتيقن **فرع ان** لا يخفى ان توريث كل من الغرقى
او الهدمى عن الآخر انما هو بقدر نصيبه المقدر شرعا كما صرح به في صحيحة محمد بن قيس المتقدمة فالاب والابن اذا لم يكن لهما وارث آخر يرث كل منهما جميع تركة
الآخر ولو كانت معهما للاب زوجة معروفة هي ام الابن يرث كل من الاب والام من الابن نصيبه فيرث الابن من كل منهما نصيبه ويرث الام من الزوج نصيبها و
هكذا لو كان معهما وارث مشارك حي يرث هو نصيبه من مورثه ثم بعد تقسيم تركة الغرقى او الهدمى بعضهم مع بعض واختصاص كل بميراثه يعطى ميراثه
لسائر ورثته الاحياء لو فرض علم من مات معه غرقا او هدما من الوارث النسبية او السببية او الولائية الخاصة او العامة ب قال في المقنع
والمقنعة والنهاية وط والمراسم والوسيلة والسرائر والجامع واللمعة بانه يجب تقديم الاضعف في الارث اي اقل نصيبا على الاكثر نصيبا لمكان لفظة
ثم في قوله ثم يورث الرجل في صحيحة محمد الثانية وموثقة البقباق ورواية عبيد ويضعف بعدم دلالته على الوجوب لمكان الجملة الخبرية وعدم معلومية
علية الاضعفية للتقديم فيه ودعوى الاجماع في امثال المقام شطط من الكلام فالاقوى الاستحباب حذرا عن مخالفة هؤلاء الاجلة وفاقا للشيخ في
الايجاز والنهاية والاصباح والحلبي ويح ويع وتحرير والكفاية وشرحي الكف ولا ثمرة في المسئلة بعد ما ذكر من اختصاص التوريث باصل التركة التي ...
هل يختص هذا الحكم بالغرقى والهدمى او يثبت في غيرهما من الاموات المشتبهين بغير ما ذكر من الاسباب الخارجية كالقتل والحرق سوى الاموات
حتف انفهم فانهم لا يتوارثون اجماعا كما صرح به جماعة فذهب المفيد بل المعظم كما في لك وعن ضه ونسبه في الكف الى الاصحاب الى الاختصاص وهو
الاصح اقتصارا فيما يخالف الاصل على موضع النص ولما روي من ان قتلى اليمامة وقتلى صفين لم يرث بعضهم من بعض بل ورثوا الاحياء وضعفه
منجبر بعمل الاكثر واختار الحلبي وابن حمزة والفاضل في عدة التحرير وقواه في لف اخيرا وان استقرب الاول اولا وهو محتمل لك قويه لان الظاهر ان العلة
في التوارث الاشتباه وهو حاصل في الجميع والاعتبار بجعل العلة منحصرة قطعية لا مستنبطة ظنية حتى يكون من القياس الباطل عند الفرقة

في كتاب الفرائض والمواريث

الناجية ويؤيده فهم الراوي في صحيحي الحلبي الثالثة والرابعة من حكمه بنفي المهدوم عليهم ثبوته في الغرقى واعتراضه على ابي حنيفة في حكمه في الغرقى بما حكم وفيه اولا بالمعارضة فيمكن ان يقال ان الظاهر انما العلة في نفي التوارث في رواية القداح المتقدمة في المسئلة السابعة ليس الا الاجماع في موت حتف الانف لا الاشتباه والا ... اقطعية وبعد فتح باب احتمال مدخلية السبب الداخلي في نفي التوارث والخارجي في اثباته يبطل حكم الاعتبار بالمرة لانه لا يفهم خصوصية فيها ... بعلية بعض انواع الاسباب ... الاحتمال الى مدخلية الغرق والهدم ايضا وثانيا بمنع فهم العلة قطعا غايته الظن الموجب للقياس محرم ... ما فهم الراوي في الصحيحين فلا نسلم انه فهم الاتحاد من فهم العلة بل يجوز ان يكون اتحاد حكم الهدمى والغرقى معلوما عندهم من الخارج كما في هذا الزمان مع انه لا يدل على فهمه الاتحاد ايضا بل يمكن ان يكون غرضه ان ابا حنيفة زاد في مسئلة التوارث شيئا اخر لا في مسئلة المهدوم فتامل تتميم اعلم انه قد جرت عادة الفقهاء بذكر حساب الفرائض وبيان كيفية التقسيم على طريقة اهل الحساب وبيان المناسخات وكيفية التقسيم فيها في كتاب الفرائض ولما كان ذلك امرا مضبوطا غير محتاج الى نقض وابرام واستدلال وترجيح وكان فيما ذكر في كتاب واحد كفاية للباقين بالرجوع اليه ومع ذلك لم يتوقف التقسيم غالبا على معرفة جميع قواعدها رايناترك ذكرها والاشتغال بالاهم منه اولى و بمحافظة الوقت احرى والحمد لله والصلوة والسلام على رسول الله واله ائمة الهدى

بسعي واهتمام عاليجناب قدسي القاب فضايل وفواضل مآب سعادات وكمالات اكتساب فخر الاطياب ومفخر الانجاب

زبدة العلماء المدققين وقدوة الفضلاء المحققين وعمدة الفقهاء المجتهدين اعني ذا الشرف والفضل

العظيم سركار شريعت مدار اخوند ملا عبد الكريم سلمه الله تعالى بكرمه العميم با نجام رسيد

ودر تصحيح اين كتاب مستطاب و مقابله آن با نسخه اصل جمع كثيري از علماء وجم غفيري از

فضلاء سعي واهتمام خود را مبذول داشته اند سيما عاليجناب مقدس

القاب فضايل وكمالات اكتساب فواضل ومعارف انتساب العالم

العامل والفاضل الكامل طائف بيت الله الملك الجبار و

زائر مرقد رسوله المختار شيخ المشايخ خير الحاج حاجي

شيخ بشير الدين فولجي سعي بليغ وجد شديد وجهد

جهيد در تصحيح اين نسخه شريفه نموده اند

شكر الله مساعيهم الجميلة و در دار

الطباعة عاليشان عزت وسعادت

نشان طائف بيت الله الملك

المنان الارجي المامول

والوحيد النادر في

امر الصناعة

الحاج

حاجي عبد المحمد ... در دار الخلافة طهران حفت بالامن

والامان صورت انطباع يافت وقد وقع الفراغ من تسويد ...

... في ضحوة يوم الخميس ثامن شهر رجب المرجب من شهور سنة

ثلث وسبعين ومائتين بعد الالف من الهجرة على

هاجرها الوف الصلوة اكملها وصنوف التحيات

اشملها على يد العبد الاقل الافقر الاحقر

الخاطي الجاني محمد رضا ابن مرحوم

ميرزا ابو الحسن الطباطبائي

غفر لهما ساكن قصبة

... ان ... مجالا

دار

السلطنة اصفهان صينت عن طوارق الحدثان الحمد لله على انعامه والصلوة والسلم على سيد انبيائه واله الطيبين الابرار واوصيائه المرضيين ... وسلم كثيرا كثيرا